

COMUNISMO, ANARQUÍA, PERSONALISMO



Emmanuel
Mounier

ANARQUIA Y PERSONALISMO es una obra de Emmanuel Mounier. Tiene el carácter de breviario del pensamiento político personalista, que sólo es posible en la encrucijada del socialismo marxista y anarquista, con cuyas ideologías dialoga exponiendo desde dentro de ellas mismas sus debilidades y sus energías.

No es posible ya, a partir de la publicación de este libro, considerar el pensamiento político de Mounier como un eclecticismo difuso ni como una aceptación tímida del movimiento obrero. Hoy, que se busca una nueva vía de socialismo capaz de alumbrar un hombre nuevo, ¿no aporta el personalismo dimensiones insospechadas a la causa común?

COMUNISMO, ANARQUIA, PERSONALISMO recoge el pensamiento de Mounier a lo largo de su vida socialista, aportando textos –por él mismo anucleados– que llegan hasta casi el momento de su muerte.

COMUNISMO, ANARQUIA, PERSONALISMO

Emmanuel MOUNIER



Emmanuel Mounier

COMUNISMO, ANARQUÍA, PERSONALISMO

Biblioteca Promoción del Pueblo

Título original: *Communisme, Anarchie et personnalisme.*

Edita ZERO, ZYX

Portada original de José Lorenzo Sánchez

Traducción de Carlos Díaz

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

INDICE DE CONTENIDO

PRÓLOGO

I: ANARQUIA Y PERSONALISMO

II: BREVE TRATADO SOBRE LA MÍTICA DE IZQUIERDA

III: DEBATE EN VOZ ALTA CON EL COMUNISMO

POSTFACIO A ANARQUÍA Y PERSONALISMO

EMMANUEL MOUNIER, PADRE DEL PERSONALISMO

PRÓLOGO

I

Decir de cualquier libro que viene a llenar una importante laguna puede ser un tópico muy socorrido, porque, en principio, todo libro viene a llenar la laguna que el mismo libro cubre en el momento de su publicación.

Otras veces, ni siquiera hay laguna; en el inmenso desierto, sólo se da el espejismo del prologuista, dedicado exclusivamente a vender como puede su propia mercancía, pregonada con grandes voces de autobombo.

¿Y si aprovechamos para decir que el libro “que tienes, lector, entre tus manos” es francamente importante? No hará efecto el truco: el lector se sabe de sobra esa musiquilla con que comienza cualquier NO-DO, y espera impaciente que las imágenes de presentación pasen para comenzar la película.

Hagas lo que hagas, mal. Y como ya estamos metidos en el desventurado prólogo, “contad si son catorce y está hecho”.

II

En verdad, necesitamos hablar. Para algunos de nosotros Manuel Mounier sigue siendo –si no el maestro intachable e insuperable– al menos el más profundo inspirador de nuestro itinerario existencial, el revulsivo frente a la impotencia. Para algunos de nosotros también, es Manuel Mounier una mente lúcida, un espíritu profético. El lector de Zero lo ha podido comprobar en la lectura de la selección de textos mounierianos que es *El compromiso de la acción*. Cuando los falsos profetas son tantos, cuando las posturas lucidas (que no lúcidas) son tan fáciles con una propaganda eficaz, cuando los deslumbramientos son tan fugaces como momentáneos, es preciso tener al menos la valentía de decir sí a quien no siempre está de moda.

III

Aunque hay libros sobre Mounier y libros de Mounier en el mercado español, no conocemos sus obras todas. Se trata de un pensador en vías de ser descubierto.

Los profesores de filosofía, y especialmente los universitarios (los u-n-i-v-e-r-s-i-t-a-r-i-o-s) suelen despreciar la calidad filosófica de Mounier. Le acusan de asistemátismo y de periodismo. Otros, como si lanzasen sobre él un grave anatema,

le tildan de político. Y puede que, desde la lógica propia de estos críticos, la cosa sea así. Desde una filosofía desvinculada de la realidad y de la sociedad, es fácil que se rechace la *política*; desde los sistemas importados de Alemania (aunque sean tan torpes como el krausismo) y de los seminarios escolásticos, incapaces de abrir brechas nuevas, es comprensible que se rechace el asistemátismo. Desde una postura aristocrática del saber, es comprensible que el «periodismo» se identifique con el cotilleo de las revistas de sociedad (no menos aristocráticas) y los cazaroticias sensibleros.

El pensamiento filosófico de Mounier, o mejor, su esquema abierto, se conoce poco y mal. Tiempo atrás publicamos nosotros un artículo titulado “Bases para unos fundamentos metafísicos del personalismo de Mounier” en que –sin intenciones de divulgación por una vez– se estudiaba la filosofía de Mounier, señalando el horizonte de sus posibilidades. Se nos dijo que... aquello era demasiado metafísico. Tupido velo y a otra cosa. En la actualidad preparamos en equipo un libro sobre la filosofía del personalismo. Ojalá que los oráculos se pronuncien.

IV

Sin embargo, ni siquiera eso se sabe de sus textos políticos. *COMUNISMO, ANARQUÍA, PERSONALISMO*, no fue redactado como obra o como libro. Formalmente considerado, consta de tres artículos de distinta fecha. *ANARQUÍA Y PERSONALISMO*

apareció en la revista *Esprit* en abril de 1937; el *BREVE TRATADO SOBRE LA MÍTICA DE IZQUIERDA* en marzo de 1938 y *DEBATE EN ALTA VOZ CON EL COMUNISMO* en 1946.

Tres artículos, pues, que irisan diez años de la vida de un hombre que sólo pudo escribir durante veinte: Mounier nace en 1905; comienza a escribir hacia 1929 y muere en 1950. Esta triada de artículos expresa, en consecuencia, el pensamiento político de los diez últimos años de vida de su autor. O de otro modo, la segunda mitad de su etapa de publicista.

Estos tres artículos tienen sobre el resto de los textos políticos de Mounier las siguientes ventajas:

- Son muy amplios cada uno de ellos.
- Pertenecen a épocas diversas.
- Estudian anarquismo y comunismo desde el personalismo.

Cuando ediciones du Seuil lanzó esta obra, sabía que tenía carácter de breviario del pensamiento político de Mounier, exento de los inconvenientes de toda selección de pequeños fragmentos de obras diversas y de los siempre discutibles criterios de la selección.

Si tenemos además en cuenta que Mounier no volvió a escribir sobre anarquismo nada más, que lo aquí incluido sobre comunismo es de su última etapa, y que en estas circunstancias la obra se ofrece como autónoma, entonces puede considerarse lo así recogido como expresión última y acabada del pensamiento político de Mounier. Que esto no es retórica se

comprenderá bien cuando otras editoriales publiquen en breve el resto de los textos políticos.

COMUNISMO, ANARQUIA, PERSONALISMO es libro muy complejo. Pensando escribir sobre él, hemos acabado rompiendo las notas tomadas, incapaces de extraer coherentemente la riqueza de su discurso. Frente a Mounier, la disección analítica no tiene mucho que hacer. Hay que contentarse con expresar algunos juicios al hilo de la lectura de los textos.

Imagino que mis amigos anarquistas sufrirán bastante leyendo estas líneas y a la vez su gozo será grande. Recurriendo a una metáfora casi erótica, diríamos que el anarquista tiene que repudiar a Mounier cuando más cerca de él estaba; cuando iba a recibir el «si», se ve bruscamente apartado por recia bofetada. El amor no se consuma, si bien la atracción permanece profunda y viva.

El año 1937 España está rota por la guerra civil. El anarquismo, hasta entonces inédito, reverdece sus laureles republicanos con inusitado vigor. Es un presente de la historia. La revista *Esprit* está atenta.

Pero sería conocer poco a Mounier pensar que su revista se mueve exclusivamente por oportunismos. La meditación de los clásicos anarquistas –Proudhon, Bakunin, Kropotkin– procede de tiempo atrás. Pedro José Proudhon había sido calificado ya de «el más lúcido pensador anarquista». Mounier no se libera de ese candoroso mal francés que es el chauvinismo: el francés Proudhon es a juicio del francés Mounier el anarquista mejor, es

decir, más francés. Por otra parte, Proudhon es el más flexible de los pensadores libertarios. En su calidad de pionero, tiene la vitalidad de los orígenes no disecados en sistema, las intuiciones frescas y el atractivo de lo primigenio. Sabemos que Proudhon no sufrió retractaciones o autocontradicciones, pero sí algunas vacilaciones, propias por lo demás de todo creador original. De ahí que caben sobre él interpretaciones diversas.

Este otro Proudhon que es Mounier, interpreta a su compatriota desde la nervatura más neurálgica, pero agudizando –para llevarlos al propio terreno– los lugares más discutibles. Al final, una tela de araña se ha tejido hábilmente y Proudhon cae en las redes. Bakunin niega todo Estado, luego no conviene. Pero en Proudhon cabría distinguir entre Estado–poderío (nefasto) y Estado–autoridad (respetable), luego conviene. Proudhon rechaza sólo la propiedad abusiva (vitanda), pero no la honrada (defendible), luego conviene frente a Kropotkin que niega indiscriminadamente toda propiedad privada. Kropotkin y Bakunin rechazan a Dios pero Proudhon le busca y Mounier también...

Invitamos al lector a que participe ya en este prólogo, y busque las discrepancias Mounier–Proudhon, una vez que Proudhon es manipulado por Mounier. No las encontrará. ¿Porque Mounier ha malinterpretado a Proudhon? Despues de haber leído a Proudhon y a Mounier, no sabemos qué contestar. También invitamos al lector a esta verificación.

Sea como fuere, y bajo el molde de Proudhon, cabe hablar de un anarcopersonalismo con plena propiedad. Hay a juicio de Mounier intimidades comunes a anarquismo y personalismo, y

correcciones necesarias que hacen inútil el «si» absoluto. El personalismo no se reduce al anarquismo, 1937.

VI

Cuando nuestros amigos comunistas leen a Mounier experimentan la misma desazón: *oui, mais non*. Alguien ha dicho que estas reservas continuas ante todo sistema son el producto de toda mentalidad pequeñoburguesa, el ansia de una pureza que no se da en la vida y que conduce a la inacción y al abstencionismo. Pero sería más sensato no hacer tan fáciles psicoanálisis de perra gorda y pensar que la realidad es compleja y las afirmaciones sin reservas merecen a su vez muchas reservas, pudiendo ser interpretadas de nuevo psicoanalíticamente como incapacidad analítica, venalidad, etc.

Ahora las circunstancias han cambiado. La historia parece haberse tragado al anarquismo. Francia se encuentra lejos de la paz en 1946 después de la Segunda Guerra Mundial y el Fascismo, de los regímenes «Vichy» del mundo entero. Han surgido las «manos tendidas», el diálogo por vez primera sociológicamente constatable entre marxismo y cristianismo, del que Mounier se erige en pionero frente al simplón progresismo. Rusia es una fortaleza o, con sus propias palabras, «un navío que salvará la deriva de nuestras esperanzas».

No quisiéramos tampoco ahora dar una imagen falsa de un Mounier arribista, uncido al carro de las circunstancias y sin

norte propio. En el Mounier de 1937 estaba en potencia el de 1946, como se puede ver por los textos del 37. Ante las nuevas circunstancias, no pudo ni quiso encerrarse en sistemas dados, y buscó permanecer fiel a sí mismo desde el acontecimiento diario, al que califica de «maestro interior».

Por esto, cuando Mounier anarquiza lo hace desde el marxismo, y cuando Mounier marxistiza lo hace desde el anarquismo. La tensión entre estas dos modalidades de lucha y de comprensión de la realidad nunca abandonó a Mounier. Podíamos decir que si el anarquismo es rechazado desde dentro, el marxismo es aceptado desde fuera. Pero no sería menos cierto que si el marxismo es rechazado desde dentro, el anarquismo es aceptado desde fuera. Por lo que la fórmula anarcopersonalismo sería susceptible de reformulación como marxo-personalismo o, en conjunto, síntesis difícil de las dos, –síntesis imposible– anarcomarxopersonalismo. Como no estamos jugando a trabar lenguas, ni es posible esa panacea donde la libertad se conjugue con la dictadura del proletariado, Mounier siempre estuvo buscando un imposible necesario, en torno al cual sigue girando la filosofía política y –sobre todo– el hombre.

¿Estamos autorizados a decir que emocionalmente y hasta vitalmente Mounier tendía al anarquismo, y que científica y sistemáticamente propendía al comunismo? Tal vez, pero no lo aseguraríamos con certeza. Pues esta afirmación implicaría otra: que el anarquismo no sea científico ni sistemático, y que el marxismo no sea vital y emocionalmente deseable. Es difícil deshacer el nudo de esta cuestión, y este prólogo no lo pretende.

VII

El «Postfacio» al artículo ANARQUÍA Y PERSONALISMO, diez años después de escrito éste muestra esta tensión irresuelta. Son demasiado grandes las exigencias del hombre para ser satisfechas unilateralmente. Esta apreciación no quisiera ser entendida como un «luego abstengámonos», sino todo lo contrario. Aún reconociendo la relatividad de nuestras perspectivas, es preciso adoptar una, si bien la del personalismo puede estar en la inflexión dialógica de varias perspectivas. Personalismo es simplemente filosofía en la encrucijada vivida en la calle, y desde el interior de un hombre que se da o se niega, pero no se rehuye.

VIII

Muchas veces hemos pensado qué haría, qué diría Mounier hoy. ¿Qué diría hoy Mounier de esa Rusia, antaño navío señero? ¿Y de esa China tan enigmática a nuestros ojos? ¿Y qué del mayo rojo parisino de 1968? ¿Y de las nuevas banderas negras ácratas? Nos lo hemos preguntado a nosotros, a nuestros amigos, a los directores actuales de *Esprit* como Doménach, a los camaradas de ayer como Jean Lacroix, a los pensadores personalistas como Maurice Nédoncelle. Su permanencia en la lucha es lo que creo habría también respondido Mounier.

IX

Todo movimiento, nos decía Teófilo Pérez Rey, debe tener una faz profética y un rostro orgánico. A toda obra le es necesaria la estrategia eficacista y el testimonio utópico. Nada es sin ese desequilibrio equilibrado que es la unicidad de futuro y de presente, de realismo y de futurismo. Mounier buscó ese equilibrio. Los sistemas aferrados al presente acaban en el pasado, lo mismo que los sistemas a la búsqueda de un futuro sin presente.

X

¿Seremos capaces?

Carlos Díaz

I. ANARQUÍA Y PERSONALISMO

EL MOVIMIENTO OBRERO EN LA ENCRUCIJADA

«Cuanto hemos dicho de la mayoría social de la clase obrera, escribíamos un día¹, nos lleva a concluir que una acción que deje a un lado a dicha clase, que no integre su madurez política, su experiencia fraterna, su audacia de miras, su capacidad de sacrificio, está hoy avocada al fracaso, e incluso a la esterilización progresiva².

¿Quiere esto decir que el personalismo debe proponerse el problema global de la conquista de la clase obrera? No: no se propone ni una acción de clase, ni una acción de masa. Pero buscando encontrar en el movimiento obrero, y especialmente en el movimiento obrero francés, viejas tradiciones personalistas que han tenido otros nombres y otras caras, tiene por misión propia *lograr la unión entre los valores espirituales desconsiderados a sus ojos por el uso que de ellos ha hecho el*

1 *Manifeste au Service du personnalisme*, p. 648.

2 Aparecido en *Esprit*, abril de 1937, y luego en el libro *Liberté sous conditions*, Seuil, 1946; luego, en el tomo I de las *Oeuvres*, pp. 653–725.

mundo del dinero, y las auténticas riquezas, espirituales también, conservadas en el alma popular más auténticamente que en ninguna otra parte.

Una doble columna debe adelantarse así contra la civilización desfalleciente.

Esta posición del problema es más difícil de lo que parece a primera vista. «*Estar con el pueblo*», esta exigencia de un don sin avaricia en una confianza total, no tolera pacientemente ser considerada una actitud cicatera con la miseria; por el contrario, nuestra crítica debe llegar al mismo corazón de las creencias populares más endurecidas, que no más profundas. Al rehusar la llamada de tal política, la ortodoxia de tal doctrina, herimos directamente a hombres simples y sanos que creen medir nuestra sinceridad por el asentimiento o el rechazo que reciben semejantes llamadas y ortodoxias. Y así, ¿cómo hacerles comprender que nos movemos por respeto a su porvenir y por desconfianza de nosotros mismos, procurando encontrar a tientas, con su experiencia más que con sus fórmulas, su verdadero destino, que desborda y tal vez contradice esta ortodoxia peligrosa en que ellos piensan expresarle, o que desborda y contradice a estos hombres que parasitan su revolución?

El mejor medio para convencerles y para asegurarnos, a través de estas separaciones provisionales, una auténtica comunión con la voluntad profunda del pueblo, es salir a la vez del plano polémico y del plano político, es decir, en el bajo sentido de las palabras, del plano en que las doctrinas embrollan y del plano en que los principios cambalachean.

Precisemos aún. Hay una manera de presentar el personalismo como una máquina armada que hace fuego con todas sus piezas, método útil para desmantelar los sistemas y destruir las artimañas de los intelectuales, pero que no servirá jamás a aquellos que queremos ayudar a que se liberen. Hay una segunda táctica, no exclusiva de la primera, que afecta a otros puntos y a otros hombres –táctica de inmanencia, hubieran dicho nuestros padres– que quisiéramos inaugurar aquí, en lo concerniente a los problemas obreros. A estos hombres oscuros que, desde las primeras Uniones de oficios, de las Tres gloriosas a la Comuna, de la rue Transnonain al Mur des Federés, de la fortaleza Pedro y Pablo, hasta los suburbios de Viena y de Madrid, forman –inseparablemente de la muerte– un largo destino de hombres abandonados, despreciados, acorralados, no tenemos el derecho, encerrados en no sé qué serenidad burguesa o pedante, de identificarles con sistemas. El sistema mismo que estos hombres han adoptado como el primer clavo ardiendo, único alimento espiritual que se les ofrecía y que halló eco en su vida diaria, única realidad que se presentaba así de golpe con la seducción de una cultura global y para ellos viva, no lo han adoptado como un intelectual adopta ideas, por puros motivos racionales. De entrada, estos sistemas nacen un poco –y a veces mucho– de su vida y de su sangre: los intelectuales que los han formado vivían sus luchas, compartían sus destinos. No le falta al pueblo, decía Proudhon, más que la palabra. Quienes han hablado por él han añadido muchas pretensiones escolares o políticas al pensamiento inexpresado que ellos tenían el deber de traducir: el pueblo no se hubiese, empero, reconocido en sus discursos, si estos traductores no hubiesen captado algunas de sus aspiraciones más profundas bajo un fárrago de filosofía burguesa. Apenas nacidas, y nacidas

parcialmente de él, estas doctrinas han vuelto de nuevo al pueblo por las vías menos racionales. Han vuelto, tras una corta carrera en el pensamiento discursivo, mezcladas con la carne de sus sufrimientos, de sus instintos, de sus esperanzas. Si pudiésemos penetrar, bajo la fe marxista, en el corazón mismo de las conciencias de esos millones de hombres oscuros a los que dicha fe anima, encontraríamos sin duda mucha fe, mucha más que en los más virulentos polemistas burgueses, y muy poco de marxismo, en el sentido de estas certezas y de estos errores propiamente diseñados, rigurosamente encadenados, que tienen por oficio pensadores, polemistas o teólogos.

Quisiéramos dedicarnos aquí, bajo el ejemplo de las doctrinas anarquistas, a desgajar estas intenciones profundas y esta subestructura humana de las doctrinas. Pensamos mostrar que nada repugna más a una conciliación, a una cierta falta de seriedad intelectual, que este deseo de perseguir la verdad y su rigor no sólo en la relación de las ideas entre sí, sino en las relaciones de las ideas respecto a los hombres. No trataremos de mostrar que el movimiento obrero es personalista pese a sí mismo: renovar la polémica, cambiar la negativa en confusión, todo ello sería táctica idealista, juego irrisorio con corrientes etéreas de ideas y fantasmas de compromisos. No. Nosotros buscaremos, bajo la incertidumbre de las palabras, la solidez de las significaciones; a veces, encontraremos errores más graves que sus fórmulas, hombres más audaces y pavorosos que sus palabras; frecuentemente también, en un lenguaje completamente distinto al nuestro, reconoceremos presentimientos profesos, aproximaciones emocionantes de la verdad humana que buscamos elucidar. No tengamos entonces un triunfo demasiado inmodesto: «El pueblo, en lo que toca a la

Justicia, decía justamente Proudhon, no es, para hablar propiamente, un discípulo y menos aún un neófito. La idea está en él; la única iniciación que reclama, como antaño la plebe romana, es la de las fórmulas. Que tenga fe en sí mismo es cuanto le pedimos; luego, que tome conciencia de los hechos y de las leyes: nuestro ministerio no va más allá. Somos los monitores del pueblo, no sus iniciadores»³. Tal vez haya en estas líneas demasiada confianza mesiánica en el pensamiento espontáneo de las masas. Pero conservemos de ellas la esencia de su humildad. Si seguimos labrando este pensamiento obrero, el nuestro no cambiará los pilares eternos de todo pensamiento, pero se habrá abierto un camino a través del duro muro de separación de las palabras, que encierra a las clases más sólidamente que los intereses, y con ellas al espíritu, que nada tiene que hacer en estas prisiones. A falta de este trabajo, nuestras más profundas reflexiones seguirán siendo, para millones de hombres, visitantes endomingados venidos de ciudades extranjeras cuyos pensamientos ocultos no se conocen.

Menos que ningún otro, mucho menos en todo caso que el pensamiento marxista, el pensamiento anarquista puede ser separado de los hombres que lo han vivido, de las intenciones encontradas o despertadas en el interés popular. Respecto a la literatura anarquista, la literatura marxista media, incluso la de Marx, destaca por su carácter implacable, un poco pesadamente científica, hosca en el ataque, áspera en la defensa, más fanática que ferviente. Nacida en la tierra rica del pedantismo científico y de la Universidad alemana, parece haber quedado en bloque

3 De la *Justice... Oeuvres complétes*, Riviére, I, 227. Señalaremos en adelante con OE toda referencia a esta edición de Proudhon.

extraña a la sensibilidad del siglo XIX, que ha impregnado tan profundamente el movimiento obrero occidental y, en el otro extremo de Europa, a los círculos de conspiradores rusos. Un olor de biblioteca desciende con ella sobre las masas obreras; aleja de sus libros y de sus panfletos el gran aire de las barricadas en que flotaban, entre el olor un poco enfático de la pólvora, las canciones y la alegría de las calles, no se sabe qué esperanza intacta; rechaza el estilo sublime, la imprecación, la patética que un Proudhon heredaba de las grandes Convenciones; repele también a toda una literatura obrera espontánea y sin direcciones ni informes ni peticiones, largo quejido viril que se consolidó desde los obreros cartistas hasta Varlin: «Dejadme ahora hablar de mí mismo, no para ganar vuestra atención, sino para demostraros que no hablo según el «se dice», sino según mis propios sufrimientos. Por esto debe perdonárseme todo calor en la expresión que pudiera parecer llamada a la violencia. Mi padre político, que vivía conmigo...». He aquí el estilo de un tejedor cartista en 1839⁴. En Proudhon, en Kropotkin, más de una vez se encontrará este acento despojado, esta gracia profunda que en Francia surgió en las jornadas revolucionarias más sombrías del siglo último, del que las gestas del marxismo están tan desprovistas⁵. No hay, por otra parte, uno solo de los escritores anarquistas que no sea un hombre de pasión y de aventura: Proudhon, Diderot más varonil que el autor de *Paradoxe*, que da un acento romano a la elocuencia romántica y dispone su desorden como ejércitos; Bakunin, que en sus delirios de adolescente mezcla el mesianismo obrero con el

4 Citado por E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*. A. Colín, 1, 36.

5 Releyendo estas líneas diez años después, encontramos en ellas ciertamente todavía mucho de verdad psicológica, pero también mucho de injusticia, por esa madurez lúcida y metódica que el marxismo ha dado al movimiento obrero.

mesianismo ruso, sueña con el Santo Imperio proletario paneslavo, corre Europa con una antorcha en la mano, pasa ocho años en las mazmorras del zar, le dirige esa extraña *Confesión* de mujik arrepentido, cuyo secreto sólo se descubrirá, tal vez, en los últimos días de su vida, se evade, mete «el diablo en el cuerpo» a los minuciosos relojeros del Jura, traba con Marx un gigantesco combate singular y sombrío, es herido de muerte, decepcionado, perseguido en su agonía por pequeñas historias de propietarios descontentos; Kropotkin, el príncipe de alto linaje que desde la escuela de pajes y desde el entorno inmediato del emperador llega a la Revolución por Siberia, las exploraciones árticas y la teoría de los plegamientos montañosos; Elíseo Reclus, el dulce geógrafo bohemio y evangélico. En fin, en un registro completamente distinto, entre los tonos modestos, un hombre como James Guillaume, cuya admirable historia de la primera Internacional⁶ es una obra maestra de probidad, de serenidad familiar; sería preciso ir hasta los escritos íntimos de Rosa Luxemburg para volver a encontrar en la literatura revolucionaria parecido frescor honesto, parecida ausencia de resentimiento hasta en la revolución.

Si la gran literatura anarquista está marcada por un carácter tan directamente popular, es que sin duda forma parte de un cierto sentido del hombre que el marxismo ha recogido a veces, pero que más frecuentemente lo ha hecho por vías indirectas, y sobre todo por los enredos de una ciencia pequeñoburguesa en

6 James Guillaume, *Histoire de l'Internationale, Documents et souvenirs* (1864–1878), 4 vol. París, 1907.

extremo, que desde hacía cien años se construía fuera del hombre. Sus autores, lo veremos, han sorbonizado⁷ muy frecuentemente para asentar su doctrina. No nos llamemos a engaño. Intelectuales o proletarios, han cedido a la soberbia de la ciencia positiva en 1870, como el intelectual y el obrero ruso, cincuenta años más tarde, se han embriagado con la soberbia de la máquina. Pero el impulso es otro y más profundo, más religioso que científico. Es sobre otro plano distinto al de las ideas puras sobre el que deberemos elucidar, antes de enfrentarla a la nuestra, la intención fundamental de su actitud de vida.

1. ANARQUÍA Y ANARQUISMO

Algunas precisiones y evocaciones de historia

Anarquía no debe generar confusión. A primera vista, la palabra evoca tres ideas: individualismo, negación total, desorden. Las polémicas han pesado en estas asociaciones. Pero traducen muy infielmente la faz común del pensamiento anarquizante tal y como anima todos los comienzos y una viva tradición del movimiento obrero.

7 Sorbonizar viene de Sorbona, célebre Universidad de París, con lo que identifica de algún modo Mounier Universidad y marxismo, frente a la equiparación pueblo-anarquismo. (N. del T.)

Contrariamente a la idea extendida, como precisamos más lejos, el anarquismo obrero no es una exaltación del individuo, repugna incluso el individualismo.

Sería completamente superfluo evocar aquí el solipsismo nietzscheano de Stirner si no es precisamente para recordar que no ha mordido un instante en la tradición obrera. La razón de ello es simple: la miseria, el desdibujamiento social dan a quienes mantienen como menores una psicología completamente distinta a la de un hombre «Único» y poderoso; por el contrario, un sentimiento deprimente de impersonalidad y de decadencia. En cuanto a un cierto anarquismo Intelectual que se comunica con la revolución mundial en los desarapados de Montparnasse, el mundo obrero ha demostrado desde hace mucho su indiferencia a estos jóvenes burgueses desafectados.

Tras la infusión al anarquismo europeo del nihilismo ruso y el redescubrimiento, con Tolstoi, de las viejas utopías campestres, hemos podido ver acrecentar de volumen, uno junto al otro, a un anarquismo idílico y a un anarquismo frenético, ambos menos excéntricos que el egoísmo stirneriano (piénsese en la ola de falansterios de toda ralea y en la de atentados), pero aún con todo todavía muy exteriores –al menos en Francia– al alma popular, incapaces de echar raíces perdurables.

«Un hombre de espíritu, escribe Plechanov del primero⁸, ha dicho que la profesión de fe de los anarquistas se reduce a estos dos artículos de una ley fantástica:

- 1.º No hay nada.
- 2.º Nadie está encargado de la ejecución del artículo precedente.

No siendo esto exacto, los anarquistas dicen:

- 1.º Hay todo.
- 2.º Nadie está forzado a pensar en lo que hubiere.» No hay nada más que decir del primero de estos dos anarquismos, a no ser que Plechanov comprometía allí Injustamente a todo el movimiento obrero no marxista de su época.

El segundo, sacado de los fondos del alma rusa, ha hecho su breviario del *Catecismo de un revolucionario* de Netchaev (falsamente atribuido a Bakunin): «El revolucionario en la profundidad de su ser, no solamente en palabras, sino de hecho, ha roto todo lazo con el orden civil y con el mundo civilizado todo entero, con las leyes, las conveniencias, con la moralidad y las convenciones generalmente reconocidas en este mundo. Es el enemigo implacable de ellas, y si continúa viviendo en *Anarchie et socialisme*, p. 52. este mundo no es más que para destruirlas más seguramente... Rígido para sí mismo, debe serlo igualmente para los otros. Todos los sentimientos de afecto, los sentimientos relajadores de parentesco, amistad, amor, reconocimiento, deben ser sofocados en él por la pasión única y fría de la obra revolucionaria. No existe para él más que un solo gozo, una sola consolación, un poder y una satisfacción: el éxito de la revolución.

Noche y día debe tener un solo pensamiento, un solo fin: la destrucción implacable. Persiguiendo este fin fríamente y sin dilaciones, debe estar presto a perecer él mismo y a hacer perecer por sus propias manos a todos quienes impiden alcanzar este fin».

El áspero soplo de muerte que atraviesa estas líneas heló durante mucho tiempo los huesos del burgués francés. Dios no ha querido que él adquiriese algún pavor de la nada, de su nada, y por ahí el gusto del Infinito. Por el contrario, estas proclamaciones de espanto no han desencadenado más que miedos de comerciantes, y la nada no ha hecho finalmente fortuna más que en un pequeño cabaret de Montmartre.

No queremos decir que esta provocación por la nada, esta agresividad apasionada contra Dios y contra todo lo que queda en cada hombre de amor cristiano, sea el postulado último de toda actitud anarquista consecuente. Sería muy inhábil para espiritualistas, tratar de defenderla. Este absoluto desafío, tan lamentablemente ausente de cierto socialismo científico y pequeñoburgués, eleva la anarquía a lo sublime y apunta siempre únicamente a cuanto cree avistar, si bien es cierto que una cierta manera de negar a Dios y al mundo puede no ser más que una conciencia trágica de su llamada. Pero estos abismos en las fronteras del anarquismo no son frecuentación cotidiana de las masas, ni incluso de los pensadores que han tratado de extraer un cierto espíritu anarquizante en el seno del mundo obrero⁹. Los anarquistas insisten, por el contrario, después de Proudhon, sobre el carácter *positivo* de la idea anarquista. No es

9 «Una exageración extravagante de nuestros principios», dijo Kropotkin del movimiento nihilista ruso (*Autour d'une vie*, p. 413).

culpa nuestra, se lamentan, si no disponemos más que de un término negativo para decir lo que queremos decir. Se sabe que Proudhon, durante algún tiempo, para neutralizar el efecto deplorable de la palabra, ponía un guión entre *an* y *arquía*, hasta que debido a la mala fe de sus adversarios renunció a ello, «para no dar preocupaciones inútiles a los correctores de pruebas, ni lecciones de griego a mis lectores». Sus sucesores evitaron durante mucho tiempo emplear la fórmula peligrosa y hablaron de colectivismo, federalismo, luego de comunismo libertario, partido antiautoritario o antiestatista (nótese bien la intención poco «individualista» de estas denominaciones). Pero la polémica acabó por imponer la palabra anarquismo.

Para reencontrar, del pensamiento anarquista, lo que ha germinado y enraizado en la historia, deberemos, pues, olvidar las imágenes que se ofrecen comúnmente a la opinión cuando esa palabra se pronuncia. No iremos a buscarla entre algunos cenáculos provocadores o entre desgraciados fuera de la ley, menos aún en esas bajas corrientes que, tras Armand y Sébastien Faure, no han retenido de la anarquía más que una exasperación tan pueril como mórbida de la sexualidad. Todas estas extravagancias provienen de la patología y es malgastar seriedad emplearse en discutirlas. Epígonos de la extrema miseria, de organismos ruinosos, incluso de la descomposición burguesa, no han recibido jamás la sanción de la sabiduría popular. Por otra parte, la lectura de los grandes clásicos del anarquismo (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Guillaume) impresiona. Su tono es completamente extraño a la tragedia pintoresca de este tumulto decadente, que ha fijado en la conciencia del gran público los rasgos de la anarquía. Mucho más importante que estos remolinos es la tradición fecundada

en plena tierra obrera por la idea anarquista que, como veremos, despojada de sus aberraciones, presenta más de un parentesco con la idea personalista. Sus teóricos tienen conciencia de esta fecundación: Kropotkin cree que sólo el buen sentido de los relojeros jurasianos le ha evitado los peligros de la utopía. La anarquía de Epinal parece hoy bien muerta. Muerta en la acción, muerta en la doctrina. Sin embargo, una cierta corriente anarquista que ha madurado en la experiencia obrera, sigue viva en el mundo entero. Adormecida después de un cierto número de años, se encabrita cuando se siente provocada. No dudaría yo en decir que, para nosotros, personalistas, es el anarquismo una de las esperanzas sobre la que nos colocamos para el porvenir y el desarrollo del movimiento obrero. Él ha formado e inspirado todavía lo mejor del espíritu sindical, la oposición al Imperialismo obrero y al fascismo proletario, y es el más apto para recibir, o mejor, para descubrir por sí mismo, la Idea personalista. Se ve el interés primordial que nos empuja hoy a tomar nuestra referencia con toda claridad a sus doctrinas y, si se quieren entender estas fórmulas con un sentido de igualdad fraterna, a mostrarle los callejones sin salida en que se pierde, los caminos en donde se liberará.

1866. La protesta anarquista de Godwin ante la Convención parece tan olvidada como el empuje comunista de Babeuf, abortado como ella. Pero Proudhon está muy vivo, mientras que el communalismo de Fourier hace contrapeso al comunismo autoritario de Cabet. Proudhon y Fourier están sostenidos por una tradición obrera de organización espontánea que se remonta a las primeras Trade Unions inglesas, al espíritu de Robert Owen: la organización obrera ha nacido verdaderamente por acrecentamiento, no por organigrama y sistema. Guardará

durante mucho tiempo el espíritu de sus orígenes. En un encuentro en Londres entre mutualistas prouthonianos franceses y tradeunionistas ingleses acaba de nacer la primera Asociación internacional de trabajadores. Marx y Engels están entre bastidores. Su papel en la constitución de esta primera Internacional; la energía que dispensan para asegurar sus primeros pasos, no ofrece duda¹⁰: Bakunin les ha rendido homenaje público. Pero su devoción no es simple. Doctrinarios, su pasión no va directamente a los hombres y a su miseria; atraviesa su sistema y frecuentemente se entretiene en él¹¹. Todo ideólogo (en este sentido) es un autoritario: «Tenemos la ciencia absoluta de la historia. Forzaremos, pues, a los hombres, de buen o mal grado, en la historia tal como nosotros la concebimos». Y tienen la conciencia tranquila después que, en su sistema, es la historia quien fuerza a los hombres, y no su propia fantasía. El absolutismo, en fin, entraña infaliblemente el aparato policiaco; intrigas, trucajes de textos, agentes secretos, infiltraciones, chivatazos, las tácticas de los Congresos están ya a punto.

Marx quiere ampararse en el Consejo general de la Internacional y, por él, imponer sus directrices al conjunto del movimiento. La resistencia se organiza en esta misma Suiza francesa en que se han desarrollado los primeros Congresos¹².

10 Nota para apresurados: *El Manifiesto Comunista* es de 1848. La Primera Internacional se funda en 1862, catorce años después...

11 «Ni las cuestiones políticas, ni el movimiento obrero, ni el interés de la Revolución, nada ocurre jamás para Marx más que después de la preocupación por su propia persona.» Otto Ruhle, Karl Marx, p. 321.

12 Léase el relato vivo de toda esta historia de los comienzos de la Internacional en los cuatro bellos volúmenes de Guillaume arriba citados. El Consejo general examina esto desde su punto de vista en la circular privada sobre *Las pretendidas*

Los «personalistas» del movimiento obrero de entonces fundan la Alianza de la Democracia socialista, que solicita su adhesión a la Internacional sin conseguirlo. Proponen ellos mismos renunciar a su carácter internacional manteniendo sus secciones con su espíritu y su programa propio. El Consejo general acepta.

Pero viene la guerra de 1870. No se ponderará nunca bastante la influencia que tuvo la victoria de Alemania sobre los destinos del movimiento obrero. Georges Sorel veía la primera causa del imperialismo proletario en el largo hábito de sumisión y autoritarismo que las guerras del Imperio incorporaran al pueblo francés¹³. La victoria de 1871 aseguró más firmemente sobre la Europa real la hegemonía del marxismo autoritario que la del militarismo prusiano sobre la Europa aparente. Desde el primer mes de guerra, en 1879, Marx escribe al Comité Brunswick–Wolfenbüttel: «Esta guerra ha transferido el centro del movimiento obrero de Francia a Alemania». En el manifiesto (de su propia mano) enviado el 9 de septiembre a todos los miembros de la Internacional, reprocha a los obreros franceses «dejarse llevar por los recuerdos de 1792», confundir defensa nacional y revolución. Al fin del mismo mes, habiendo asistido en efecto al desencanto del alzamiento revolucionario de Lyon, Bakunin escribe a su amigo Palix estas líneas proféticas, si se tiene en cuenta lo que llegaría a ser el socialismo nacional alemán después de 1930: «Comienzo a pensar ahora qué ha sido de Francia.... Llegará a ser un virreinato de Alemania. *En lugar de su socialismo, vivo y real, tendremos el socialismo doctrinario*

escisiones de la Internacional, publicada en Genéve, 1872, y, de la mano de Marx, también el folleto sobre la *Alianza de la Democracia socialista*, Londres–Hambourg, 1873. Son dos monumentos de huraña polémica.

13 Prefacio a Pelloutier, *Histoire des bourses du travail*.

de los alemanes, quienes ya no dirán sino lo que las bayonetas prusianas les permitan decir. La inteligencia burocrática y militar de Prusia, unida al knut¹⁴ del zar de San Petersburgo, van a asegurar la tranquilidad y el orden público, al menos durante cincuenta años, sobre todo el continente de Europa. Adiós libertad, adiós socialismo, adiós a la justicia para el pueblo y al triunfo de la humanidad». Bakunin había elegido para título de su principal obra «El imperio knuto-germánico». Un año más tarde, André Léo constatará que son los alemanes quienes, en la Internacional, invaden los Consejos y hacen la falsa unidad, la centralización despótica, mientras que los latinos resisten. «¿Reina Bismarck en el Consejo de Londres?», se pregunta (el Consejo general estaba entonces en Londres). Y añade: «Al mismo tiempo que Guillermo I se hacía emperador, Karl Marx se consagraba pontífice de la Asociación internacional». Ciertamente, fuerzas históricas más poderosas que las conspiraciones de los hombres actuaban en todo ello. Guillaume¹⁵ ha visto muy bien que en Francia el centralismo había pasado de moda, mientras que los socialistas alemanes, en una Alemania todavía afectada por el feudalismo, aspiraban a un Estado fuertemente centralizado como a una liberación. La Alemania revolucionaria, escribía en el *Bulletin de la Fédération*, tiene su crisis jacobina: «Nuestras ideas están separadas de las suyas por un siglo casi entero». Singular lucidez, que distinguía en el socialismo alemán naciente la impulsión, y hasta es preciso decir la necesidad histórica, que cincuenta años más tarde le precipitaría al Estado nacional-socialista, como le hubiese

14 Knut es una especie de látigo usado en Rusia, sinónimo para Bakunin de autoritarismo. El látigo es, pues, lo común a Rusia y Alemania. (N. del T.)

15 En cuya obra (II, 89, 98, 100, 219, 302, 313; III, 76, 279) se encontrarán todas las referencias citadas.

precipitado a un cesarismo proletario, si Versalles no hubiese pesado contra la Internacional en la balanza de la historia.

Inmediatamente después de 1870, el combate trabado hasta allí se precipita. La Federación de la Suiza francesa se rompe en dos: los autoritarios –los del Templo Único– y los antiautoritarios. Desautorizados por el Consejo general, estos últimos crean en noviembre de 1871 la famosa *Fédération Jurassienne* que pronto polarizará a su alrededor durante algún tiempo a toda la Internacional. Acusan ante todos los internacionalistas la política autoritaria del Consejo general, que trata de diferir los Congresos para mantener su poder. Marx dicta al Consejo sus respuestas, sus panfletos contra la Federación rebelde. Siente a la Internacional escapársele de las manos: España e Italia se solidarizan con los suizos. Reconoce que la anarquía, en cuanto resistencia a toda opresión, es la inspiración central del movimiento obrero, pero finge creer que los jurasianos rechazan toda organización. Tras algún tiempo, Bakunin, entre sus amigos suizos, ha entrado en el juego. El combate pasa a ser un combate singular: Marx no tiene ante sí solamente rebeldes, sino un contrincante directo, una cabeza sin duda menos sólida que la suya, pero una combatividad a toda prueba y una potencia profética. Desde entonces patalea contra la «sección rusa» de Ginebra, no teme deshonrar a Bakunin presentándole como un agente del zar. La Federación jurasiana, cansada de las intrigas, provoca un combate al descubierto proponiendo al Congreso de la Internacional en La Haya, en 1872, «la abolición del Consejo general y la supresión de toda autoridad en la Internacional». Marx se asegura en el Congreso una mayoría artificial, acusa a los federalistas, sin creer una palabra, de constitución de Liga secreta, hace expulsar

a Bakunin y Guillaume. Feliz raza de hombres libres: Guillaume, saliendo del Congreso, desciende a las calles a respirar la alegría de ser honrado, se para a mirar a las sirvientas holandesas que lavan las fachadas, degusta el «pescado ahumado, con un vaso de cerveza llana y sosa que beben los obreros del país», y por la tarde, en una de esas salas de madera, opulentas y sombrías, en que se reúnen las guildas locales, las víctimas del ostracismo pueden, con una calma seguridad y una fraternidad de pequeño arrabal, maravillarse con las melopeas de los camaradas rusos y calentarse con las seguidillas de los españoles, mientras que en alguna parte los comités mayoritarios cuentan las ventajas habidas y preparan nuevas maniobras.

Apenas vueltos de La Haya, los jurasianos se reúnen en Congreso en Saint-Imier. Niegan a la mayoría de un Congreso el derecho a imponer, en ningún caso, su voluntad a la minoría. Deciden tener relaciones permanentes con todas las Federaciones minoritarias. El Consejo general envía un ultimátum de cuarenta días a los Congresistas de Saint-Imier para someterse. Pero durante este tiempo Bélgica, España e Inglaterra engrosan el campo de los rebeldes. En enero de 1873, el Consejo general pronuncia la suspensión de la Federación jurasiana; después Marx, encontrando insuficiente esta medida, expulsa a todas las Federaciones rebeldes, a las cuales se han unido otras: Holanda, Estados Unidos, Italia. ¡Jules Guesde mismo va a decirse anticentralista! Las Federaciones antiautoritarias han llegado a ser tan numerosas, que en su Congreso anual, en 1873, la Federación jurasiana puede declarar que el único congreso válido de la Internacional será el convocado por las Federaciones reunidas, y no por el Consejo general. Este, sin embargo, convoca un Congreso en Ginebra en

septiembre de 1873. Las Federaciones autónomas deciden tener, en el mismo sitio, un Congreso separado bajo el nombre de «Sexto Congreso general de la Internacional». El Congreso federalista reconoce como único vínculo entre los trabajadores su solidaridad económica, quedando cada federación libre para seguir la política de su elección. Vota la abolición del Consejo general y propone nuevos estatutos para la Internacional. El Congreso centralista no reúne, pese a no reparar en gastos, más que nueve delegados, y se ve desautorizado por el mismo secretario de la Internacional.

La victoria de la tendencia antiautoritaria parece desde entonces lograda. En el VII Congreso, en Bruselas, en 1874, la mayoría está fácilmente contra el Estado obrero y centralizador. El movimiento obrero guarda todavía, más allá del 1871, la impulsión de sus orígenes. Pero la victoria alemana comienza a jugar. A los antiautoritarios, después de que la reacción versallesca ha excluido provisionalmente al movimiento obrero francés de la carta de la Internacional, les falta la acogida de un gran país. Bien pronto va a faltarles también un gran animador, Bakunin, que herido de muerte desaparecía en 1877. La primera Internacional muere entre las manos de Marx. La segunda y la tercera le darán su revancha. Salvo en España, en que sigue estando viva y constructiva, la corriente «anarquista» es poco a poco rechazada de la socialdemocracia. Esta, cada vez más parlamentaria, esclerotiza al movimiento obrero y le conduce a la muerte en el sumioso aparato de las grandes masas nacionales y estatistas. El fermento anarquista se refugia en la efervescencia de base y en el núcleo de resistencia que el sindicalismo opone al estatismo político. Cuatro años de guerra habían de arrebatar una vez más a los pueblos el gusto de la

libertad. No es asombroso que agotados, vacíos de todo resorte por una militarización de los espíritus sin precedente, se hayan lanzado en su mayoría hacia el sentido en que la socialdemocracia les empujaba tras largos años: centralismo, estatismo, nacionalismo y dictadura. Alemania, Italia o la URSS desde este punto de vista han seguido la misma línea de historia, por fundamentales que sean por otra parte sus diferencias: su historia ha estado dirigida por las consecuencias y la preparación de la guerra.

El problema que se nos plantea queda ya vivamente aclarado por este bosquejo histórico. Es angustioso: ¿En los países que aún resisten, continuarán los movimientos obreros confundiendo ciegamente el destino del proletariado con un imperialismo que, incluso dirigido por hombres salidos de sus filas, no será más que una nueva forma de opresión, la más cruel sin duda? ¿Van a arrojarse, por una reacción insuficientemente elaborada, hacia un anarquismo primitivo y un revolucionarismo exasperado, rechazando la madurez política indiscutible que les ha dado la aportación marxista y la táctica comunista, sean cuales fueren las reservas que pudiéramos ponerles? Ya es tiempo de que el movimiento obrero, especialmente en Francia, en que semejante empuje de libertad viene de su pasado, tome conciencia de sus enemigos de dentro. Si nuestras fórmulas le parecen aún un poco extrañas, estas páginas son para recordarle que puede hallar en su tradición misma los alicientes para su restablecimiento. ¿Aprovechará la clase obrera este momento frágil de la historia para comprender que ciertos espíritus liberales, ciertos cristianos de los que se consideraba adversaria por instinto, le aportan una fraternidad más desinteresada que

hombres cuyo gusto por el poder es el resorte principal? Al menos haremos lo posible para que esta toma de conciencia perfore los prejuicios y despierte tradiciones adormecidas.

Veamos las posiciones que un personalismo obrero podría asegurarse en estas antiguas tradiciones, y qué romanticismo, tan peligroso como pueril, debe eliminar de ellas.

2. AUTORIDAD Y PODER

Dos textos nos definirán bien lo que por tales palabras entendían los teóricos de la anarquía *positiva*.

Uno, de Bakunin, expresando lo que rechaza: «En una palabra, negamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, patentada, oficial y legal, incluso salida del sufragio universal, convencidos de que no podría sino redundar en provecho de una minoría dominante y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría esclavizada. He ahí en qué sentido somos anarquistas»¹⁶.

El otro, de Kropotkin, sobre lo que desea: «Nos representamos una sociedad en que las relaciones entre miembros estén reguladas no ya por leyes, herencia de un pasado de opresión y de barbarie, no ya por autoridades cualesquiera por muy elegidas que fueren o tuvieran su poder por derecho de

16 *Dieu et l'État, Oeuvres complètes*, Stock, I, 34. Las referencias de Bakunin se citan todas por esta edición que designaremos por el signo B.

herencia, sino por compromisos mutuos, libremente consentidos y siempre revocables, así como por costumbres y usos también libremente aceptados. Estas costumbres, sin embargo, no deben ser petrificadas y cristalizadas por la ley o por la superstición, sino que deben estar en desarrollo continuo, ajustándose a las necesidades nuevas, al progreso del saber y de los inventos, y a los desarrollos de un ideal social cada vez más racional y cada vez más elevado.

Así, nada de autoridad que imponga a los otros su voluntad. Nada de gobierno del hombre por el hombre. Nada de inmovilidad de la vida: una evolución continua, ya más rápida, ya lenta, como en las leyes de la Naturaleza. Libertad de acción para el individuo en orden al desarrollo de sus capacidades naturales, de su *individualidad*, de cuanto pueda tener de original, de personal. Dicho de otro modo, nada de acciones *impuestas* al individuo bajo amenaza de castigo social, cualquiera que sea, o de una pena sobrenatural, mística: la sociedad no pide al individuo nada que no haya éste consentido libremente en el momento mismo en que quiera realizarlo. Junto a esto, igualdad completa de todos para todos»¹⁷.

Sin disminuir el rigor y la novedad de estas reivindicaciones, Proudhon había de subrayar que «la anarquía figura en más de tres cuartas partes en la constitución de la sociedad, pues bajo este nombre deben comprenderse todos los hechos que emanen exclusivamente de la iniciativa individual»¹⁸.

El punto crítico del pensamiento anarquista es, pues, su

17 *La Science moderne et l'Anarchie*, Stock, p. 55.

18 *Le Principe fédératif*, Dentu, 3 p., c. III.

ataque a la *autoridad o al poder*. Nótese que identifica estas dos nociones: «La autoridad es el gobierno en su principio, y el gobierno es la Autoridad en ejercicio»¹⁹. De este nudo está suspendida toda la crítica anarquizante.

REVOLUCIONES

No nos detendremos en las diferencias psicológicas, con frecuencia profundas, por donde los temperamentos nacionales diversifican el ataque. Esta mezcla de paroxismo fanático y ternura, que da un alma tan ardiente al anarquismo español, es distinta de la pasión masiva de poder y de aislamiento que tiene la revolución alemana, distinta también del anarquismo rebelde, un poco de niño bueno y otro poco de bohemio, de los franceses, y de la fría determinación del nihilismo ruso. Uno es fuego, otra fuerza, otro remolino, otro nada para unos ojos claros. Sería preciso dibujar separadamente la psicología de este anarquismo que hace explosiones tras de una esclavitud demasiado larga o demasiado visible (y que se alimenta sobre todo de resentimiento de anarquismo solemne y metafísico) del que es fiebre de vida, inestabilidad ansiosa, y del que tiene sin duda las viejas complicidades de raza y de religión en los países de Occidente, que no sabría yo definir mejor que como un sentido poético de la liberalidad del mundo, el cual lleva al Quijote a liberar un montón de prisioneros porque se les conduce a donde ellos no quieren ir, y fermenta generoso,

19 *Idee générale de la Révolution*, OE, p. 181.

guasón, astuto y desenfadado en el bajo pueblo francés allí donde aún existe vivo y revoltoso.

Pero lo pintoresco nos llevaría muy pronto fuera de lo esencial. Más que a esto, pues, nos dedicaremos a captar, bajo estos arabescos de la vida, la corriente metafísica central que les religa finalmente a una misma actitud ante el destino del hombre.

«Metafísica» puede parecer un poco fuerte. Los polemistas de la anarquía son frecuentemente menos filósofos de lo que se pavonean, y hacen en todo caso muy mala filosofía. Y sin embargo, al lado de algunos marxistas y de su seriedad científica, estos diablos de hombres son unos inspirados: los problemas morales y religiosos les fascinan, sus tesis les queman, sus combates les consumen.

Mientras que los socialdemócratas acaban su carrera parlamentaria con un gran entierro de masas, ellos escupen sus pulmones en las estaciones suizas o mueren solitarios al borde de los lagos lombardos. Moralistas, son siempre, más que doctrinarios estos anarquistas: esto es lo que deja pasar frecuentemente en sus análisis tanta verdad humana a través de las elucubraciones ideológicas más extravagantes.

Pero incluso cuando hacen crítica moral y política, la hacen como desafío, y gustan de celebrarla con relámpagos brotados de sus combates titánicos con el cielo.

LOS TITANES AL ASALTO

Pues es a Dios mismo a quien, en combate singular, van a pedir justicia contra la opresión que sienten pesar, sobre los hombres, de todas las autoridades de la Tierra. *Omnis potestas a Deo*²⁰, proclama la tradición cristiana. Esto es justamente la fuente de todas nuestras desventuras, replica Bakunin: «Toda autoridad, temporal o humana, procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o mejor la ficción de Dios, es por tanto la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la Tierra, y la libertad de los hombres no será completa sino cuando se haya anonadado completamente la ficción nefasta de un señor celeste»²¹. Esta actitud no ataca precisamente a Dios como idea, como mistificación del espíritu. Su ofensiva contra Dios no es esencialmente, como la del marxismo, un proceso científico, una negación, sino una rebelión de los hombres, una insubordinación. Si Dios fuese demostrable por la economía política, puede pensarse que un buen marxista se pondría a la larga a la tarea, acabando por escribir una tesis sobre la infraestructura de la Trinidad. Sólo para Bakunin el duelo sería verdaderamente feroz: «*Si Dios existiera realmente, habría que hacerle desaparecer*»²².

La relación de Dios con el hombre, en el esquema que los anarquistas tienen del cristianismo, va a entregarnos la esencia

20 Todo el poder viene de Dios. (N. del T.)

21 *Dieu et l'État*, B, I, 283.

22 *Empire Knouto-Germanique*, B, III, 48.

mortal de la autoridad. Feuerbach está muy cerca. El estado de *subordinación* en que denuncian la relación religiosa elemental²³, lo consideran Proudhon y Bakunin –también ellos– una alienación. El fundamento de toda religión, dice el primero, es el mismo que el de la tiranía, es «la decadencia de la Personalidad en nombre de la sociedad»²⁴. El análisis de Bakunin ha sido el más frecuentemente repetido en la literatura anarquista. ¿Cuál es la esencia de la religión?

«El empobrecimiento, la nihilización y la servidumbre sistemáticas, absolutas, de la humanidad en provecho de la divinidad»²⁵. ¿Cuál es la génesis de esta usurpación? Comprender su proceso es el único medio de evitarla.

Dios es la condensación abstracta de la idea de universo espiritual. La cuestión obliga, pues, a preguntarse: ¿Cómo, en un universo puramente material (este es el supuesto) la idea de un mundo puramente espiritual ha podido nacer? El hombre, animalmente, instintivamente, se siente como individuo pasajero, en situación de absoluta dependencia, frente a frente de la eterna y omnipotente naturaleza: he aquí la esencia del sentimiento religioso. Este está ya virtualmente presente en el animal, pero sólo el hombre tiene conciencia de su religión. Su primera reflexión va dirigida a esta dependencia de su

23 Proudhon llegó incluso a proponer una nueva etimología de *religio*: *lig* antes de significar por desviación *atar* significaría en principio inclinación del cuerpo, reverencia, humillación, genuflexión (*De la Justice...* I, OE, 356).

24 *Justice*, I, OE, 299.

25 *Federalisme, socialisme, antithéologisme*, B, I, 62. Cfr. fórmulas análogas en Feuerbach, *Esencia del cristianismo*, pp. 23–24, que es ciertamente la fuente más directa de esta actitud.

naturaleza, su temor la engrandece hasta lo desmesurado, su facultad de abstracción, enloquecida por este fantasma, la hipostasía de maneras diversas: Dios ha nacido, ya no hay más que organizar esta abstracción. La imaginación y la razón se complican entonces: como los niños, el adulto desarrolla su sueño allende todo límite; cuantas veces descubre en sí mismo una fuerza o una cualidad, se la atribuye a Dios, autodesposeyendo a su propia humanidad; su razón, a la vez, de abstracción en abstracción, le conduce a la abstracción suprema: «Una sola palabra, una sola abstracción: *El Ser indeterminado*, es decir, la inmovilidad, el vacío, la nada absoluta, Dios»²⁶.

Dios, «Leviathan», Nada absoluta y Poder absoluto, «abstractum absoluto» y «expoliador absoluto», que aplasta a un hombre despojado de toda humanidad, embrutecido a fuerza de negarse y someterse, y forzado –dado que ya no es nada por sí mismo– a dejar una obediencia, ilimitada y pasiva, entre las manos de los representantes autorizados del Dios potentado: la Iglesia y el Estado. Ambos utilizan para la dominación de las masas un fantasma en el cual ellos mismos ya no creen: iglesia y cabaret, los pueblos olvidan su servidumbre en estos gabinetes de lo fantástico. Si la idea religiosa resiste incluso entre pensadores honestos e indiscutidos, es preciso atribuir su vivacidad a este sentimiento animal de dependencia que la enraiza en nuestra propia carne: de esto sólo puede liberarnos una ciencia plenamente positiva, que muestre la existencia de Dios incompatible con la universal inmanencia de las leyes en el movimiento sin comienzo, sin límites y sin fin de

26 *Fédéralisme...* B, I, 97ss; *Empire Knouto-Germanique*, B, III, 40 ss, 301 ss.

la naturaleza, que no se sabría totalizar o centralizar en una voluntad. Mientras tanto, la oposición es irreductible, por culpa misma de los espiritualistas, entre Dios y el hombre: «Divinizando las cosas humanas, los idealistas llegan siempre al triunfo de un materialismo brutal. Y ello por una razón muy simple: lo divino se evapora y sube hacia su patria, el cielo, y lo brutal sigue solo realmente sobre la Tierra»²⁷. Entonces no queda sino optar entre dos posiciones:

«Dios existe, luego el hombre es esclavo.

El hombre es inteligente, justo, libre, luego Dios no existe.

Es imposible salir de este círculo, y es preciso, por tanto, elegir»²⁸. «Un cristiano no es un hombre, en el sentido de que le falta la conciencia de la humanidad y de que, no respetando la dignidad humana en sí mismo, no puede respetarla en otro»²⁹.

El teólogo cristiano discernirá tal vez en esta rebelión un eco del *Non serviam*, un rechazo más fundamental que las razones, que se cubre de razones para enmascarar una decisión radical de la voluntad. Pero no es esta nuestra tarea. Simplemente tenemos que situarnos frente a un aparato racional y frente a las consecuencias prácticas que de ahí se desglosan.

Pero para tomar las cosas en este estado, es muy cierto que si tal era la concepción que el cristianismo se hacía de las relaciones del hombre para con Dios y de la autoridad divina para

27 *Empire*, B, III, 66.

28 *Fédéralisme...* B, I, 64.

29 *Dieu et l'État*, B, I, 280.

con las personas, el primer deber de todo humanismo debería ser, en efecto, abolir la concepción cristiana.

LA DIALÉCTICA DESVENTURADA DEL PODER

Diríamos otro tanto de la representación que del poder político se hace el anarquismo.

Proudhon mismo, en el momento de su crítica anarquista más radical, reconoce la existencia de un orden natural en que el poder tiene su lugar³⁰. Pero este poder natural no está separado de la sociedad, es decir, de la colectividad viva y espontánea de los hombres, forma cuerpo con ella, le es inmanente, subordinado como está a todas las fuerzas colectivas de que es resultante. Si viniese una concepción que sostuviese que «el alma humana vacía y tenebrosa, sin otra moralidad que la del egoísmo, es incapaz por sí misma de elevarse a la ley que rige la

30 *La Célébration du dimanche* (OE, 61), uno de sus primeros escritos, expresa ya la voluntad de afirmar «un estado de igualdad social que no sea ni comunidad ni despotismo, ni fragmentación, ni anarquía, sino libertad en el orden e independencia en la unidad». La *Idee générale...* condena el «Estado» en el mismo sentido en que la *Mémoire* condena la «propiedad»; podría decirse que Proudhon condena la plusvalía estatal, no el ejercicio natural del orden. En la *Révolution sociale* presenta a la «anarquía» como un ideal, es decir, como una dirección de acción más que como una realización a efectuar, un movimiento hacia una «simplificación general del aparato político» (135), una resistencia al centralismo jacobino (89 ss) y a la arbitrariedad de Estado (276). La *Capacité politique...* (199 ss) afirma, en fin, que no es incompatible con el orden y la unidad, sino que entra con ellos en composición en un esfuerzo de síntesis.

sociedad», se requeriría para incorporarla un poder brutal de asimilación.

No ha escapado a Proudhon, como se ve, que todo autoritarismo está ligado a una concepción pesimista del hombre. Sobre este punto, no hace distinción entre el cristianismo y el comunismo autoritario, entre la Iglesia y el Estado, constituyentes indivisibles del gobierno: sus dogmas solidarios son la perversión original de la naturaleza humana, la inigualdad esencial de las condiciones, la perpetuidad del antagonismo y de la guerra, la fatalidad de la miseria. De donde se deduce, para la salvación de una humanidad tan impotente, la necesidad del gobierno, de la obediencia, de la resignación y de la fe. «Para decir todo nuestro pensamiento, vemos a las instituciones políticas y judiciales como la forma esotérica y concreta del mito de la caída, de la miseria de la Redención, y del sacramento de la penitencia»³¹. ¿Protestaremos, dado que la Iglesia católica (la única, según los anarquistas que ha confesado sin desviarse el vínculo entre teísmo y absolutismo) ha condenado siempre una concepción de la caída en que la naturaleza humana estaría radicalmente manchada y desarmada? Ay, el humor jansenista es tenaz; humeante todavía hoy a través de tantos sermones, en el curso del siglo XIX no dejó de fomentar una importante literatura apologética. El romanticismo no hacía más que calentarle: cuanto más empujaban los

31 *Résistance a la révolution*, «Voix du Peuple», anexo a *Idée générale*, OE, 374. Cfr. también *Idée générale*, OE, 298; *Justice*, I, OE, 302, 317. Bakunin retoma el mismo tema: «Todo Estado —y esto constituye su rasgo característico y fundamental— como toda teología, supone al hombre esencialmente pecador y malvado». *Fédéralisme*, B, I, 198.

unos hacia el lirismo, tanto más se hundían los otros en el dolor³². La reacción contra los mitos individualistas de 1789, por su parte, daba a la teocracia un vigor renovado: la teología moral de Taparelli, entonces modélica, está totalmente encumbrada en sus vuelos, ¡y no es precisamente la menos apasionada! Todo ello daba a las afirmaciones cristianas sobre el hombre y el poder un acento, si no un sentido, propio para favorecer los contrasentidos prouthonianos.

¿Qué resulta de estos datos? Esta fuerza colectiva que el hombre caído no puede sostener o crear, esta cohesión del cuerpo social, buscada fuera y por encima del hombre, en una alienación de la independencia de cada uno y de la fuerza colectiva total de la sociedad en provecho de un poder personal que se separa de ella, se concreta sobre un individuo o sobre una casta, y opriime desde fuera al resto de los hombres. Al «sistema de la prerrogativa personal o del DERECHO» substituye entonces el «sistema de la decadencia personal o del NO-DERECHO»³³, al reino del *derecho*, el reino del *poder*, a la anarquía, la autoridad.

El poder no nace ya de la sociedad y para la sociedad, sino que él la crea y la usa a su capricho total. Ya se sabe lo que esto implica: «El poder es por naturaleza extraño al derecho; es la

32 Proudhon, en verdad, conocía muy de cerca –al menos por una vez– la exacta doctrina católica sobre el pecado original, que exhibe en el apéndice a su capítulo de *Justice*, a fin de que no se le crea Ignaro o de mala fe. Pero, Inconsciencia o pasión, no saca de este correctivo ninguna visión de sus conclusiones adquiridas.

33 *Justice*, I, OE, 395.

fuerza»³⁴. Imperialista al exterior, tiránico al interior por su misma inclinación.

El mérito de la literatura anarquista es habernos dejado, junto con esta visión cósmica de la génesis del poder, penetrantes informaciones sobre esta pesadez fatal que lleva al poder a la opresión y sobre esta virtud corrosiva que tal poder alberga en el corazón mismo de sus privilegios.

Entre los gobernados, el poder embrutece, en la medida en que establece un corte entre elementos activos e individuos poco más o menos pasivos, para quienes la obediencia resulta simple ejecución mecánica. Los partidos renuncian a juzgar y se remiten a los comités; pronto los hombres mismos renuncian a su humanidad. Proudhon no ha cesado, contra los optimistas de la revolución, de denunciar este peligro: los hombres que tienen mayor necesidad de la libertad en razón de su desamparo son aquellos mismos que, en razón de su ignorancia y de su lasitud, aspiran a las formas sumarias de la autoridad. Es el pueblo, cuando está muy envilecido, quien reclama al tirano. En este sentido pudo decir Alain: la resistencia al poder hace bueno. Es también un signo de santidad. Pero es también un nivel por debajo del cual la resistencia ya no tiene resorte. Queriendo sensibilizar al zar, en su *Confesión*, respecto a la desesperación del campesino ruso, Bakunin le detalla la escala de opresiones que le domina: cada cual, oprimido por el superior, encuentra su compensación oprimiendo al inferior: sólo el campesino recibe sobre sus espaldas todo el peso del aparato, sin recursos, sin diálogo posible con el de arriba, sin escapatoria hacia más

abajo que sí mismo. Es todavía la condición del simple soldado en el aparato de guerra. Cada vez que un poder deja así destacarse de él toda una zona de humanidad –y los anarquistas piensan que esa es la fatalidad de todo poder– está condenado por la dignidad misma del hombre. El poder prepara, justifica una explosión que sigue siendo la única salida posible para tanta desesperación, para tanta soledad y degradación.

Entre los gobernantes, como dice Alain, el poder vuelve loco. Es uno de los *leitmotivs* de la anarquía, en la dirección de los semiliberales y de todos los anarquistas: que no se dé al poder su entrada en el corazón; que siempre, fuere cual fuere su origen o su forma, tiende al despotismo. «Nada es más peligroso para el hombre que el *hábito* de mandar», de tener razón. (El verdadero jefe, decía recientemente un aprendiz de dictador, es el que no consiente jamás en admitir que no tiene razón). Gobiernos, academias, los más avanzados pierden allí «esa energía incómoda y salvaje» que hace al hombre libre. «El instinto de mando, en su esencia primitivo, es un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje... Si hay un diablo en toda la historia humana, es este principio de mando. Él solo ha producido todas las desventuras, todos los crímenes y todas las deshonras de la historia». Se agita en todo hombre: «El mejor, el más inteligente, el más desinteresado, el más generoso, el más puro se echará a perder infaliblemente y siempre ante este oficio. Dos sentimientos inherentes al poder no dejarán nunca de producir esta desmoralización: *el desprecio de las masas populares, y la exageración del propio mérito*». Los mejores, los puros, se engañarán a sí mismos pensando trabajar para el bien

de aquellos a los que oprimen³⁵. ¿De dónde viene la depravación? De la ausencia continua de control y de oposición, situación la más propia para trastornar la cabeza del menos pervertido de los hombres. El más liberal, si no monta la guardia, si no se fortalece en el elemento popular y no provoca en sí mismo la crítica y la oposición, cambiará bien pronto de naturaleza.

Es preciso, pues, volver al «poder natural» que es anterior a este proceso de alienación y de centralización. Ya no es siquiera legítimo llamarle poder: «fuerza colectiva», dirá Proudhon, a quien se debe el mejor aparato intelectual en esta definición del estado de anarquía: al fin de su obra, precisará: «reino del derecho». Espíritu poderosamente sintético a través de los torbellinos de desorden, Proudhon unía sólidamente su crítica del poder a su lógica general³⁶. Desde Hegel –enfermedad que nos afecta todavía hoy– todo pensador se hubiese creído desconsiderado si no hubiese marchado por tesis–antítesis–síntesis. Proudhon niega el orden de marcha. Durante algún tiempo ha buscado en las contradicciones económicas y en las contradicciones políticas la solución de un «principio superior». Pronto renuncia a ello. La realidad es «oscilación y antagonismo susceptible de equilibrio», pero de equilibrio tenso y viviente. Toda síntesis, todo término medio (por otra parte, Proudhon ahonda en el silogismo) no es más que artificio, resumen, confusión que enmascara y comprime un antagonismo fecundo de fuerzas o de ideas que no avanzan en

35 Bakunin, *Fédéralisme*, B, 1, 176; *Empire...* III, 53, *Protestation...* VI. 17.

36 Cfr. *La Justice...* passim; *Principe fédératif*, 30, y la Introducción de Guy-Grand a *La Justice*, I, en OE, 104 ss.

el ser más que oponiéndose continuamente en su integridad y en su hostilidad. Toda síntesis es un intermediario inoportuno. Es aquí donde alcanzamos lo político. ¿Quién ha influido sobre el otro?

Cuando se trata de Proudhon, uno está tentado a decir que ha pensado más la lógica como político, que la política como lógico, pero ¿se podrá saber nunca esto, en una cabeza en semejante ebullición? La *síntesis*, va a decirnos, por ende, es *gubernamental*, es esa abstracción sobre las libres realidades que se arroga el poder de regentárlas, de plegarlas a una unidad facticia, de grado o por fuerza. ¿Pero es ella condición de universalidad? Pseudouniversalidad. El régimen comunal de la belle époque en la Edad Media, ofrecía un ejemplo demasiado magnífico de una universalidad puramente espiritual apoyada sobre un régimen de pequeñas colectividades espontáneas: Kropotkin entre otros la ha explotado abundantemente³⁷.

Al derecho de la *autoridad* y de la *subordinación*, a una metafísica de la totalidad, a través de las cuales veía el camino trazado para la política de Estado totalitario, Proudhon opone el derecho de la *igualdad* y de la *coordinación*.

El fundamento de ello es la idea de *justicia*. La idea de justicia (¿es preciso aún decir «idea»?) es el principio afectivo central de la sensibilidad anarquista, que impregna la sensibilidad obrera hasta el momento en que las ideas más secas y objetivas aprendidas del marxismo científico entran en competencia con ella. A primera vista, presenta esta idea en Proudhon el aspecto riguroso, casi matemático, de un simple equilibrio de

37 *Paroles d'un révolté*, Flammarion, 105 ss; *L'Entraide*, Hachette, 131 ss.

compensación. En realidad, en Proudhon como en todo el movimiento obrero, es una pasión profunda, una faz de Dios que las palabras son torpes para definir³⁸. Es ella quien hace que el problema anarquista no se plantee jamás como un simple problema de hecho, de fuerzas, de evolución, sino en principio como un problema del hombre. Enraizada en el corazón del hombre, tiene como el entendimiento su vida propia, sus nociones fundamentales, sus formas innatas, sus anticipaciones³⁹. Subjetivamente considerada, es el sentimiento por el cual yo siento, por así decirlo, mi ser y mi dignidad en los otros, una especie de sentimiento racional, impersonal, y sin embargo, ferviente, cuyo parentesco con el «respeto» kantiano no ofrece dudas. Objetivamente considerada, es por oposición a la subordinación parcial y ultrajante del poder el único «sistema de equilibrio de las fuerzas libres» y el orden mismo de reciprocidad que conviene a hombres de equivalente dignidad humana: «reciprocidad de servicio» y «reciprocidad de respeto» es la antigua ley de talión, pero invertida e instalada en las obras de colaboración humana.

Se han roto muchas lanzas inútiles contra los absurdos del igualitarismo. Tales absurdos son menos frecuentes de lo que se cree. En su época, ya Proudhon y Bakunin hubieron de protestar, no sin impaciencia, ante tal igualitarismo, diciendo que ellos nunca negaron las diferencias naturales de los hombres (¡siendo

38 Yves Simón, en un estudio de *Nova et Vetera* (Friburgo, Julio 1934), cita este fragmento inédito del tercer carnet: «¿De dónde me viene esta pasión por la justicia que me arrebata, me irrita e indigna?... No lo sé. Es mi Dios, mi religión, mi todo; y si quisiera justificarla por la razón filosófica, no podría.» ¿No parece en otra parte (*Capacité...* 98) el Paráclito anunciado por Jesucristo?

39 *Justice*, II, OE, 63. 65.

anarquistas habría que verlo!) y precisar ante sus enemigos que ellos pedían solamente la supresión de los privilegios artificiales, condición esencial para que las verdaderas capacidades individuales descubriesen sus posibilidades o su impotencia⁴⁰. Tuvieron incluso la audacia de apoyarse en una exigencia moral: «Es lo propio del privilegio, y de toda posición privilegiada, escribía Bakunin haciendo eco a sus consideraciones sobre el poder, matar el espíritu y el corazón de los hombres. El hombre privilegiado, sea políticamente, sea económicamente, es un hombre intelectual y moralmente depravado. He aquí una ley social que no admite ninguna excepción y que se aplica tanto a las naciones enteras como a las clases, a las compañías y a los individuos. Es la ley de la Igualdad, condición suprema de la libertad y de la humanidad»⁴¹.

Una sociedad donde toda subordinación está excluida no comporta ya más que relaciones de coexistencia y coordinación. Aquí como en el universo, el centro está por doquier, la circunferencia en ninguna parte⁴²; del mismo modo que el universo se ha liberado de Dios y de principios primeros para quedarse en relaciones, la sociedad debe desembarazarse de los poderes para reducirse a reciprocidades: comercio, mutualidad, asociación, contrato, reemplazan a las relaciones de mando, de obediencia y de legislación, una red de relaciones inminentes aparece bajo la «trascendencia» de los gobiernos, la «sociedad» se libra del Estado. ¿Desorden? No. El error de todo principio

40 Cfr. por ej.: Proudhon, *Capacité*, OE, 120 ss, Bakunin, IV, 149 ss; *Fédéralisme*, B, I, 55 ss.

41 *Empire...* B. III, 53.

42 Proudhon, *Célébration du dimanche*, OE, 32.

autoritario es creer que el gobierno es la *causa* del orden, no siendo más que una *especie* del orden, y no la mejor⁴³. La palabra contrato podría traicionar el pensamiento de Proudhon, llevando a pensar en un orden puramente formal y exterior. No, el reino del contrato⁴⁴ descubre un orden más profundo y más íntimo que el reino del poder: en un régimen de gobierno, el gobernado aliena necesariamente una parte de su libertad y de su fortuna en el reino del contrato, el ciudadano, en cada operación de cambio, está presente en un interés muy personal y muy real; el orden es su medida, él está a la altura del orden, no siendo el orden colectivo más que su voluntad repetida al infinito: toda heteronomía está excluida de la sociedad.

Si la autoridad no fuese otra cosa que lo que vemos aquí retratado, si el poder no tuviese otra forma posible más que esta presión sobre los hombres de un aparato deshumanizado, no habría que ver en la crítica anarquista más que la reacción violenta y sana de un personalismo ultrajado. Y las situaciones históricas son tales, que en efecto ella ha sido eso, o al menos ha tenido este papel, aproximadamente, en el pensamiento obrero.

Siguiendo al detalle tal crítica, veremos que si –en sus fórmulas base– ha atropellado pesadamente la verdad histórica, la psicología del hombre real, y las exigencias del pensamiento, en sus análisis morales y políticos demuestra una sagacidad que

43 *Idée générale...* OE, 202.

44 Recordemos que el contrato social de Rousseau no tiene nada en común con el régimen contractual de Proudhon. Contrato sin contenido y que autoriza a todo lo arbitrario, última invención de los gobiernos, alienación consciente y organizada, Proudhon nunca se desencolerizó contra él. Ver *Ibid*, OE, 187 ss.

la pone sin rivales a la vanguardia del pensamiento socialista. Sus enemigos son enemigos reales y, en suma, sus flechas parten en la buena dirección. La cuestión es saber si tales flechas no van más lejos de sus objetivos, si, en una palabra, no han confundido autoridad y poder con la caricatura común que no es más que la despersonalización de una y otro.

PARA UNA DOCTRINA PERSONALISTA DE LA AUTORIDAD

No buscamos aquí desarrollar una doctrina personalista de la autoridad. Otros la han esbozado⁴⁵, estando aún tal doctrina muy lejos de encontrarse a punto, de integrar y decantar toda la experiencia histórica, y hasta olvidando frecuentemente, ante los hechos, sus exigencias primeras. Volveremos sobre ello más tarde. Lancemos solamente algunos trazos sobre el papel, suficientes para servir de referencia a las doctrinas de que nos ocupamos.

45 Las discusiones sobre el modernismo han replanteado el problema forzando a las tesis tradicionales, un poco esclerotizadas, a precisarse y renovarse. Queda mucho por hacer. Sería preciso rendir aquí homenaje tanto a los hombres como al P. Laberthonniére, cuya suerte dolorosa ha sido plantear todos los problemas cruciales de este tiempo con una perspicacia que desgraciadamente malbarataron impaciencias, prejuicios, resentimientos, y a esos otros espíritus que, con un notable sentido de la dignidad de hombres y de la continuidad de la investigación, prefieren, cada vez que un esfuerzo aborta, recoger y perpetuar su mejor intención, más que abrumarle señalando sus errores.

Sería preciso partir de un vocabulario estricto. Hay, sobre la palabra autoridad, una ambigüedad que muestran estas dos frases: «Tiene autoridad sobre sus camaradas», y «Las autoridades alcanzaron lo que se proponían». En la primera, *autoridad* equivale a un ascendiente personal, a un imperio en cuyo dominio no hay ninguna coerción, tal vez incluso ninguna intimidación; en la segunda, *autoridad* se identifica con un poder de opresión, incluso en su representación material. Entre las dos, la palabra oscila entre la indicación de una preeminencia espiritual y la de una presión siempre más o menos exterior al sujeto (en el sentido en que se dice, por ejemplo, un argumento de autoridad).

Esta duda, ¿no vendrá de una incertidumbre de pensamiento? Los unos, puesto que todo poder opprime y maltrata a los hombres libres, están tentados a rechazar de la autoridad espiritual todo contacto con los medios pesados que emanan del poder y, forzosamente con él, de cualquier forma de constreñimiento.

Los otros, que no ven más que la apariencia, es decir, los poderes en lucha, dejan la autoridad para las nubes. Angelismo, maquiavelismo, el hombre es traicionado, aquí y allí, en abstracciones complementarias. En el mundo concreto, humano, en que el espíritu está estrechamente unido a la carne, no hay una autoridad que no se traduzca –para hombres movidos en todos los sentidos por tendencias discordantes– en alguna especie de constreñimiento, ni poder que pueda legitimarse, e incluso durar, sin una autoridad que el poder mismo ejerce, pero no crea.

Para ser claro convendría, pues, distinguir:

La *autoridad*, fundamento del poder: preeminencia de una existencia o de un valor espiritual.

El *poder*, instrumento visible de la autoridad, que extrae de ella su valor y la ley de su ejercicio, no exclusivo de una cierta coacción, tendente, sin embargo, por destino espiritual, a expurgarse de ella siempre más completamente.

El *poderío*, materialización del poder, residuo del poder cuando la autoridad se ha retirado, simple sinónimo de la fuerza.

La autoridad es trascendente al poder, pero en su juego normal no está separada de él. El poder puede sobrevivir a la autoridad que le ha justificado un momento: decae entonces hasta el grado de simple poderío. El poder no está nunca enteramente puro de absoluto poderío. La autoridad sí está ausente del poderío, es incompatible con él: el poderío es la coacción pura, sin autoridad, es la coacción que desborda y escarnece a la autoridad que la pone en movimiento. Toda la complejidad –y la ambigüedad frecuente– de las situaciones concretas nace de estas distinciones mezcladas con estas complejidades.

Si no hay nada espiritual que no sea personal, *tampoco hay autoridad que no sea personal*. Si es conveniente para una persona estar subordinada, no puede estarlo sin embargo a algo que sea menos que ella, a un aparato, a una regla automática. No puede siquiera estar subordinada a la simple totalidad de las personas, constituida y erigida en todo, pues las personas no son totalizares de manera matemática, y una totalidad semejante no

se comporta de modo distinto a un aparato⁴⁶. Este Dios que describe Bakunin, abstraído de las fuerzas cósmicas por la facultad lógica más impersonal del hombre, este poder según Proudhon que no es sino una emanación de las fuerzas colectivas, una virtud salida del hombre, pero separada de él y que recae sobre él con toda su inercia, es una potencia opresiva, y no una persona singular o colectiva capaz de autoridad. Bakunin creía que la autoridad coincidía con el mínimo de ser o la Nada. Pero no: la nada es el lugar del poderío. La autoridad va con el máximo de ser, que es el ser personal. Entonces es ineluctable. Entre individuos cuyas relaciones son simplemente intereses no hay más que equilibrios horizontales; entre personas cuyo movimiento de vida es un movimiento de altura, hay inevitables diferencias de nivel, inevitables *ascendientes*.

Una autoridad personal y ejercida sobre personas tiene el deber de no hacerlo más que según relaciones que no encuentran en ninguna parte su equivalente. Una autoridad no está automáticamente condenada por usar otros métodos que los exigidos por un universo de personas, sino considerablemente disminuida, al menos perjudicada en sus obras. ¿Qué implica esta exigencia? ¿Cómo definir sus relaciones?

¿Debe el poder solamente adaptarse a la individualidad de sus sujetos y a los caprichos de su libre arbitrio? Ello sería una vez más confundir la persona con las vicisitudes empíricas de la «personalidad». Si el poder ejerce una autoridad real, si

46 Proudhon, *Capacité de la classe ouvrière*, ed. Dentu, p. 193 n: «Lo que distingue entre otras a la falsa unidad es su materialismo. En un régimen parecido, un simio bastaría para cumplir la orden. Montada la máquina, todo obedece».

representa un valor auténtico, la realidad que sirve y el valor que manifiesta importan más que mis resistencias, mis torpezas, o los caprichos de mi libre arbitrio considerado como simple poder de indiferencia. Lo que el poder no puede subordinar es mi persona y su libertad profunda: pero ser libre es liberarse comprometiéndose en las vías que liberan, no es gritar a la libertad corriendo a sus servidumbres o su fantasía. Los poderes autorizados pueden, pues, atropellar en nombre de una autoridad verdadera a lo que en mí es exterior a mí, pero no pueden usarla para constreñir de algún modo mi fuero interno y la libertad exterior que le es necesaria para expresarse⁴⁷. Dichos poderes están finalmente *al servicio de* la libertad ontológica de las personas. Muy lejos de constituirse con los despojos de la humanidad, no tienen más razón que la de *aumentar* la humanidad en aquellos que la hacen destacar. Es lo que significa la palabra *auctoritas*. Y si el mundo entero conspira con la persona, no puede haber allí contradicción entre la finalidad propia de los valores protegidos por los poderes y esta finalidad adoptiva que ellos reciben de los hombres a los que los valores están destinados.

Los conflictos no se dan más que entre poderes materializados en poderíos de pura violencia e individuos que renuncian a la

47 La consideración de una autoridad de fuero interno como la que se arroga la Iglesia está fuera de nuestra consideración y de su competencia. Notemos simplemente de paso que, aplicada a la Iglesia y al Estado o a otros poderes humanos, la palabra «autoridad», contrariamente a lo que pensaba Bakunin, significa cosas *esencialmente* distintas acá y allá, análogas solamente con una analogía de proporcionalidad, siendo aquí los fines y el origen de la autoridad temporales, y allí supranaturales. Una ortodoxia o una ortopraxia que implica ortodoxia, impuestas por un poder *exclusivamente* temporal, son en cualquier hipótesis intolerables.

vida personal, a menos que uno y otros no se entiendan para establecer la servidumbre.

Un poder no se justifica más que por el triunfo de este orden por partida doble. El poder tiene por fin el bien común de las personas, que no es la suma de los intereses individuales, y por ello puede burlarse de los intereses simplemente individuales, comprimir, prohibir actividades exteriores; pero este bien común no puede aplastar a una sola persona como tal, negar su lugar a un solo acto de auténtica libertad espiritual. Sobre todo, no puede sustituir a las personas por las decisiones de las que depende su destino mismo (en lo que precisamente consiste la «alienación» descrita por Proudhon y Bakunin). Cuando tiene autoridad para solicitarlas, incluso para prevenirlas, como cuando el Estado, por ejemplo, organiza una enseñanza, una legislación de la moralidad pública, debe –para la eficacia misma de su proyecto– colaborar con los sometidos: ¿qué porvenir podría esperar a una respuesta que no pregunta, a un gesto que no sostiene ninguna ofrenda, a una institución que no alimenta ninguna necesidad? Pero sobre todo ¿qué bien producirían? Si no, que los corazones, ante tales frutos de amargura –la más viva herida humana es la herida de la libertad– preparen la anarquía, la anarquía visible, la violencia y el desorden desplegados, manifestando esta anarquía, esta violencia y este desorden contenidos que otros instalan con la tapadera del Orden.

Se ve que en algunos puntos una crítica personalista de la autoridad subscribe la crítica anarquista, pero no en otros. Se puede decir que la crítica personalista integra toda entera a la anarquista, pero aplicándola al poderío, que es, en el mundo del hombre, una manifestación de las fuerzas inferiores al mundo

del hombre (y al poder, en la medida –y sólo en la medida– en que su poderío domina en su ejercicio). Es en este plano del poderío en donde se rompe el vínculo único que religa la persona a la autoridad, donde la persona se aliena en sus reacciones, se disuelve en sus substitutos. Es allí donde la relación de subordinación viva se rompe en una doble relación, de alienación en un sentido, de opresión en otro. Es allí donde el «poder político» deviene «poder despótico», donde el reino del derecho cede a lo arbitrario del poderío. Cuando Proudhon escribía que «la palabra anarquía (está) tomada en el sentido de la negación de la soberanía... es decir, del buen placer en el gobierno»⁴⁸, cuando hacía la crítica de la «alienación» del poder, decía cosas muy cercanas al menos en este momento de su obra, a las afirmaciones según las cuales el poder comienza a corromperse cuando el Príncipe lo utiliza para su provecho personal.

Pero entonces no hay allí ejercicio de la *autoridad*, nos encontramos ante una materialización del poder, omitidas las dos finalidades únicas que le autorizan: la que viene «de arriba», del valor representado por él, y la que viene «de abajo», de las personas interesadas por su ejercicio.

Si mencionamos esta última terminología arriba-abajo, residuo de un grosero espiritualismo, es para tratar de poner fin a las confusiones que semejante terminología trae consigo. «Toda autoridad viene de arriba»: ¿qué quiere decir esta perogrullada, sino que la autoridad es la autoridad, que un valor no se constituye por quienes se adhieren a él, sino que preexiste

y tiene prevalencia sobre ellos? Trasplantad esta evidencia a una proyección «en la altura» de las jerarquías sociales, materialización de la idea de autoridad, y concluiréis que cuanto está «en la altura», es decir, del lado del máximo de poder en régimen centralizado, está al mismo tiempo más «alto» espiritualmente, en cuanto a su autoridad. ¿Acaso por azar, en régimen tiránico, o simplemente en un poder que sobrevive a la autoridad que le funda, lo que está en lo alto no es precisamente lo más bajo en valor, e incluso, como escribe Bergamín, «la totalización de la nada»? ¿No es por el contrario gracias a las iniciativas «de abajo», en este sentido material y groseramente metafórico, por lo que la autoridad se ha reconstituido casi siempre cuando los poderes habían abdicado: caballería de la Edad Media, profetas y santos de la Iglesia judeocristiana, reformadores o presión popular en los Estados? Más aún, cuando una autoridad se aplica a personas, ¿por qué giro de vocabulario se evitaría decir que a la autoridad primera de tal persona o de tal valor trascendente a las personas se acomoda una manera de autoridad segunda, venida «de abajo», y que es la exigencia misma de la persona en la manera en que puede aplicarse a ella la autoridad?

Conviene recordar aquí en dos palabras la posición del cristiano, sobre todo del católico, dado que Bakunin hace de ella el resorte de toda su crítica. Cuando afirma que todo poder viene de Dios, dice que todo poder autorizado, conforme al plan de Dios (*quien comporta la dignidad del hombre*) es una fracción de la autoridad de Dios. Es desconocer el sentido tradicional de esta fórmula el hacerla bautizar todos los poderes de hecho (todos los poderíos, diremos nosotros) y, en los mismos poderes que ella autoriza o tolera, todas sus iniciativas. No sólo la

fórmula no se opone a que la autoridad –divina en su esencia (lo que excluye que ella sea creada *ex nihilo* por la sola voluntad de los individuos que la aceptan)– pueda, en el modo de elección de sus mandatos, ser conferida al cuerpo social entero (a la «base»)⁴⁹, sino que –en esta base hecha de un tejido viviente de personas– ella es una muralla infranqueable de garantías, pudiendo llegar a recoger en sí misma la autoridad suprema abandonada por el tirano y reivindicarse contra él, hasta la violencia en las situaciones límites. Una carga tal no puede suceder a una alienación total. Todo el movimiento del cristianismo es para disminuir el poderío por el ascendiente del amor, para penetrar la autoridad de servicio y el servicio de amistad, para asegurar la respuesta personal del gobernado, para cuidar su conversación con el poder. «No os llamo ya mis servidores, sino mis amigos». «Estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos»: la autoridad espiritual no separa, no aliena, *está con*, y eleva. Estas condiciones que, para el cristiano, ha respetado Dios mismo dando a un ser «parecido a él» la libertad misma de negarle, y que respeta cada día en el secreto de nuestra vida interior, ¿va a negarse para los poderes temporales? Es conocer muy mal al cristianismo atribuirle tal cosa.

Bakunin, como muchos otros, cuando pensaba la «trascendencia» se dejaba engañar por una imagen

49 Tras los largos debates que han opuesto los teólogos católicos sobre el fundamento de la democracia, es entre ellos libre opinión –una vez admitida la institución por Dios de toda autoridad legítima– sea que para la designación de los gobiernos, según las circunstancias históricas, la autoridad pueda ser conferida directamente por Dios al cuerpo social entero, que la transmite a los gobiernos, sea que no consagra más que a los gobernantes mismos, siendo la elección una simple designación previa a una Institución de autoridad.

completamente material que identifica trascendencia con exterioridad, con heteronomía pura.

Ciertamente, nos queda suficiente pesimismo sobre la condición del hombre como para no hacer un hueco inevitable a la coerción: en la «an-arquía» de las sociedades espontáneas no es solamente la diversidad de las personas la que lleva a la derecha y a la izquierda, sino el instinto de poder, de anarquía (sin guión esta vez) y de opresión que fermenta en cada uno; para promover el bien de todos y la libertad de cada uno, para coordinar los medios de acción cuando la divergencia de las iniciativas amenaza con neutralizar la eficacia, para proteger a cada persona contra quienes estarían tentados a usar de ella como de un medio, una coerción es necesaria: la libertad que trata a la libertad del otro como una cosa ya no es libertad, no es ya al espíritu al que se hiere haciendo presión sobre ella; y a la vez, en su buen uso, la libertad debe sacrificar a nuestras comunidades imperfectas a quienes no puedan integrar todas las posibilidades de todos. La frontera es siempre incierta, la medida siempre difícil, entre la coerción que sirve a la persona y la que comienza a burlarla, entre la libertad que la expresa y la que compromete: la ciudad personalista es una ciudad frágil, como un cuerpo vivo, como la gracia es frágil, y *esta es su grandeza*. Del poder de los monolitos, prevalente en el Estado totalitario, sería demasiado decir que es una grandeza de carne: ¡una estupidez de piedra y de cemento de la que se hace gloria en una ciudad de hombres! El Estado personalista es un Estado débil, en el sentido en que la humanidad es débil ante la violencia, o la lealtad es débil ante el cinismo, o la verdad –a veces– es débil ante el mensaje. ¿Pero es por azar por lo que la muerte no aparece sobre este globo más que con el reino frágil de la vida?,

¿sabía hasta dónde llegaban sus palabras ese biólogo que definía a la vida como «el conjunto de las fuerzas que luchan contra la muerte»?

El más genial de los pensadores anarquistas, Proudhon, hubo de llevar su reflexión hasta el punto en que percibía el nudo de todas estas *exigencias*⁵⁰. Acabó por reconocer en la autoridad y en la libertad dos principios indisolublemente ligados en el orden político, uno sin el otro vacío de sentido.

Todo régimen político le parece entonces como una transacción, un balanceo entre los dos. Daba incluso al segundo más valor espiritual, y sobre todo le veía crecer indefinidamente en el porvenir con detrimiento del primero, pero sin que éste pudiera jamás desaparecer. Para que el contrato sea señalagmático entre el ciudadano y la sociedad, basta con que el ciudadano se reserve individualmente, al formar el pacto, más derechos, libertad, autoridad, propiedad, que abandona: en el fondo, que no pierda el timón de la sociedad. Cuando Proudhon comenzó a hablar de federación, no otra cosa que esto era lo que entendía por anarquía⁵¹.

LA HISTORIA DE LOS ESTADOS, MARTIROLOGIO DEL PUEBLO

Cuanto más difícil nos es seguir en sus fórmulas ideológicas la

50 Ver sobre todo las cincuenta primeras páginas del *Principe fédératif*.

51 *Ibid*, 68.

crítica anarquista del poder, tanta más riqueza y sagacidad encontraremos en el detalle de los análisis que cubren a estas fórmulas, mucho más próximos a la experiencia obrera.

La crítica del Estado es su primera pieza. Vieja tradición. El ateo Sylvain Maréchal, en el *Manifesté des Egaux* gritaba ya en 1796: «Desaparece ya, ¡oh indignante distinción entre gobernantes y gobernados!» La Escuela saintsimoniana había retomado y colocado la utopía en la justa atmósfera que mantuvo durante el siglo XIX y que mantiene viva aún hoy en los medios menos extremistas. Los políticos, desde hace siglos, acumulaban los desórdenes y las ruinas, sin discutir aún sus principios. Durante este tiempo, un método de organización de las ideas y de las cosas alcanzaba un éxito infalible: la técnica científica e industrial. ¿Por qué no hacer de ella un instrumento universal? Mañana los gobiernos de los hombres serían reemplazados por la organización de las cosas, como la metafísica lo sería por el sistema de las ciencias, y la fuerza de los brazos por la máquina. Se creyó que el proceso era fatal, y la anarquía hizo suya esta creencia, que daba seriedad a sus aspiraciones. La autoridad, pensaba, es la vieja máquina que estorba toda la fábrica. No tiene ya razón de ser sino por los defectos de orden económico, a los cuales suple más o menos pesadamente. Un orden económico perfecto la hará inútil: «El productor es la negación del gobernante, la organización es incompatible con la autoridad»⁵². «La unidad *puramente* económica e invisible» de la sociedad⁵³ salva al hombre de la

52 Proudhon, *Idee générale*, OE, 199.

53 La expresión es de Proudhon en sus *Confessions*. La misma página, empero, habla de «hacerla visible por un órgano especial o por una asamblea».

opresión, como para los Reformados la Iglesia invisible y puramente espiritual debía liberarla de los poderes eclesiásticos.

Tal vez el anarquismo se hubiese sustraído a sus errores si hubiese ido hasta el fin de su crítica, en lugar de descansar en la utopía económica. El gusto por el poder, al que no concede ninguna tregua, lo ha considerado como un mal más exterior al hombre, del que podía liberarse volviendo a una especie de inocencia que no era ya la inocencia salvaje y pastoril de Rousseau, sino una inocencia sabia y civilizada, la de una naturaleza con ademanes complicados, liberada en fin de sus trabas. Saliendo de las dificultades pesadas del viejo corporativismo, el desarrollo industrial no despertaba entonces, es preciso decirlo, más que imágenes de libertad. Si se era socialista, se atribuía a los hombres aquello en lo que las necesidades de las cosas tenían su parte. Estaba reservado a una experiencia posterior revelar la tiranía que, también ello, lo económico, segregaba infaliblemente, y conferir a lo político una finalidad nueva: proteger al hombre contra sus obras.

Oponiéndose a este resorte de la tiranía hasta en el juego de la economía, el pensamiento anarquista hubiera podido resucitar sus temas. Si no lo ha hecho, quedémosle reconocido por haber empujado más lejos que ningún otro a la crítica de las fatalidades políticas.

Esta es menos desordenada de lo que parece. En su oposición a los poderes, no se ha discernido bastante la búsqueda de una *autoridad* verdadera. ¿Qué sentido tendría de otro modo la oposición, después de Proudhon, entre el *Estado* y la *sociedad*,

designando la sociedad a todo lo que se organiza espontáneamente en la conciencia común y en las fuerzas colectivas –tejido psicológico y tejido económico de la colectividad–, evocando el Estado una especie de «subfunción»⁵⁴ subordinada a la sociedad, y teniendo por lo demás –si no usurpa– bien poco lugar en las innumerables preocupaciones de los hombres? La sociedad, con el conjunto de sus iniciativas, tiene en efecto para los anarquistas el papel de una autoridad espiritual. No decían la palabra porque «autoridad» estaba gravada para ellos por un coeficiente irredimiblemente peyorativo, pero lo pensaban.

Hasta tal punto que sus leyes, por más que sean rigurosas, no pesan ya: basta con que sean leyes «naturales», y nos religuen, sin intervención de voluntades extrañas, a la realidad del universo. ¡Singular lapsus de principio sobre el que volveremos! Pero por grosero que sea el materialismo que traduce aquí su exigencia, sería injusto no ver en él un esfuerzo por desvalorizar la apariencia –en esa especie de inflación de lo político– que ahoga en efecto los verdaderos problemas, y por buscar un terreno sólido donde poner al hombre y su destino.

Esta «sociedad» anarquista no es una simple abstracción. Los anarquistas han leído a Kropotkin y han aprendido que el hombre ha vivido millones de años antes que hubiera Estados e Imperios. Su Biblia y su Leyenda dorada es esa flexible y tornasolada historia de que les habla *La ciencia moderna y la anarquía*, que va desde las libres sociedades primitivas hasta las comunas de aldea, siguiendo por las comunas urbanas, las

guildas y las fraternidades juradas. Todo ello se rompe al fin de la Edad Media por la conspiración del señor, del jefe militar, del juez romano, del cura, del comerciante y del rey, y crepita después –como un fuego subterráneo– en esas *jacqueries*⁵⁵ que subyacen a las revoluciones y las zarandean de tiempo en tiempo en su sueño político, sin haberlas llevado aún a renunciar a su joven fuerza para hacer un lugar a la ciudad perdida.

Los vestigios de esta espontaneidad desconocida siguen siendo la sangre y la vida de las naciones.

El derecho, la ley que creen pretenciosamente darles, a la vez que la forma y el ser, no tienen otra realidad que su conservación de las costumbres preexistentes, realidad desfigurada por todas las superposiciones habidas por la protección de la propiedad, castas y aparato gubernamental. Vieja entremetida, la ley «transporta la opresión» de siglo en siglo, la garantiza contra sus desfallecimientos, contra los avatares de la vida. Mirad: ¿Ofrece las líneas simples y serenas de la justicia? No: tantas arrugas contrariadas como intereses divergentes. «Formación papirácea», que apaga las tierras fértiles de la ingeniosidad humana, tela de araña tendida por los poderosos y los ricos.

Godwin después Proudhon, y después Kropotkin, hicieron de ella blanco de su ironía⁵⁶.

También ellos, los anarquistas, tienen, pues, su tradición, la más antigua de la humanidad: no se les puede tomar por

55 Sublevación campesina francesa (1358). (N. del T.)

56 Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, 213 ss; Proudhon, *Idée générale*, 147 ss.

revolucionarios, después de todo, a no ser en una escala histórica muy corta. Pero vine el mal, y el mal es el Estado.

Una palabra resume su esencia: en su acepción culta, alienación: en su traducción popular, parasitismo. Es el mismo proceso que se da en toda forma de poder: una minoría se hace con los asuntos de todos, pone a la mayoría en el yunque, y golpea⁵⁷. Desde el momento en que sus órganos se constituyen, se produce una especie de repliegue egoísta del Estado. El mecanismo de «trascendencia» queda bien agarrado. Decreta el bien y el mal según su interés, distinto del de la sociedad. No puede tolerar ya relación inmediata de hombre a hombre, se hace invasor, exclusivo, pronto molesto e inquisidor. Caro, por lo demás –añade Proudhon cifras en mano–, y estérilmente caro, salvo para sus favoritos, hay que notar que Estado moderno y capitalismo han nacido a la vez en el siglo XV, han evolucionado a la par, hacen la misma guerra⁵⁸, y que finalmente la centralización, las plazas que crea, las influencias que tiene, todo ello «es burgués y favorece al burgués»⁵⁹. En el exterior, no conoce más que la ley de su fuerza (los pequeños no son virtuosos más que por debilidad); a la vez absoluto e ilimitado por definición, todo en su naturaleza es anexionista, contrariamente al régimen feudal, que está sin fuerzas para la conquista⁶⁰. Del patriotismo natural, sentimiento completamente local y por otra parte puramente instintivo y animal, ha hecho, inflamándole de política, de economía y de

57 Bakunin: *Conférence aux Ouvriers*, V, 311.

58 Kropotkin: *La Science moderne et l'anarchie*, pp. 253 ss.

59 Proudhon: *La Fédération*, OE, 28.

60 *Id.*, *Principe fédératif*, OE, 86.

religión, una especie de pasión monstruosa que empuja en sentido inverso de la civilización.

Todo ello no es muy original. Cuando los anarquistas aventuran esta crítica común a todas las formas de Estado, es cuando innovan en relación con la democracia y los gobiernos revolucionarios, que deberían haber escapado a dicha crítica⁶¹. Y son sus advertencias las que hoy resulta de lo más oportuno volver a señalar.

No debe hacerse el juego al Estado: es su mejor bocado contra los demócratas y los socialistas centralizadores. Cederle una parte de libertad para asegurar el resto es suponer que la libertad es divisible: el resto es, si queréis, la seguridad, no ya la libertad⁶². ¿Pero y si ocupamos la plaza, si damos marcha atrás, si utilizamos en sentido inverso de su funcionamiento pasado esta maravillosa máquina dotada de cinco siglos de experiencia? No, no hay que cambiar el Estado, sino destruirle. No hay abuso del poder, es el poder quien abusa por naturaleza. Explotar y gobernar significan la misma cosa. Si montáis en la máquina, será la máquina quien os lleve. ¿Pero y si yo cambio su misma forma, si hago de ella una democracia, más aún, una democracia popular? No es una cuestión de *forma*, sino de *principio*. «*Gobierno democrático y religión natural* son dos contradicciones, o cuando menos dos mistificaciones»⁶³. El principio del Estado sigue siendo el mismo en todas las formas del Estado. Un republicano burgués se siente golpeado por la forma de la

61 Bakunin: *Lettre aux Internationaux*, I, 224.

62 *Id, Fédéralisme...* I, 144.

63 Proudhon, *Idée générale*, OE, 208.

realeza oligárquica, pero no por el principio mismo, ya que no hay nada más deseado por él que el establecimiento de su república oligárquica. Los compañeros de Napoleón fueron sinceramente heridos en sus sentimientos «democráticos» viéndole desposar a una princesa de Habsburgo. ¿Cómo hacer cambiar a los Estados su naturaleza, siendo así que gracias a esta misma naturaleza son Estados?

Dejemos, pues, la utopía de un Estado bueno, justo, virtuoso. No hay un solo ejemplo en la historia donde veamos a una institución revolverse contra su propia idea. El político que traiciona el poder se excusa diciendo que estaba «muy *forzado*» a obrar así, habla de las «necesidades del poder»: y tiene mil veces razón. Pero entonces ¿por qué va en esta galera?⁶⁴.

Todo esto no está tan mal razonado. Lo defienden siempre hombres un poco sistemáticos, pero que no se dejan engañar por las apariencias.

Nos previenen aún contra una última tentación a evitar: la de creer en el mal necesario del Estado, esa especie de timidez histórica que ha llevado a todas las revoluciones a reconstituir la tiranía⁶⁵.

¿Equivale esto a la condena de todos los regímenes? Veamos.

64 Ver sobre todo Kropotkin, *L'anarchie et l'État*, pp. 227 ss; Bakunin, *Dieu et l'État*, I, 324, *Empire...* II, 327 ss; *Lettres à un Français*, IV, 55.

65 Proudhon: *Idée générale*, OE, 183.

LAS MENTIRAS DE LA DEMOCRACIA MASIVA

Dejemos las evidencias y semievidencias: autocracias, monarquías hereditarias y constitucionales. Quedan tres formas posibles de gobierno que parecen emanar del pueblo: el gobierno representativo, el gobierno directo, los gobiernos revolucionarios. Para utilizar un nombre colectivo, las democracias.

Las críticas de la democracia son rápidamente sospechosas hoy, un poco por todos los costados, cuando los partidos autoritarios anuncian su muerte. «No más emoción al enfermo», es la orden en los medios de izquierda. Conservémosle con su enfermedad bien disimulada: se trastornaría demasiado si se la reveláramos.

¿Y qué irían a decir luego en el barrio? No es el enfermo quien está condenado, sino los enfermeros y su régimen. Los hombres con un sentido popular auténtico –los fundadores, después de todo, de la idea republicana y socialista en cuanto dicha idea tiene de más virulento– han aportado a la democracia todas las críticas que algunos jovenzuelos distinguidos os sacan hoy de sus bolsillos con aires profundos. Ya es hora de rehabilitar esta crítica, frente a la altura de tono de los satisfechos de izquierda y frente a los satisfechos de derechas, con su verdadero sentido popular. Nuestros autores son aquí inagotables.

Proudhon, el filósofo de este grupo, va derecho a los

principios. Tocado tal vez por el parentesco de las Ideas de voluntad o de poder, o por la vinculación que va de Rousseau hasta los alemanes entre las concepciones autoritarias del Estado y una teoría voluntarista del derecho, se dirige directamente a la teoría de la soberanía popular: si fundamos el derecho sobre una voluntad, aunque fuese general, esta voluntad hace del derecho, de entrada, algo arbitrario, pues o bien es preciso obedecer siempre a la voluntad popular, incluso cuando se equivoca –¿y dónde está la razón?– o bien puede ser en ciertos casos deber de un gobierno resistir a dicha voluntad –¿y dónde está la soberanía inalienable del pueblo?⁶⁶–. La razón es la única regla digna del hombre, sólo ella garantiza la autonomía de cada uno por ser la ley de todos y la liberación para todos. «La ley puede no tener su fuente en ninguna voluntad, ni del pueblo ni de sus representantes, sino en el reconocimiento de la verdad por la razón»⁶⁷. Al fundar su regla sobre la voluntad general, la democracia es ciega de nacimiento.

La democracia pretende profetizar, cuando no meter en razón, la voluntad del pueblo.

Todos nuestros anarquistas tienen un sentido vivo, muy orgánico, del pueblo. Pero incluso por amor al pueblo viviente, distinguen el pueblo legal –el que se expresa– del pueblo real. ¿Qué sería necesario para que el pueblo legal expresase adecuadamente al pueblo real?

Primero, la capacidad política, es decir:

66 *Principe fédératif*, 46.

67 *Correspondance*, I, 178.

1.º Que tenga conciencia de sí mismo como clase, de su derecho y de su fuerza, y los afirme.

2.º Que extraiga y afirme su idea, la que le da un sentido, una misión, unos fines.

3.º Que sepa deducir de ahí las conclusiones prácticas de táctica, de realizaciones futuras, etc.

¿Tiene hoy el pueblo estas tres capacidades? En 1864, respondía Proudhon al primer punto «sí»; al segundo, «sí, pero confusamente»; al tercero, «no»⁶⁸. La inteligencia política de las clases obreras ha hecho progresos desde entonces: ¿pero hubiesen sido plebiscitados los fascismos tan fácilmente si estas tres exigencias –en 1920–1930– hubiesen afirmado su vitalidad en los principales proletariados del mundo? Es idealizando al pueblo como se le ha perdido.

Sin contradecirse, Proudhon podía escribir a Madier-Monjau: «Le dais culto al pueblo, mi querido Madier, es absolutamente necesario que os deshagáis de esta falsa religión...»⁶⁹. Y aún: «Lo que nosotros entendemos por Pueblo es siempre y necesariamente la parte menos *avanzada* de las Sociedades, en consecuencia la más ignorante, la más floja, la más ingrata»⁷⁰.

Idolatrando esta Ignorancia, en lugar de mejorar su poder, se la deprava: ¿es amar al pueblo halagar la abyección a que sus opresores han rebajado a los más desgraciados de los suyos? Si

68 *Capacité...* OE, 56 ss.

69 *Correspondance*, V, III.

70 *Correspondance*, IV, 221, 227.

democracia es razón, democracia debe usarse en principio en el sentido de *demopedia*, educación del pueblo⁷¹.

Por el momento, el pueblo, humilde hasta el máximo, baja los ojos y la frente ante aquellos que le distribuyen sus salarios y se disimula sin dignidad detrás de sus tutores. Nada es menos demócrata que él: una especie de gusto mórbido por la tiranía le conduce por varias vías a autoesclavizarse. De entrada, este idealismo instintivo en que se complace: «Se llama Pueblo, Nación, Masa... Tiene horror ante las divisiones, las escisiones, las minorías... maldice como atentatorio contra su Majestad todo lo que puede quebrar su voluntad, cortar su masa, crear en él diversidad, pluralidad, divergencia». Siempre el mismo ideal de concentración, de centralización: una colectividad indivisa, un sufragio universal indiviso, de donde surge una asamblea indivisa que produce un gobierno indiviso, el cual a su vez gobierna una nación indivisa: todo el jacobinismo, todo el sistema de centralización, de imperialismo, de absolutismo, sale de este idealismo popular. La democracia así pensada tiende por su naturaleza a la centralización. Y como toda mitología supone ídolos, el pueblo «se improvisa dioses cuando no se toman la molestia de dárselos». Son los burgueses quienes han hecho las libertades: las masas, por el contrario, han hecho a Robespierre y a Napoleón⁷². Los fascismos coronan lo que Máxime Leroy ha llamado tan felizmente «democracia de regalía», aunque en apariencia parezca lo contrario. Un Proudhon, un Bakunin, han sido aquí más clarividentes que Marx: lo han proclamado explícitamente bajo la forma obrera y bajo la forma burguesa.

71 *Justice*, II, OE, 164; *Corresp.* IV, 192.

72 *Capacité*, OE, 52 ss; *Principe fédératif*, OE, 94 ss; *Corresp.* V. 57.

Toda democracia masiva se sitúa en la perspectiva del fascismo, le prepara.

LA DEMOCRACIA BURGUESA

Cuando las masas no llegan a tales extremos, se hacen representar por diputados burgueses. Así, en 1789. Resultado: el Imperio. Así en 1848. Resultado: el 2 de diciembre. Si nadie ha tenido tanto sarcasmo como Proudhon para un cierto optimismo fetichista de la democracia popular, Bakunin se encarga de desacreditar la democracia burguesa. La primera ha engendrado los fascismos, la segunda es aún herencia nuestra.

El burgués, cuando todo va bien, ama las libertades sabiamente mensuradas. Sus intereses se acomodan a ellas en un régimen del que tiene las principales riendas. Sería un error atribuirle un gusto espontáneo por las dictaduras, como tiene el pueblo no organizado. Las dictaduras amenazan con su poder, mientras que el rey jamás amenazó a las feudalidades. En cuanto a las dictaduras militares, los hijos del burgués no tuvieron el prestigio del uniforme, al que consideran muy turbulento e incómodo. Pero si no ama la dictadura, sí odia al pueblo. ¿Por qué? Tal vez porque ve en su ignorancia, en su miseria, en su brutalidad, su propia condenación. Porque siente cada día la amenaza de su resentimiento: le odia con el súcio encono del temor. De ello no tuvo siempre conciencia, pero sí cuando las cosas salen mal. Si se ha dejado llevar hacia él por la fuerza de una elocuencia generosa, vuelve a apartarse de él: ved

Gambetta, Garibaldi, esos radicales con todo el radicalismo tras de sí.

Se han hecho religiosos, sin gusto, el día en que el socialismo puso sobre su bandera el ateísmo. Se sienten entonces súbitamente amenazados: se ve al más apacible lanzarse bruscamente hacia el cesarismo o el militarismo que le repugna, e incluso prefiere la invasión extranjera antes que la revolución social; es el burgués quien ha proporcionado el éxito triunfal de Luis Bonaparte en 1848, de Bismarck en Alemania; es él quien busca y protege por doquier a los jefes hoy, cuando siente oscilar sus privilegios más fuertemente que nunca.

¿Qué puede el pueblo esperar de un régimen político que coloca constantemente a estos hombres en el poder porque tienen la fuerza social, el talento, el tiempo necesario para consagrarse a él? No elegirá sino a los buenos, se dice. ¿Pero cómo les reconocerá? Habitán otros barrios, tienen otro lenguaje. Y luego, los mejor dispuestos, si no dan el testimonio de romper brutalmente con su medio, con sus hábitos de vida, podrán tener, en la calma de los pensamientos abstractos, en el ardor de un momento de confianza, una real pasión de justicia: serán pronto ganados por su vida a medida que vengan los honores, las facilidades; cederán a la primera alerta, no teniendo ya, súbitamente, otro lazo que el miedo común con su clase, no siendo ya sensibles sino a las violencias o a los peligros que esperan a los suyos: pues los odios sociales son los más tenaces de todos.⁷³

¿Entonces? ¿Elegir obreros? Les bastará entrar en el gobierno

73 Bakunin, IV, 171 ss; 300 ss; *Empire*, B, II, 301 ss; 368 ss.

para ser burgueses, tal vez más desdeñosos que los otros, más duros por su antigua miseria.

¿Por otra parte no es un sueño suponer que el pueblo pueda alcanzar la capacidad política sin poseer la igualdad económica? En tanto esté económicamente explotado, no estará substraído a la presión directa o al prestigio indirecto de los representantes de la clase privilegiada, su instinto se extraviará, y continuará dándose elecciones ilusorias opuestas a sus verdaderos intereses.⁷⁴

Limitación de los electores, engaño de las circunscripciones, de las compraventas, incompetencia parlamentaria, dictadura de las minorías, ausencia de control real y continuo de los ciudadanos, todas estas taras de la democracia parlamentaria fueron en su época analizadas y denunciadas por Proudhon y sus sucesores, mucho antes que la crítica maurrasiana. Han sido después muchas veces recordadas como para que no las pasemos por alto.

¡El pueblo ha hablado! «Yo pregunto, pues, como Rousseau: Si el pueblo ha hablado, ¿por qué no he oido yo nada?... Yo no he visto más que una multitud tumultuosa sin conciencia del pensamiento que la hacía accionar, sin ninguna inteligencia de la revolución que se operaba en sus manos... Lo que yo he llamado lógica del pueblo podría muy bien no ser otra cosa que la razón de los acontecimientos.

En esta inconsciencia en que dormita, no sabe elegir más que una «aristocracia degenerada» de burgueses o un «patriciado

74 Empire... B, II, 311 ss; Proudhon, *Capacité*, OE, 267 ss.

de mediocridades»: explotado por unos o por otros, sigue explotado. Como esos monarcas de fachada, el pueblo «reina y no gobierna». ⁷⁵

En tales condiciones, la *democracia*, para guardar el lenguaje de Proudhon, no sostiene ninguna otra relación con la *república*, con la *realidad* pública, resultante animada y diversa de la realidad viviente de un pueblo. No es más que una *cratía*, una tiranía entre otras, la del número, un absolutismo, el de las mayorías, el más execrable de todos, pues ni siquiera se apoya en la autoridad espiritual de una religión, en la experiencia de una casta, o en las prerrogativas del talento. ¿Quién osará sostener que el número ofrece al espíritu algo más racional, más auténtico, más moral que la fe o la fuerza? ¿Quién puede ver allí otra cosa que un «juicio de Dios» más vasto? ¿Y voy a sacrificarle lo que me es más caro, mi libertad, mi fe, los míos, mi vida?

LOS GOBIERNOS DEL PUEBLO

Nadie apele entonces al gobierno representativo, al *gobierno directo*. En tanto el pueblo sigue siendo una masa en primer lugar indivisa y luego inculta –aun cuando no tuviera otros intermediarios– su misma masa sigue siendo un intermediario para consigo mismo, dada su simplificación interna y su ignorancia. Directa o indirectamente, en tanto ha gobernado, toda la deformación gubernamental entra en juego, aunque el

75 Proudhon, *Solution du problème social*, 48 ss; I, *Idee générale*, OE, 208 ss.

gobierno se extendiese al conjunto del cuerpo social. Se sabe lo que Proudhon ha dicho de la democracia: es «la idea del Estado extendida al infinito»⁷⁶. Proudhon hubiese añadido hoy, comentando los plebiscitos masivos de los Estados totalitarios que pretenden darse una consagración popular renovando el gobierno directo, que en una democracia masiva no es el pueblo quien plebiscita al Estado, sino el Estado difuso quien plebiscita al Estado central. La mistificación es la más hábil y cruel de todas.

Quedan los *gobiernos revolucionarios*, al menos de raíz directa. Han seguido al derrumbamiento mismo, por el pueblo, de sus mandantes infieles, no han nacido de su pensamiento más o menos mistificado, de sus operaciones más o menos trucadas, sino de su cólera y de su tesón. ¡Y sin embargo, no! El Estado revolucionario es «la reacción ocultándose bajo las apariencias de la revolución». Una vez más, ¿cómo el Estado, creado para dar una apariencia legal a la opresión de las masas, podría ser el instrumento de su liberación? Un gobierno *no puede* ser, ni lo ha sido nunca, revolucionario. De hecho, estudiemos la historia de las revoluciones en 1789. La burguesía de los clubs, de los Estados generales y de la Convención se distingue por la energía del lenguaje: ¿sin el empuje popular que le acosa y si es preciso pasa por encima de su cabeza, hubiera ido lejos? Cuando la burguesía hace pese a todo un poco de revolución, quiere hacerla por sí misma, por su propia autoridad, por su propio poder, lo que nunca ha dejado de llevar a dos resultados: a encoger excesivamente la acción revolucionaria (pues un comité de algunos hombres, por leal e inteligente que

sea, es incapaz de encauzar la amplitud y de penetrar los secretos de la vida popular) y a provocar luego la revuelta, y muy pronto la reacción en las masas, pues toda revolución impuesta por un acto de poderío hiere y aliena a quienes quiere conquistar. «Cuando, en nombre de la revolución, se hace Estado, aunque sólo fuese Estado provisional, se hace reacción y se trabaja para el despotismo, no para la libertad». Cimourdain lleva a Marat; Marat a Danton; Danton a Robespierre: al final, Thermidor, el Imperio, Lamartine y Ledru-Rollin hacen el lecho del príncipe Bonaparte. Así acaban todos cuando se pierden en el Estado.

Bakunin acusaba a Marx, no sin razón, de estar unido a Bismarck por el «culto, cuando menos, del Estado»: alimentado en el aparato alemán, estatal por excelencia, ¿cómo hubiese escapado el autor del *Manifiesto* a la arrogancia común de todo alemán? Los primeros Internacionistas veían con inquietud creciente a la socialdemocracia cada vez más polarizada hacia la idea del *Volkstaat*, del Estado obrero. ¿No oían acaso decir a Kautsky con un cinismo sereno que «el obrero goza en nuestros días de más libertad de la que gozará en la ciudad socialista?»⁷⁷. No cesan tales internacionistas de multiplicar sus advertencias a los Congresos de la Internacional. Reconozcámósles el inmenso mérito de haber sentido cómo el genio popular auténtico estaba opuesto a toda forma de inquisición y de opresión. Es en ellos en quienes todavía hoy debemos hallar, pese a tanta servidumbre inculcada por los partidos, por las guerras, por los sistemas, una vivaz resistencia en el seno mismo de las masas populares, y hasta en la experiencia comunista

77 Citado por Nieuwenhuis, *Le socialisme en danger*, Stock, p. 282.

rusa, ese comunismo que Proudhon definía como una imagen límite de la alienación del individuo en lo colectivo. El humor popular está espontáneamente más presto de lo que se cree a unir el porvenir del pueblo al sentido de la persona, antes que al autoritarismo proletario.

Recordemos, para evitar polémicas inútiles, que el comunismo avistado por Proudhon era un esquema de pensamiento, una posibilidad histórica. No había entonces ni partido comunista, ni Estado comunista, y no se podría, por tanto, transponer pura y simplemente la crítica de Proudhon a las realidades actuales. Pero veía tendencias que se iban realizando, y las daba un nombre de batalla, como a la anarquía que oponía a dichas tendencias. Estas tendencias no están ausentes del comunismo histórico. Pero están allí en competencia con otras tendencias nacidas de la experiencia y de la acción. Ellas son su tentación dominante, del mismo modo que son la tentación dominante de toda fuerza espiritual centralizada (así la Iglesia católica). Sería rechazar muy torpemente al comunismo en esta tentación, el no prestarle la esperanza de que sabrá dominarla por la virtud misma de las fuerzas populares que entraña.

Proudhon concedía a la hipótesis «comunista» así definida el haber sido útil para demostrar, antes de su realización (pensaba él) su absurdo, y la estaba reconocido por haber afirmado la identidad de lo político y lo económico. Hecha esta concesión, escuchad la anticipación que daba a la «democracia» comunista:

«Una democracia compacta, fundada en apariencia sobre la dictadura de las masas, pero donde las masas no tienen otro poder que el necesario para asegurar la servidumbre universal,

según las fórmulas y máximas siguientes, tomadas del antiguo absolutismo:

«Indivisión del poder;

«Centralización absorvente;

«Destrucción sistemática de todo pensamiento individual, corporativo o local reputado de escisionista;

«Policía inquisitorial;

«Abolición o al menos restricción de la familia, y con más razón de la herencia;

«Sufragio universal organizado para servir de sanción perpetua a esta tiranía anónima con la preponderancia de los mediocres o incluso nulos, siempre en mayoría sobre los ciudadanos capaces y los caracteres independientes declarados sospechosos, naturalmente en pequeño número;»

«Explotación aristocrática y despótica en provecho de la plebe», el Estado comunista no tiene otra diferencia con el Estado burgués que la destrucción de la familia, porque es un refugio de la libertad individual; para el resto, ha vuelto sobre sí mismo su propia artillería. Su teoría se reduce a esta proposición contradictoria: «Esclavizar al individuo para liberar a la masa». Decididamente, Proudhon, como Peguy, lo ha dicho todo. Cuando no hace mucho designábamos un aspecto bastante frecuente del marxismo como «un optimismo del hombre

colectivo recubriendo un pesimismo de la persona»⁷⁸, no habíamos aún leído este lúcido diagnóstico de la *Justice*: «La sociedad por sí misma es santa, impecable. Todas las teorías comunitarias que hacen del individuo la causa del desorden social suponen *a priori* esta impecabilidad. El individuo, en efecto, pese a su destino social, naciendo egoísta y por otra parte libre, hace nacer de sí mismo todo el peligro: sólo de él nace el mal. Cara a cara con la sociedad que le envuelve y condena, la posición del hombre es la de un ser inferior, peligroso, nocivo; y como nunca puede despojarse de su individualidad ni abdicar de su egoísmo –ese espíritu de revuelta que le anima–, una vez que no sabe encontrar una expresión adecuada de la sociedad es, con respecto a ella, prevaricador por origen, caído, degradado». Y concluía: quienes así piensan no forman una ciudad, son un rebaño conducido por un tetrarca. Entonces, «cuando la persona humana está destituida de su prerrogativa, la sociedad está desprovista de su principio».⁷⁹

A medida que Bakunin veía a los teóricos socialistas empaparse de marxismo, les veía con no menos pavor buscar una justificación cómplice, en Francia, en la tradición jacobina: «Profundizad en su conciencia, decía a sus amigos, encontraréis allí al Jacobino, rechazado en algún rincón muy oscuro y muy modesto, es verdad, pero no enteramente muerto»⁸⁰. Una pedantería ambiciosa que proviene de Saint-Simon y de Comte así como de las convicciones científicas o marxistas, venía a dar

78 *Manifeste au Service du personnalisme*, p. 479.

79 Proudhon, *Justice*, OE, 299 ss; *Capacité*, OE, 77 ss.

80 Bakunin: *Lettres á un Français*, II, 224 ss; IV, *passim*; Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, 263 ss; *La Science moderne et l'anarchie*, 125 ss.

a esta ultranza doctrinaria la solemne impasibilidad de una buena conciencia científica. Un sabio no conoce más que *objetos* de experiencia, es incapaz –por disposición de espíritu– de captar la individualidad; sacerdote de su dogmática, si se le da el poder no tardará en inmolarle las individualidades reales y vivientes de los hombres. Incluso cuando la ciencia se propone la liberación de los hombres *en la medida* de sus obras, «los considera todo lo más como la carne para el desarrollo intelectual y social». Dejad a sus hombres aproximarse al gobierno, o a esta disposición de espíritu penetrar a los hombres de gobierno: no tardarán en tratar a los hombres del mismo modo que la ciencia trata a los conejos, ni en desollarles en nombre de su porvenir: «Esto será el reino de la inteligencia científica, el más aristocrático, el más despótico, el más arrogante y despectivo de todos los régimenes»⁸¹.

DEL FEDERALISMO A LA CIUDAD PLURALISTA

Así, en un sentido o en otro, la pendiente es fatal: «La historia de los gobiernos es el martirologio del proletariado»⁸². La democracia, el gobierno revolucionario no son las primeras formas del reino del derecho, de la ciudad popular, sino los últimos avatares del poder, su disfraz más hipócrita.

Ya hemos expresado nuestro pensamiento sobre la utopía

81 Bakunin, *Empire Knouto-Germanique*, IV, 497.

82 Proudhon, *Idée générale*, OE, 184.

primera que encuadra a esta doctrina. Es preciso confesar a continuación que los análisis que realiza están tan ajustados a la historia, son tan persuasivos, que se siente nostalgia al ver tanta perspicacia, tanta verdad humana, comprometidas por el espíritu de sistema. El último, Proudhon, está allí como siempre para volvemos a coger cuando volvemos la espalda, y para aportar la templanza de la inteligencia a los excesos de su fogosidad. ¿Llegaríamos a decir con él que el Estado no puede tener una *idea* sin ser tiránica, que no tiene ser ni contenido, sino que debe restringirse a la simple forma del derecho? No sin duda. Y sin embargo, es en ese sentido en el que debemos buscar la fórmula del Estado: de un Estado que guarda su finalidad sin quedar substituto por las autoridades a las que tiende continuamente a usurpar cuando ellas mismas no hacen apelación a su poderío. Sobre esta frontera es preciso dirigir hoy el trabajo. Tal vez sea ya mucho el darse cuenta de lo que hay que hacer. El pensamiento anarquista, con sus excesos incluidos, nos habrá hecho el servicio de llevarnos a comprender más vivamente ciertas facilidades de doctrina o ciertos materialismos muy florecientes entre quienes hablan de lo espiritual al modo como lo denunciábamos antes. Yo no veo ya diferencias *prácticas* entre las fórmulas del *Principe fédératif* y las del Estado de inspiración pluralista que han servido de fuente más de una vez al personalismo. El Estado, reencontrado por Proudhon allende sus negaciones primeras, es reconocido como garante de las libertades; la libertad ya no está reducida al deber negativo de no «usurpar»⁸³, sino comprendida como un poder de iniciativa creadora; el Estado encuentra en ella un contenido espiritual,

83 Esta Idea de *usurpación* ha sido curiosamente analizada por un anarquista americano, Tucker.

destinado con respecto a sus obras a una especie de fecundación sin gestación, siendo por excelencia sus atributos el «instituir, crear, inaugurar, instalar» –y lo menos posible–, contrariamente a la fórmula ambigua y peligrosa de «ejecutar». No cabe duda de que todo personalista debe empujar sus investigaciones en estas direcciones⁸⁴.

¿Cuál será la forma nueva de este Estado al servicio de la persona? Lo que sabemos bien, con los anarquistas, es que aún no ha sido nunca realizada, e incluso diríamos que no lo será jamás, de un modo utópico, y que deberá estar constantemente reconquistada, incluso en aproximaciones más flexibles, ante la pendiente fatal de los poderes. Lo que sabemos también, con Kropotkin⁸⁵, es que no hay ejemplo en la historia en que nuevas capas sociales que llegan al relevo de las clases desfallecientes no hayan inventado nuevas formas de organización política, marcando con su genio la época que Inauguraban. Se cuenta que el gobernador de Dauphiné, Lesdiguières, que deseaba asegurarse la posición fuerte de Barraux, apercibiéndose de que el duque de Saboya construía allí una fortaleza de primer orden, le dejó acabar los trabajos para adueñarse de la obra conclusa, con la gran ventaja de que nada le costó. Esta audacia no saldría bien con los modernizados aparatos de Estado: llenar el Estado de monopolios y de servicios centralizados para ocupar a continuación la máquina es armar un poder que no conoce, una vez montado, otro mecanismo que la opresión, cualesquiera que sean sus gestores.

84 Proudhon, *Principe fédératif*, OE, 77 ss, 145.

85 *La Science moderne et l'anarchie*, 316.

La tendencia al autogobierno, que es la utopía directriz del pensamiento anarquista, es, por tanto, una utopía sana, una vez despojada de falsa metafísica. Santo Tomás mismo, que persuadirá mejor a algunos, decía que «el gobierno es tanto mejor cuando una perfección más grande es comunicada por el que gobierna a aquellos que son gobernados: esta es una perfección mayor que el ser fuente de acción»⁸⁶.

Es esta forma, o mejor este principio de gobierno, el que Proudhon, con Godwin y todo el pensamiento anarquista, denominó *principio federativo*. «No se sabe ya en Francia, escribía en 1853, lo que significa la palabra federación, a la que se podría creer tomada del vocabulario sánscrito»⁸⁷. ¿Qué diría yo? La idea parece anacrónica⁸⁸, un poco chocante y hasta reaccionaria: la idea con la cual el pueblo francés ha hecho la comuna de la Edad Media, la revolución en 1789, la última Comuna en 1871, es declarada herética por los mismos que

86 *Sum.* T. a., la, q. 103, a. 6. Se sorprendería mucho a los anarquistas al mostrarles con los textos de la tradición y de las encíclicas que, fuera de exageraciones e ideologías, toda la orientación efectiva de su pensamiento va en el sentido de la doctrina católica del Estado. Para los actos de la Iglesia sociológicamente tomados, la cuestión sería distinta; pero esto es achacable a la historia, no a la Iglesia como tal.

87 Para cuanto sigue, ver sobre todo *Le principe fédératif* y *La capacité ouvrière*, OE,, 181 ss.

88 Obsérvese que esta obra de Mounier está escrita en 1937. Desde entonces hasta hoy, los laureles del federalismo se han reverdecido mucho, si bien los restauradores no lo han encauzado en el sentido socialista. Por una parte, un cierto federalismo se queda en una simple concepción regionalista compatible con un Estado centralista; por otra parte, el modelo macroeconómico y policentrista de una posible Europa federal está dentro de una concepción capitalista de las fuerzas y relaciones de producción. En todo caso, la idea anarquista y proudhoniana tienta incluso a aquellos que hacen uso ilegítimo de la inspiración de su fundador en materia política y socialista. (N. del T.)

desfilan ante la muralla de los Federados porque le ha placido a Maurras beber algún día en esta vieja tradición francesa. Cuando Proudhon oponía la *república* a la *democracia*, es este principio federativo radicalmente nuevo lo que Proudhon enfrentaba al último disfraz del poder. «La república, decía en sus últimos días, como para unificar toda su vida, es una anarquía positiva»⁸⁹. El principio federativo ha llegado a ser para él el equilibrio viviente de la autoridad (que acepta ahora como ineluctable) y de la libertad, a las que considera con respeto en el seno del principio contractual y mutualista. La autonomía de cada uno está allí salvaguardada: ya no hay ante sí ese Leviathan con exigencias indefinidas que le imponía su autoridad de derecho divino ni el contrato social de derecho popular, sino compromisos precisos, limitados, bajo forma de contratos sinalagmáticos y conmutativos: en caso de desacuerdo, hay siempre el derecho de secesión. Una organización, e incluso una jerarquía, se establece entre estos compromisos, pero su espontaneidad, excitación y protección le vienen del Estado. Una organización no resuelve la complejidad de los países, de las situaciones y de los hombres en una unidad simplificadora y opresora, sino que se forma de lo simple a lo complejo (proceso, sea dicho entre paréntesis, que toma un cariz singular de autenticidad para hombres formados en plena ortodoxia evolucionista). La jerarquía gubernamental está reencontrada, pero establecida sin titubeos sobre su base, en lugar de estar puesta sobre su cumbre. La sociedad está aún centralizada en toda su estructura, pero la centralización se efectúa de abajo arriba, o si se quiere de la circunferencia al centro, siguiendo su movimiento espontáneo, sin que cada fracción cese de

gobernarse por sí misma: agrupaciones territoriales o comunas, agrupaciones funcionales o federaciones de oficios, agrupaciones innumerables de las afinidades personales encuentran una armonía cambiante en las combinaciones múltiples de este orden pluralista.

Además de este derecho social espontáneo, Proudhon introduce –en el Estado mismo que conserva– una especie de segundo derecho federativo inferior al Estado. Le divide en grandes cuerpos funcionales (Tribunales, Finanzas, Correos, etc.) que se gobiernan cada uno por sí mismo, controlándose unos a otros en sus tendencias al abuso, lo que Gurvitch llama muy felizmente una «federación funcional del Estado», superpuestos a la federación local de los territorios. Estos servicios públicos no son directamente dependientes de la autoridad central, basta que el Estado les vigile y controle y sea «el director supremo del movimiento»⁹⁰: Proudhon había acabado por domesticar el mismo dragón que había jurado exterminar.⁹¹

Entre las federaciones, las fronteras están desvalorizadas por el derecho perpetuo de agregación y de secesión que poseen los elementos federados; la federación puede así agrandarse, no por una conquista por la que su naturaleza la deje «sin fuerzas», sino por aglomeración libre, disminuyendo las atribuciones de la autoridad central a medida que la federación se extiende. Quede bien entendido que la federación es imposible entre los

90 Gurvitch, *Idée de droit social*, 402–4.

91 Para cuanto precede, cfr. Proudhon, *Principe fédératif*, 70 ss, 196 ss, y *passim*; *Capacité ouvrière*, 283 ss; *Justice*, II, OE, 125 ss; *Confessions*, OE, 68. Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, 129.

Estados actuales, centralizados, burocráticos, y por ello mismo militares: Bakunin denunciaba ya al Congreso de la Internacional de Ginebra en 1867 la imposibilidad de constituir los Estados Unidos de Europa sobre las grandes naciones estatizadas. Sólo sobre las comunas revitalizadas se constituirán las más vastas federaciones. Que no se diga que una sociedad granular perderá el sentido de lo universal. ¿Y la Edad Media? La comuna medieval, es cierto, buscaba circunscribirse en sus muros: pero estaba injertada en una economía artesanal, de corto radio. El siglo XIX ha extendido la solidaridad humana. Los grandes centros, a tal efecto los más sensibles, actuarán como «focos de apelación» para alargar las vistas de los centros secundarios.

El federalismo político debe estar sostenido por un federalismo económico. No teniendo el poder por objeto sino proteger y promover la Justicia en el seno de la sociedad, si la sociedad está en desequilibrio económico se rebela contra él «hasta que, al fin, no siendo ya sostenido ni por la sociedad, que se retira, ni por la división de sus funciones, pierde el equilibrio y cae»⁹². Por eso Proudhon quería organizar, en la masa del cuerpo social, la «federación agrícola-industrial», exterior al Estado funcional, constituida –como la ciudad política– bajo la idea de la mutualidad, que es aquí la idea del comercio o del cambio compensado.

No es este el lugar de estudiar la aplicación que se ha hecho de sus principios por parte de los economistas anarquistas. Proudhon extrae de ellos un sistema de alquileres, de ferrocarriles, de crédito mutual. Kropotkin, oponiéndose a la

idealización de la gran industria, pedía la «descentralización industrial»⁹³ y la vinculación de la industria a la villa, proviniendo la inferioridad actual de la pequeña industria, según él, de una organización inferior de la venta, y no de la producción. Los anarquistas, en esta materia, no están fuertes en el tema: Marx les toma la delantera aquí en más de un punto. Retengamos solamente esta magnífica fórmula que ellos han dado de lo que tal vez pudiera denominarse sin juego de palabras un liberalismo colectivista, y que es en todo caso una fórmula muy aproximada a la economía pluralista: «que la libertad es la primera de las fuerzas económicas, que todo cuanto puede ser realizado por ella debe serle permitido; pero allí donde la libertad no puede bastar, entonces el buen sentido, la justicia, el interés general mandan hacer intervenir la fuerza colectiva, que no es otra cosa que la mutualidad misma; que las funciones públicas han sido establecidas precisamente para tales necesidades, que su misión no es otra». Pues «sería absurdo sacrificar la riqueza, la felicidad pública, a una libertad impotente»⁹⁴.

Pero entonces, ¿qué significan esas cargas con el arma desnuda contra la propiedad, que de todos los ataques anarquistas parece el más sensible al corazón de nuestros contemporáneos? Dios, Estado, propiedad: la literatura anarquista radical ha unido siempre indisolublemente estos tres términos como tres aspectos estrictamente identificares del absolutismo. Que esta visión simplificada haya tomado entre algún muerto de hambre un aire aún más brutal, era de prever.

93 Kropotkin, *Champs, usines, ateliers*, Stock.

94 *Capacité*, OE, 104, 203.

Pero tras evocar la banda Bonnot, tal vez un esfuerzo de inteligencia sea aún posible. De Proudhon se ha retenido siempre la frase demasiado famosa de la Primera Memoria «La propiedad es el robo». Se ha olvidado la respuesta a Blanqui, que le sirve de prefacio: «El señor Blanqui reconoce en la propiedad una fuente de abuso y de abuso odioso; por mi parte, llamo *propiedad* exclusivamente a la suma de estos abusos». Entre otras diez afirmaciones semejantes, se ha omitido recordar que desde 1848⁹⁵ escribía: «La propiedad, en cuanto a su principio o contenido, que es la personalidad humana, no debe jamás perecer: es preciso que siga en el corazón del hombre como estimulante perpetuo del trabajo, como el antagonismo cuya ausencia haría caer al trabajo en la inercia y la muerte».

No se comprende un anatema más que a condición de situarle en su contexto histórico. La idea socialista, revistiendo a su paso mucho sentido, ha hecho su camino después de medio siglo. Bajo la influencia de situaciones económicas y de un despertar –en muchos medios– del sentido social, nos hemos habituado a sus temas. ¡Pero en este tiempo! Es necesario leer las solemnes invectivas de Thiers y de Bastiat, las pobrezas perentorias de Víctor Cousin, para saber el absolutismo infatuado y la dureza social que, bajo esta palabra de propiedad, tenía la burguesía luis-filipina e imperial. Esta provocación pedante, este autoritarismo de derecho divino que injuria a la miseria por sus libros, por su prensa, y por sus hombres, no apelaban aún a la comprensión. Proudhon acabó por justificar una propiedad federalista y mutualista como el mejor medio de defender al

95 En *le Droit au travail et a la propriété*, p. 50.

individuo contra el Estado⁹⁶. Pero aquellos que tuvieron más influencia sobre las masas anarquistas –Bakunin, Kropotkin– mantuvieron hasta el fin sus sarcasmos contra la pequeña propiedad privada. Fue entonces cuando el mito de la *expropiación*⁹⁷ llegó a ser uno de los mitos directores de la anarquía. Brutalmente entendido, satisfacía a la vez el simplismo y los resentimientos más o menos justificados del militante medio.

Para los doctrinarios, no había, sin embargo, más cuestión que la de expropiar lo que Proudhon denominaba la ganga, es decir, la explotación del trabajo de otro. La expropiación no debía alcanzar a la propiedad individual del pequeño campesino (se pensaba sobre todo entonces en la propiedad rústica, la única de que habla Proudhon en la Primera Memoria) en tanto la cultivara él mismo con sus hijos, sin recurrir al trabajo asalariado⁹⁸. Siendo la táctica anarquista, salvo peligro social, esperar siempre que el individuo se dé cuenta de las ventajas que se le proponen, Kropotkin pensaba que el pequeño campesino, al ver alegres grupos de obreros hacer prosperar las tierras colectivas expropiadas, se habría de rendir muy pronto y sin constreñimiento a la evidencia.

Realizada esta operación violenta contra la usura en el trabajo –y teme mucho que por timidez no se abra bastante la herida como para evitar que vuelva el mal– el anarquismo

96 *Théorie de la propriété*, tan cómoda de olvidar cuando se habla de Proudhon.

97 Kropotkin, *Conquête du pain*, Stock, 56: «La expropiación debe afectar a cuanto permite a quien fuere –banquero, industrial o cultivador– apropiarse el trabajo de otro. La fórmula es simple y comprensible».

98 Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, 330.

reencontraba en su imagen de la vida económica ese sentido confuso de la persona de que siempre, en cualquier grado, le vemos animado.

Se manifiesta en su orientación más primera. El fin de la economía no es entre los anarquistas –como lo es en el marxismo– un esquema racionalista, una organización científica del universo. ¡Pero bien sabe Dios que también ellos están petrificados por su cientifismo! Solo que el orden de la ciencia, para ellos, es menos un orden del hombre a fabricar que un orden de la naturaleza a encontrar. No es que haya entre ellos ningún arcadismo o prejuicio anti-industrial, salvo tal vez –tangente al movimiento– en ciertos discípulos de Fourier y de Tolstoi. Pero piensan más vasta y humanamente que lo hace la sola industria. Leamos este título: *Campos, fábricas, talleres, o la Industria combinada con la agricultura y el trabajo cerebral con el trabajo manual*. Es largo de decir, pero en esta fábrica-tapón entre el campo y el taller, ese esfuerzo virtuoso por unir los trozos dislocados del hombre económico, nos descubre Kropotkin una voluntad de salvar a la persona en sus obras. Cuando los anarquistas sueñan, no sueñan racionalización, sino superabundancia. Los sueños de Marx son sueños de profesor, los de Kropotkin son sueños de niño: por el lado de Marx, el ejército de trabajadores disciplinado como un mecanismo; por el del anarquismo, hombres libres, turbulentos de deseos e indiscriminación.

Este mismo espíritu se encuentra en su fórmula de base: «De cada uno según sus medios, a cada cual según sus necesidades». La necesidad, el consumo, prima sobre la producción. En este primado ve Kropotkin el alma de la comuna medieval. Su

perspectiva es constante: desde este observatorio, el desorden de la plusvalía le preocupa menos que el del subconsumo, la conquista del poder menos que la «conquista del pan», la dictadura del proletariado menos que el derecho de vivir. Busca tenazmente garantizar la libertad de este consumo soberano⁹⁹. En nombre de esta libertad los anarquistas se han opuesto siempre a la fórmula comunista «a cada cual según sus obras», encarnada en el sistema de los bonos de trabajo. También se han opuesto por el sentimiento de una cierta gratuidad inherente al trabajo humano y de la imposibilidad, casi del sacrificio, que habría en querer darle una medida. «Si la sociedad burguesa decae... es por haber contado demasiado. Es por habernos arrastrado a no *dar* más que para *recibir*, es por haber querido hacer de la sociedad una compañía comercial basada sobre el *debe* y el *haber*». Del mismo modo que su mito negativo director en materia económica es la expropiación, su mito director en materia de anticipación es la *gratitud* más que la organización. Poco a poco la ven extenderse: los puentes, la calle, los jardines, la escuela, todo ello está fundado sobre el principio» tomad lo que necesitéis». Esta máxima penetra incluso las operaciones de compra y venta en instituciones como el menú de precio fijo y la mesa redonda (símbolo célebre en los anales de la propaganda anarquista), los abonos de ferrocarriles, la tarifa uniforme de correos. Se apoya en una psicología práctica: el trabajo voluntario es siempre mejor que el trabajo mandado y tarifado. Querer evaluarle, en el intrincamiento inextricable de la producción moderna, sería lanzar sobre el mundo del trabajo un montón de engorros, de papelotes, y finalmente de inquisición.

99 Kropotkin, *Conquête du pain*, 82, 231 ss; L'Entr'aide, 195 ss. (N. del T.: Como puede suponerse, no busca Kropotkin la sociedad «de consumo» actual, sino una sociedad en donde todos puedan –en principio– comer.)

La idea evidencia por sí misma su ridículo: ¿se pagará más al médico que sana que al que no lo logra? ¿A medida que el hombre envejece no es capaz de menos obras y de más necesidades? ¿Me pregunta el bibliotecario qué servicios he prestado a la sociedad para saber cuantas obras me prestará? Si hubiesen tenido más letras sagradas, nuestros anarquistas no hubieran dejado de evocar aquí la metafísica incluida en la parábola de los obreros de la hora once.

La utopía, tan seductora, está aquí sin embargo caracterizada. Los mitos sobre el reino de la abundancia, remozados por Duboin, van evidentemente contra un régimen de maltusianismo económico y son tal vez útiles para hacer contrapeso al mito grosero de la sobreproducción. Lo que no evita que la marcha de la abundancia experimente, por el desarrollo de las necesidades y el juego de la producción, un frenazo automático tal¹⁰⁰, que bastaría para rechazar la anarquía a las regiones en que, de tiempo en tiempo, el movimiento perpetuo desciende en las esperanzas de los hombres. La simplicidad dominante de esta utopía no está, por otra parte, en un error de fecha, sino en creer que el problema de la distribución es sobre todo un problema de cantidad, siendo que es más aún, y cada vez más, a medida que los hombres se liberan de las preocupaciones primarias, un problema de afectación. Todo estaría bien si los deseos de los hombres fuesen deseos paralelos, crecieran indefinidamente en altura. Pero los deseos de los hombres son deseos celosos, se cortan, compiten, se superponen. Contrariamente al lugar común no hay que

100 No se olvide que en la fecha en que Mounier escribe esta obra aún no están lejos los temores del tremendo *crack* económico anterior. (N. del T.)

reprochar a los anarquistas el tener una visión demasiado individualista del hombre, sino por el contrario no haber asimilado que el hombre es *también* individuo, es decir, exclusivismo y celos. El pueblo es moderado en sus deseos, dice Kropotkin. Sí: en tanto que es pueblo. Pero ved enriquecerse a los hombres: la abundancia de los bienes no hace más que sobreexcitar la turbulencia del deseo. Si bien puede decirse sin paradoja que la abundancia debería hacer progresos de gigante, *cada vez* será *más* necesaria una regla para este desorden.

Si los anarquistas no logran eliminar la necesidad de esta regla, al menos la orientan, gracias a su utopía, en una dirección feliz.

Teniendo más que otros la preocupación de la libertad, habrán tenido el mérito de intentar una disociación de la idea de colectivismo y de la idea de constreñimiento o de consumo dirigido. Ciertas formas de producción colectiva no son en modo alguno incompatibles con la libertad del consumidor: ¿somos menos libres porque el gas nos sea suministrado en común o porque hagamos nuestras compras en sucursales en lugar de hacerlas en pequeñas tiendas? Hoy, en que ya nadie niega que los sectores crecientes de la producción están de hecho colectivizados, y en que la colectivización nos aparece precedida de tales amenazas para el hombre, ¿cómo no sentiremos un parentesco con los hombres que, pioneros, han intentado –por torpemente que fuere– conciliar vida colectiva y libertad?¹⁰¹.

101 Hubo –tiempo ha– vacilación entre las palabras *colectivismo* y *comunismo*, que acabaron por cambiar su sentido. Originalmente, los miembros de la I Internacional Varlin, Guillaume, Bakunin y amigos se autocalificaron «colectivistas», para designar su comunismo antiautoritario. Durante mucho tiempo

Su segunda y preciosa indicación es la necesidad de recomponer el hombre de nuevo. Le ven ya bastante dislocado, como para creer que se deba fomentar la división del trabajo y la especialización indefinida, caminos hacia el gigantismo industrial y la centralización, y a través de ellos hacia el Estado totalitario político-industrial que hará la unión de ambos imperios. ¿Han buscado siempre el antídoto en la buena dirección? Rehabilitando el taller y la comuna del pueblo en donde la industria está unida a los campos¹⁰², el hombre completo obrero-campesino e intelectual-manual ¿han sido víctimas –como les reprochan los marxistas– de una imagen «pequeño burguesa», o acaso han presentido –en formas que recuerdan un poco a su vieja Francia– una exigencia a la que momentáneamente no proporcionaron expresión técnica, pero a la que el porvenir podía dar una realidad? La respuesta pertenece a la vez a la evolución de la técnica y a las intentonas de la idea demasiado abandonada de una descentralización no regresiva que podrá realizarse en el porvenir.

tacharon de «comunismo» a la doctrina autoritaria que precisamente ellos combatían. Sólo después tomaron el nombre de *comunistas anarquistas* o *comunistas libertarios*. En el *Traité* de Charles Gide, las doctrinas aquí expuestas son denominadas *comunistas*, y el marxismo *colectivista*, a la inversa del empleo original de las palabras. Kropotkin (*Conquête du pain*, 32], el último temporalmente de los grandes escritores anarquistas, aplica el término *colectivismo* al marxismo. Cf. *La Science moderne et l'anarchie*, 82–3; Guillaume, *op. cit.* IV, 15–16.

102 No confundir su concepción de la comuna con la de los pequeños comunistas que intentaron fortuna, sobre todo, bajo el impulso de Cabet. Kropotkin (*La Science moderne...* 152 ss) los juzga severamente. No han podido vivir: primero, por ser pequeñas comunas cerradas en un mundo extraño, mientras que la comuna sólo puede vivir en la gran corriente federativa; segundo, por haber creado una constitución autoritaria; tercero, por ser sólo agrícolas, debiendo la comuna ser una asociación ciudad–campo.

3. DE LA ANARQUÍA DE LOS MUNDOS

A cada instante, en sus construcciones sociales y económicas, vemos que la inspiración anarquista roza el descubrimiento de la persona, apartándose de ella cada vez por un invisible obstáculo. Quizá comprendamos mejor a continuación sus virtudes y vicios en el movimiento obrero si nos paramos antes un poco en sus perspectivas filosóficas últimas.

Las hemos presentido ya más de una vez bajo la crítica de la autoridad y del Estado. ¿Son para esta crítica como un vestido de época más o menos bien adaptado a un sistema de acción? En modo alguno; Kropotkin titula a su principal exposición doctrinal: *La ciencia moderna y la anarquía*. El título quiere decir más de lo que parece. La anarquía no es sólo una doctrina política, «la anarquía es una concepción del universo basada sobre una interpretación *mecánica* de los fenómenos que abarca a toda la naturaleza, y a la sociedad dentro de ella»¹⁰³. Es el resultado inevitable de todo el movimiento de las ciencias naturales que se inició en el naturalismo del siglo XVIII y se expande a lo largo de todo el siglo XIX. Estaba reservado a Kropotkin (era orfebre) el bosquejar lo más netamente esta síntesis entre la anarquía política y una filosofía precisa del universo. Su progenie: los materialistas del siglo XVIII, Spencer (sobre quien *La ciencia moderna* da un largo apéndice–profesión

103 *Science moderne*, 46.

de fe), Darwin, a quien su *Etica* póstuma considera el padre de toda la moral moderna, y Comte (el primer Comte), por la repulsa de teología y metafísica. Proudhon y Bakunin se inspiran más exclusivamente en Comte¹⁰⁴. Con variantes, su fe es la misma en todos: la ciencia positiva, conocimiento absoluto de lo único absoluto que existe. Ello no era muy original ni en 1850 ni en 1880. Sí lo es un poco más la interpretación cósmica que con esta fe intrépida daban de la anarquía.

Sigámosla y reconoceremos de paso todos los conocimientos que hemos ganado en el campo político. Realidad, alienación, poder, henos ahí: la metafísica opera según el método de los Estados centralizados, aristocrática y autoritariamente. *Saca* de la naturaleza leyes y pretendidos hechos que no están en la naturaleza, forma con ellas un sistema absoluto, lo adosa a un Absoluto, y lo impone a la naturaleza de arriba abajo¹⁰⁵. Según Proudhon, la deducción es una manera de opresión del espíritu, y el término medio del silogismo aparece en ella como una especie de burócrata inútil, encumbrado y pretencioso. Al lado de los teístas, monárquicos del pensamiento, la filosofía también tiene sus demócratas y sus gobiernos revolucionarios. Son estos quienes, habiendo destronado a Dios, le han substituido, pero siempre como exterior y trascendente al universo, por una *Naturaleza*, a cuyas leyes se supone que las cosas *obedecen*. En tanto conserva una Verdad ante la que se inclina, escribía ya Stirner¹⁰⁶, el hombre sigue siendo siervo. Este Poder natural ante el que todos los hombres serían

104 Para Bakunin, sobre todo B, V, 153 ss.

105 Bakunin: *Fédéralisme...* I, 68 ss.

106 *L'Unique et sa propriété*, citado por Eltzbacher, nota 131.

considerados iguales se refugia a veces –como entre los mismos positivistas– en el reino inaccesible de lo incognoscible; se disimula más comúnmente en la idea de una «naturaleza íntima» de las cosas. Bakunin no lo ha dicho, pero este Incognoscible tiene un aire lejano de gobierno representativo, y esta naturaleza íntima, que parece tan próxima al pueblo de los objetos, contagia la mistificación de los gobiernos revolucionarios. Pero ¿qué es una naturaleza fuera de sus manifestaciones? «Ninguna cosa puede realmente tener en su interior una naturaleza que no se manifieste en su exterior». La cosa no es *más* que lo que *hace*. He ahí lo esencial: «Se trata de un interés supremo, el de la exclusión real y completa, de la destrucción final del absoluto, que esta vez no se contenta ya solamente con pasearse como un fantasma lamentable por los confines de nuestro mundo visible, sino que... quiere introducirse arteramente en el fondo de todas las cosas conocidas –por nosotros mismos– y plantar su bandera en el seno mismo de nuestro mundo terrestre». No falta ya sino dejar a los teólogos valerse de esta intimidad de las cosas «para alojar en ella al Buen Dios». Es un resto último de lenguaje metafísico (autoritario) el hablar incluso de la ley como de una regulación exterior a las cosas. «La ley, la acción, la propiedad constituyen el ser mismo de la cosa. La cosa misma no es nada más que esta ley. Al seguirla, manifiesta su propia naturaleza íntima, es. De donde que todas las cosas reales en su desarrollo y en todas sus manifestaciones están *fatalmente* dirigidas por sus leyes; estas leyes les son tan poco impuestas, que por el contrario constituyen todo su ser»¹⁰⁷.

107 Bakunin, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde*

¿Os creéis en los confines desérticos de la abstracción? Nosotros estamos en los jardines floridos de la federación. «¿Nos acusáis de utopía? Pues bien, la anarquía es la *tendencia* natural del Universo, la federación es el orden mismo de los átomos». Veamos cómo. La filosofía positiva es democrática. Desde Comte, en lugar de depender del Absoluto, se organiza de abajo arriba, libremente. La naturaleza no es un todo artificial y separado, sino la «vida, la solidaridad y la causalidad universal»¹⁰⁸, la resultante y no la causa de la infinidad de acciones y reacciones: tal vez tenga una ley única, pero nosotros no la conoceremos jamás, y si quisiésemos aprehenderla, atención con la abstracción que lleva a la Nada, a Dios. No, la unidad y la generalidad de la naturaleza se distinguen precisamente de la unidad y de la generalidad metafísica o teológica en que no se establece, como estas dos últimas, sobre la *abstracción* de los detalles, sino al contrario y únicamente sobre la *coordinación* de los detalles. «La gran Unidad científica es concreta: es la unidad en la infinita diversidad. La Unidad teológica y metafísica es abstracta: es la unidad en el vacío¹⁰⁹. Kropotkin estrecha más aún las analogías: la anarquía no es más que una de las ramas de la filosofía nueva que se anuncia. La ciencia ha pasado del heliocentrismo al estudio de lo infinitamente pequeño, a quien pide ahora explicar el sistema solar, cuya armonía no es más que una resultante de estos movimientos innumerables. El biólogo no habla más que de una federación de órganos, el psicólogo de una federación de tendencias. Por tanto, «nada de preconcebido en lo que

réel, et sur l'homme, B, III, 370 ss.

108 Id, *Fédéralisme...* I, 69.

109 Bakunin, *Considérations...* III, 217 ss, 320 ss, 372 ss.

llamamos la armonía de la naturaleza. El azar de las cosas y de los encuentros ha bastado para establecerla». La armonía no dura más que a condición de modificarse continuamente: si está comprimida, la fuerza cósmica hace irrupción como las revoluciones¹¹⁰. No se trata ya como quieren los socialdemócratas, de tesis, antítesis y síntesis. El método dialéctico (nos reencontramos aquí a Proudhon) es gubernamental, el «método naturalista» es el único método científico, y a la vez el único perfectamente mutualista. La anarquía pura, en materia metafísica, se llama inmanencia pura.

Pero ¿cuál es la sustancia de este universo federativo? La materia, y sólo la materia. Esta palabra tenía aún un sentido, sin duda, en esta feliz época. Se nos advierte, eso sí, que no es la «vil materia» a la que los espiritualistas no conceden hipócritamente más que la estupidez, para declararla a continuación incapaz, sino que es una materia que todo lo puede (alerta a las «naturalezas íntimas») y, por tanto, produce todo, pensamiento e historia: Cabanis, Marx, sigamos. ¿Cómo? Cosa simple y correcta, se «concibe perfectamente»: «Es un movimiento completamente natural (sic) de lo simple a lo compuesto, de abajo arriba, de lo inferior a lo superior: un movimiento conforme a todas nuestras experiencias diarias...» El *sic* no es tal vez filosófico, ni lo es tampoco el corte de una cita tan majestuosa, pero ¿acaso estamos en la filosofía?

Y sin embargo, el mismo Bakunin añade cosas muy pertinentes cuando opone, en esta subida de la materia hacia la complejidad total del universo, los absurdos de cierto espiritualismo que a

110 Kropotkin, *L'anarchie, sa philosophie, son Idéal*, p. 6.

nosotros también nos resulta un adversario familiar¹¹¹. Se reconoce en él la doctrina marxista de la alienación. Al no aplicarse más que a una caricatura del espíritu (que desde hace mucho tiempo, ciertamente, le representaba en los lugares oficiales), semejante doctrina es pertinente en la crítica de dicha caricatura. Son ciertos espiritualistas quienes «divinizando las cosas humanas» –es decir, vaciando el mundo de la presencia de Dios– entregan el triunfo sobre la tierra, en este mundo vacío, al materialismo más brutal. Esta trascendencia que ha renegado de su encarnación, este «espíritu» al que se ha querido separar del mundo y lanzar hacia los lugares altos para estar más tranquilo en los lugares bajos, he aquí que por un cruel giro de las cosas descubre todos sus absurdos, que está *localizado* en lugar de estar *presente*, que se fragmenta en parcelas (las almas) y que do quiera que va expulsa al ocupante (Dios, «cuya sola aparición sobre la Tierra» provoca el anonadamiento del hombre). Mistificado por el contrasentido común a todas las reacciones antiidealistas de la época, Bakunin no veía que su crítica del «espíritu» fuese de hecho la crítica de una cierta noción sabiamente fetichista de alguna materia sutil, la crítica de un materialismo de faz espiritualista. Inversamente, su «materialismo» es, en intención profunda, un deseo de realismo espiritual torpemente vestido de materialismo. En el «sistema

111 Recargado lo más suntuosamente de lugares comunes (y de decoraciones) fue en esta época el de Víctor Cousin. «Imagínese, nos dice Bakunin, una vinagreta filosófica compuesta por sistemas los más opuestos, una mezcla de los Padres de la Iglesia, de los escolásticos, de Descartes, de Pascal, de Kant y de los psicólogos escoceses, superpuesto todo, sobre las ideas divinas e innatas de Platón y recubierta con una capa de inmanencia hegeliana, acompañada necesariamente de una ignorancia tan desdeñosa como completa de las ciencias naturales...» (*Empire*, B, III, 131; cfr. también 173 ss). La realidad es peor: ¡si no se tratase más que de una mezcla!

idealista», nos dice, dado que el «espíritu» compromete al hombre en lugar de elevarle, el desarrollo histórico del hombre, que comienza por un *salto mortal* inexplicable del espíritu puro en una materia estúpida, no puede ser más que una caída continua, a medida que constituye más fuertemente su Dios. En el «materialismo» por el contrario, cuya materia es móvil, viva, inteligente, el hombre se eleva progresivamente por encima de la animalidad. Y como (he aquí la dialéctica que nos salva de un monismo simple) todo desarrollo es negación del punto de partida, esta historia es una «negación progresiva de la animalidad del hombre por el desarrollo de su humanidad». El hombre es una negación, una bella rebelión que avanza sobre una trama ilimitada de vida.¹¹²

Si nos propusiésemos aquí movernos sobre un plano estrictamente filosófico, descubriríamos pronto en esta «materia» –ciertamente muy poco estúpida– una «naturaleza íntima» de las más ricas, tan rica que tal vez no bastara ya considerarla simple materia, y en esta «negación» dialéctica de los orígenes, una intervención «trascendente» cuyo origen sería necesario buscar. En este estudio, en que buscamos más la relación de las ideas con los hombres que las relaciones dialécticas entre las ideas, importa subrayar cuánta nostalgia, en definitiva, significaba este «materialismo», cuánta necesidad de presencia, de solidez, cuánto auténtico sentido –si no verdadera realidad del espíritu– es la persona, lo que al menos muestra la falsa realidad del «espiritualismo» burgués.

Esto es tan verdadero, que Bakunin no se sentía a gusto lejos

112 Empire... B. III, 18–80.

de ello, en el materialismo que recibía de la ciencia impersonal de Marx. ¿No hay ser íntimo en las cosas? Pues bien, ¡con toda certeza, sí!, aunque sea inaprehensible para la ciencia. No es el «ser en sí» de Littré, «es por el contrario el lado menos esencial, el menos interior, el más exterior a la vez, el más real y el más pasajero, el más huidizo de las cosas y de los seres: es su materialidad inmediata, su real individualidad, tal como se presenta únicamente a nuestros sentidos, y que ninguna reflexión del espíritu sabría retener, ni palabra alguna expresar». Aquí «la ciencia pierde su latín y rinde la bandera ante la vida». La ciencia positiva universal, aunque deba ser alcanzada, no lo será antes de un siglo: en buena lógica, en un mundo que no es totalizante, sino anárquico y standarizado, no deberá serlo jamás. De todas maneras, la ciencia positiva seguirá siendo impersonal. Es la brújula, no el viaje. Es el comentario, no la creación. Cuando un sabio quiere crear, todo lo que crea es pobre, privado de sangre; sus abstracciones son «verdaderas», mejoras sobre la metafísica, pero siguen siendo abstracciones: no descubren las causas generales de los sufrimientos individuales y las condiciones generales de la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad; dejan pasar la materia viviente y sufriente de la historia», y, para violentar la emancipación real, es preciso predicar de algún modo «la rebelión de la vida contra la ciencia, o mejor contra el gobierno de la ciencia». ¹¹³

¡Qué «Confesión», readaptada respecto a la Confesión política al zar, nos dirá los debates íntimos que hubo de librar en esta cabeza apasionada la concepción heroica de la vida que le era

113 *Fédéralisme...* B, I, 76; Empire, B, III, 88 ss.

natural y el triste aparato que recibía del cientifismo positivista!¹¹⁴. La síntesis está trazada, el tono asegurado, pero las contradicciones, los arrepentimientos, los disparates, están más cargados de sentido que los arreglos. Una vez decidida esta primera aproximación confusa que nos alejaba de un espiritualismo impersonal y vano, henos aquí lanzados, tan lejos del espíritu viviente, a otro impersonalismo. No es atornasolando la materia como se la da más realidad o se la acerca más al hombre. La vida misma –nuevo esfuerzo para escapar a lo inhumano– cuando no llega al esplendor de la persona que vivifica en su acto la materia, no es aún más que una potencia impersonal y opresiva: vitalismos, racismos, rostros animados de materialismo. Por un nuevo esfuerzo, Bakunin se eleva a la individualidad. ¿Pero no es ésta la más brillante de las apariencias? ¿Aproximación al ser real? Está deseando decirlo, pero renuncia: «Tal es la doble naturaleza, la naturaleza contradictoria de las cosas: ser realmente lo que incesantemente cesa de ser, y no existir realmente en lo que queda de general y constante en medio de sus transformaciones perpetuas¹¹⁵. Si el ser se debate, a flor del mundo de la ciencia, para liberarse del poder fantasmagórico de la ciencia, ¿por qué, Miguel Bakunin, no osa una última rebelión, liberadora de todo el cosmos –hombre y universo reunidos– una rebelión contra una ciencia que niega al hombre y al ser? Proudhon, Bakunin, Kropotkin, estos Heráclitos del mundo moderno, esperan un Platón que les libere de la preocupación de Parménides y del ser impersonal, un Platón que se interese tanto por las leyes de los

114 Véase en la *Confession*, 172, lo que dice de su gusto irreprimible por la vida heroica.

115 *Considérations...* B, III, 394.

estados como por las leyes de Dios y religie unas y otras; pero Platón no era posible, sin duda, más que sobre las ruinas acumuladas por los sofistas, y cuando Sócrates, ese hombre rudo que aborda a las gentes en la plaza pública, hubiese devuelto al pensamiento su verdor.

LA PERSONA, CURVATURA DEL UNIVERSO

Podemos presentir lo que respondería a los Heráclitos del pensamiento obrero el Platón que –un día tal vez– harán surgir nuestras dificultades. Como su modelo, procedería por mayéutica, partiendo de los presentimientos y de las contradicciones del adversario. En esta inmensa aspiración tanto del universo como del hombre, cuya grandeza siente el anarquismo, reconocería en efecto, una adquisición del pensamiento moderno. Pero buscaría el sentido de todo ello. Discerniría en principio allí una progresión creciente hacia más conciencia, que es un primer soplo de espíritu, y de espíritu personal. Subrayaría a la vez una predisposición elemental de la materia, que la última palabra de la ciencia define por medio del indeterminismo, respecto a la inserción de posibilidades múltiples, y después su organización creciente hacia la individualidad, que es posibilidad mayor de elección y de aventura. Mostraría cómo la crítica de la idea de ley natural, que parecía a las generaciones positivistas un dogma intangible, ha facilitado la ciencia del universo, ha hecho posible esta visión de una vasta conspiración, de una especie de curvatura estructural

que forzaría poco a poco a la materia toda entera a preparar el lugar de la persona, después a someterse a ella. Abandonando una ciencia que no ha estudiado más que el residuo del universo, y que no podía proporcionar al hombre más que el sitio inhumano de una suprema resultante (un poco más frágil y efímera que las otras) de sus determinismos, inauguraría –o reencontraría– una ciencia real de un universo en trabajo, buscando las intenciones que –no como virtudes abstractas o duplicidades inoperantes, sino como una presencia en el corazón mismo de los seres– exploran la materia. Dejaría los vanos debates entre un «espíritu» impersonal separado, y una Materia estúpida. Mostraría que así no se ha «separado» al espíritu sino porque se creía a su incorruptibilidad unida a la simplicidad desnuda y abstracta, siendo en realidad en primer lugar afirmación y creación de incorruptibilidad, afirmación de autoridad como persona irreversible e inmortal. Distinguiría a esta persona de las miserias de la individualidad, mostraría que el movimiento por el cual toma posesión de sí es el mismo que le comunica a los otros, y que la personalización del Universo puede repercutir en la formación progresiva de masas cada vez más orgánicamente vivas, siendo coronamiento, acrecentamiento, y no opresión de la persona. Tal vez iría más lejos aún, llegando a Dios mismo, mostrando cómo el antagonismo con él desaparecería desde esta perspectiva nueva transformándose en llamada. Y tal vez sería escuchado, pues –sin preguntarle más de cuanto pudiera decir– no habría en ningún momento, por mucho que tuviese el uso de la palabra, refutado o desconocido las indicaciones de una ciencia plenamente positiva, fiel a sus objetos más que a métodos preconcebidos.

Se ve que es preciso mucho y a la vez poco para que este panorama se parezca al de los anarquistas. Ciertamente el aire de parentesco –en una impresión global– es mayor que en los esquemas marxistas, pues los anarquistas ponían –vivos como estaban– en sus pensamientos más presentimientos que sistema.

Y sin embargo, para pasar del uno al otro sería necesario un cambio de planos, sin el cual –creemos nosotros– el anarquismo no llega a salvar las verdades morales a las que se había aproximado, los valores humanos que ha defendido más de una vez valientemente.

Nos convenceremos de esto si examinamos más de cerca la antropología que el anarquismo trata de esbozar en este bosquejo.

ANARQUISMO Y PERSONA

No hay corte absoluto de la naturaleza al animal, ni del animal al hombre. «Negamos absolutamente el libre arbitrio»¹¹⁶. El pensamiento es ambiguo: lleva a la ciencia, pero también a abstracciones absurdas, sin que se vea una diferencia de naturaleza entre ambas actividades¹¹⁷. La inteligencia y la

116 Id, *Fédéralisme...* B, I, 179.

117 *Ibid*, 238 3.

voluntad son dos potencias formales, sin contenido¹¹⁸; la vida, una potencia creadora, pero vaga. ¿Dónde encontraremos al hombre?

¿En esta negación de la animalidad que desarrolla progresivamente en él la humanidad? ¿Pero dónde vemos un principio radical de negación, de libertad? El hombre no sabría desarraigarse de la corriente de la Causalidad universal. «La libertad del hombre consiste únicamente en que obedece a las leyes naturales porque las ha reconocido como tales, y no porque le hayan sido impuestas por una voluntad extraña, divina o humana, colectiva o individual cualquiera». «Fuera de ellas no somos nada, *no somos*. ¿De dónde nos vendría el poder y la libertad de sublevarnos contra ellas?». Todo lo que podemos es apropiárnoslas pensando y haciendo por ello que, permaneciendo en su «obediencia», ya no nos movamos más que por nuestros propios pensamientos: «Solamente en la naturaleza, tiene el hombre su única dignidad y toda la libertad posible».

Así, Bakunin, en una crítica aguda, ha rastreado la esclavitud del espíritu en el hombre por parte de un Espíritu impersonal, abstraído de la voluntad humana. Y a renglón seguido felicita al anarquismo por estar animado por un principio que compara al Cristo invisible de la Iglesia protestante, pero vanagloriándose de que su propio dios sea impersonal a diferencia del personal. Nos topamos de nuevo, y aquí con evidencia, con el sofisma central del anarquismo: *que la subordinación a una persona es humillante, que la subordinación a una ley o a un universo de*

*cosas no lo es*¹¹⁹ ¡como si la persona no fuese la única capaz de tratar a la persona como personal! Todavía no es aquí donde Bakunin se debate con el sentimiento confuso de que esta naturaleza sigue siendo para él un amo, más exterior tal vez que los amos humanos. «Dominar la naturaleza» es una idea fuerza de la tradición socialista. Bakunin, que es un luchador, debe pensarla con un acento particularmente violento. ¿Pero qué sentido darle? Hace notar que por «naturaleza» puede designarse al conjunto de los fenómenos del universo, o, en un sentido más restringido. el conjunto de los fenómenos que rodean al hombre, que le son exteriores. Contra esta naturaleza exterior debe luchar ciertamente (desde este punto de vista aparece el mundo como lucha por la vida), del mismo modo que el individuo debe luchar contra la sociedad en la medida en que se constituye en fuerza exterior a él (desde este punto de vista aparece la libertad como instinto de rebelión): pero a fin de cuentas la humanidad y el individuo no dominan la naturaleza más que obedeciéndola. Nada nos permite presentir que en el pensamiento de Bakunin exista la introducción de una verdadera creación: el margen de una a otra no es más que el margen de la vida a la ciencia, es decir, de la necesidad complicada e inconsciente que nos determina a la necesidad simplificada y consciente que regentamos¹²⁰.

Un sólo sentido, pues, y negativo para la libertad humana: que el hombre se desembarace de los fantasmas que ha creado (Dios, el Espíritu, esto es el lado parcialmente marxista), que se

119 «No reconociendo la autoridad absoluta más que en la *ciencia absoluta*, no comprometemos, pues, en modo alguno nuestra libertad.» *Empire...* B, III, 58. Cf. *Id.* 48 ss; 96 ss; 245 ss.

120 *Considérations...* B, III, 287 ss.

libere no de la sociedad, sino de las voluntades de los otros hombres (aquí estamos en pleno campo anarquista).

¿Todo se reduciría a una forma banal de individualismo?

Aquí la opinión corriente entiende radicalmente mal lo que es el anarquismo. Con la excepción única de Stirner, de quien hemos dicho que instituye una concepción radicalmente aberrante de la anarquía, *toda la tradición anarquista se pronuncia contra el Individualismo*. El individualismo es el principio burgués y aristocrático¹²¹. ¿Entonces por qué se asimila comúnmente al anarquismo? Porque «siempre se ha confundido la *individuación* –es decir, el desarrollo completo de la individualidad– con el *Individualismo*¹²². Algunos escritores, algunos jóvenes burgueses revolucionarios, han sostenido tal vez en los comienzos del anarquismo y acá y allá, al margen de él, esta reivindicación individual «ininteligente y cerrada de mollera»¹²³, pero desde que se ha implantado en el mundo obrero, el anarquismo se ha liberado de esta enfermedad infantil¹²⁴. El hombre es a la vez «el más individual y el más social de los animales»¹²⁵. Si se observa la naturaleza, el instinto de conservación de la especie o de reproducción es tan poderoso como el instinto individual. Igual que si se observa la sociedad: contrariamente a lo que dice Rousseau, el hombre no la crea voluntariamente, sino que nace en ella¹²⁶. Pero, sobre todo,

121 Bakunin, V, 342. Graves, *Individu et société*, 87 ss.

122 Kropotkin, *Science moderne*, 164.

123 *Id, L'Entr'alde*, cap. XV.

124 *Id, Science moderne*, 90.

125 Bakunin, *Fédéralisme...* B, I, 137.

126 *Id, B, V*. Dice una vez incluso, bajo influjo del marxismo, que está hecho

estúdiese la génesis del individualismo, y se verá que se inserta exactamente en el corazón de la corriente de pensamiento que combate el anarquismo.

Es usual definir al individualismo como el hombre que se hace Dios. Bakunin toma literalmente la fórmula. Proudhon decía ya del individualismo que es la introducción del Absoluto en las relaciones sociales, *elevándose* el hombre por encima de la sociedad, tras haber *elevado a Dios a ella*¹²⁷. Trasponed sobre el individuo la operación por la cual el hombre ha inventado el absolutismo divino, y tendréis al individuo del idealismo, al Dios-miniatura, Estado-miniatura, abstracción sin realidad, tan aislada y amenazante para las libertades como Dios o los Estados reales. Bakunin tenía ideas muy curiosas del personalismo cristiano. A la doctrina pueril –es preciso decirlo– de los adversarios fáciles que se fabricaba, opone permanentemente abstracciones: una ley moral interior *no puede* concernir a la relación del hombre con los otros hombres, un alma inmortal dotada de una libertad y de una infinidad inherentes a este alma hace del ser al que anima un ser eminentemente antisocial. De ahí la opresión. Sus relaciones con los otros hombres no son ya más que relaciones materiales no sostenidas por necesidades morales, no pudiendo formar más que un solo sistema: la explotación. Lo que está fuera de la libertad no puede organizarse más que contra la libertad. El individualismo llama al absolutismo del Estado¹²⁸.

todo él para la sociedad, comprendidas allí sus «pretendidas Ideas innatas» (*Dieu et l'État*, I, 237).

127 *Justice*, III: *Les Idées*.

128 Bakunin, *Dieu et l'État*, I, 261 ss, 299 ss.

Estamos evidentemente de acuerdo. Y aún habría que proseguir o, si se quiere, volver a este simbolismo: el Estado totalitario no es más que un individuo agrandado, el fascismo no es más que un individualismo a mayor escala. No se sale del sistema. De ahí no se sale más que con la persona, la cual no se afirma más que uniéndose. Solamente entonces resulta imposible confundir la *personalización* con el individualismo, mientras que es perfectamente confundible con la individualización.

¿Cómo operaría el anarquismo este cambio de plano, pese a su voluntad de separarse de una vecindad tan molesta? Sólo muy débilmente trata de cavar la fosa entre su individuo propio y el del individualismo. Oponiéndose al sistema libertario del interés y del egoísmo bien entendido, Proudhon no niega una metafísica, sino que deplora una dificultad: tal principio, irreprochable, dice, en la hipótesis de una ciencia económica constituida, es inaplicable en un Estado en donde la armonía económica no será jamás realizada¹²⁹. En estas condiciones empíricas, sólo el derecho da a los actos de los hombres una medida segura y consagra por la Justicia lo que sin ella no sería más que un código de higiene.

El anarquismo se niega absolutamente –y le alabamos– a plantear cualquier problema a partir del postulado del individuo aislado. «La libertad de los individuos no es en absoluto un hecho individual, sino un hecho, un producto colectivo»¹³⁰.

Afirmación que por otra parte tiene esta sonoridad humana

129 Justice, I, OE, 300.

130 Bakunin, *Conférence aux ouvriers*, B, V, 318.

tan bella: «Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. No soy libre sino al través de la libertad de los otros»¹³¹.

Pero su metafísica es impotente para llevarla allí donde su sensibilidad la empuja. Siempre estamos a la búsqueda de un eje resistente de la persona.

Tres nociones me parecen expresar lo que el anarquismo ha sentido de más profundo sobre el hombre: las de dignidad, revolución, emancipación.

La *dignidad humana* es sobre todo una fórmula de Proudhon. Consiste «en que el sujeto, honrándose a sí mismo y antes que a otro, afirma entre sus iguales su acuerdo consigo mismo y su supremacía sobre todo el resto»¹³². La dignidad está muy por encima de la Caridad (que Proudhon toma por un «sentimiento» subjetivo), pues nosotros no somos libres de amar, pero sí lo somos siempre de respetar. Noción muy kantiana, como se ve, que finalmente se identifica con el derecho y la justicia unilateralmente miradas. ¿Pero cuál es su contenido? ¿De qué le vale al hombre?

Se ha reprochado a los anarquistas un optimismo intemperante. Tal vez hemos exagerado, efectivamente, responde Kropotkin, pero por simple reacción contra el pesimismo cristiano y gubernamental¹³³. Y en todo caso el

131 *Id, Dieu et l'État*, B, I, 281, Cfr. *Confessions*, 172.

132 *Justice*, I, OE, 294, 352 ss.

133 *Ent'reaide*, cap. XIV; *Science moderne*, 40 ss.

defecto no es tan general, pues Graves hubo de poner en guardia a ciertos anarquistas (piensa en los nihilistas rusos), que «bajo pretexto de reaccionar contra los buenos hombres encerrados en la escuela espiritualista» y por temor a recaer «en la falsa caridad cristiana» no han querido ver en el hombre más que la brutal inconsciencia dañina. ¿El siempre renaciente mal del poder no implica una especie de pendiente fatal en el hombre?¹³⁴ De hecho, en su conjunto, los anarquistas sostienen bastante comúnmente, con Graves, que el hombre no es «ni bueno ni malo, sino lo que hacen de él el medio y las circunstancias». Si hubiese sido muy malo, no hubiese estado pasivo durante tanto tiempo en un mundo organizado para hacerle feroz¹³⁵.

El mejor de los hombres, escribía ya Kropotkin, se vuelve esencialmente malo si ejerce o padece la autoridad. «Se dice que cuando pedimos la abolición del Estado y de todos sus órganos soñamos con una sociedad compuesta por hombres mejores de lo que son en realidad. ¡No y mil veces no! Todo lo que pedimos es que no se haga a los hombres peores de lo que son con semejantes instituciones»¹³⁶. Pase, si por una transcripción a la que estamos habituados, entendemos por autoridad alguna forma de poderío. Pero si negamos la autoridad, ¿qué queda?: «Lo que hacen del hombre el medio y las circunstancias». Graves concluía de aquí no sin valor: «La lógica quisiera que se concluyese en su irresponsabilidad».

134 Bakunin ve «en el fondo de la historia» una «tendencia de unos a vivir y a prosperar a expensas de los otros», *Lettre aux Internationaux*, B, I, 255.

135 Graves, *La Société future*, 301 ss; *Individu et Société*, 117–8, 132 ss.

136 Eltzbacher, *L'anarchie, sa philosophie*, 38.

Proudhon, más liberado de los lugares comunes positivistas, mantiene al menos la Justicia y la autonomía. Es mucho. ¿Es suficiente?

Kant, al menos, establecía la autonomía sobre una liberación rigurosa del sujeto moral respecto al placer y a la utilidad. La *emancipación* del anarquista le emancipa de todo, salvo de sí mismo. De Godwin a Kropotkin y a Graves, poniendo a Proudhon tal vez ligeramente al margen, su criterio supremo de acción es el bienestar¹³⁷: «La dignidad tiene por máxima o regla de conducta la felicidad. De ahí la idea de *bien* y de *mal* moral, sinónimo de la de felicidad o de pena»¹³⁸. «La mayor suma de felicidad, y en consecuencia la mayor suma de vitalidad», pide Kropotkin. ¿Era necesaria tan violenta grandeza para recaer en un hedonismo más o menos bullicioso?

La *revolución* que Kropotkin pone en el centro de su pensamiento –la pone inmediatamente después de la conciencia, como segunda etapa de la libertad o etapa adulta¹³⁹– nos lleva sin duda infinitamente más lejos. Es la sublevación del hombre contra lo Absoluto, contra la obediencia a los poderes: una especie de acto total, inexplicado, de afirmación y de iniciativa primera, y una salvación, en el sentido casi religioso del término. Pero a fin de cuentas, y desde el momento en que se reabsorbe en la inmanencia general de la naturaleza física, ¿cómo podría ser más que un bello gesto vano? Por todas estas vías heroicas, el anarquismo trata de salir

137 Por ejemplo, Graves, *Individu et société*, 145 ss; Kropotkin, *Science moderne*, 160.

138 Proudhon, *Justice*, I, OE, 295.

139 *Science moderne*, 25.

de la fortaleza en que le encierra su metafísica primera, hacia esta plenitud del hombre total del que guarda –en el sombrío abandono de un fin de siglo decadente– una cruel nostalgia. ¡Tanto callejón sin salida! Pero hay que saludar la grandeza solitaria del esfuerzo.

BUSQUEDA DE LA COMUNIDAD

La paradoja que opone pese a todo el anarquismo con respecto al individualismo se imprime más profundamente de lo que sus historiadores han percibido en las perspectivas mismas de sus doctrinas. Tan pobre cuando se trata de presentar al hombre personal, capaz solamente de sobreafirmar agresivamente su independencia, nos proporciona por el contrario importantes luces sobre la realidad de la masa, completamente nueva –confusa aún– para el hombre moderno; nos lleva a aceptar e imaginar masas que no serían opresivas para el destino singular de los hombres, sino al contrario le tonificarían y elevarían. El derecho viviente, bajo el impulso de las doctrinas de Gurvitch, Morin, Máxime Leroy, etc., ha definido tras algunos años, en oposición al derecho individualista que domina nuestra historia, las nociones fecundas de «personas colectivas complejas», de «totalidades morales extraestáticas», síntesis de personalidad y de universalidad en que las personas que lo componen no son un subproducto de la colectividad, sin que ésta por su parte ofrezca nada de subsidiario. Un «derecho

social» ha nacido¹⁴⁰. Las investigaciones de la sociología alemana contemporánea sobre la comunidad, desgraciadamente poco conocidas en Francia, vienen felizmente a su encuentro¹⁴¹. Estos juristas no ocultan su clara filiación prouthoniana. Menos innovadores que Proudhon, los otros escritores anarquistas no abundan menos sobre esta idea de la masa viviente: su doble exigencia colectivista y anarquista debía empujar sus intuiciones en este sentido. A nadie se le ocurre considerar el funcionamiento del cuerpo humano como desordenado: cada uno sabe sin embargo que el corazón tiene su sistema nervioso independiente, que el sistema simpático y el sistema nervioso central son dos reyes en un mismo reino, que, en caso de peligro, aquí y allá surgen por una orden local formaciones de defensa. Hay que concedérselo al buen Kropotkin: nuestro cuerpo parece una federación, más que un Estado totalitario. Henos aquí una vez más rompiendo nuestras creencias habituales, disociando la idea de *anarquía* de la idea de *desorden*, para soldarla a la idea de *organismo descentralizado*, oponiéndole a la idea de *mecanismo centralizado* y (*a excepción de Proudhon, en un aspecto*), de *organismo centralizado*.

Hemos estudiado esta investigación buceando en la noción de federación política y la de mutualidad económica. No nos queda sino extraer rápidamente su esencia.

La masa anarquista es autónoma, viva, espontánea. Hablando del pueblo, Proudhon afirmaba ya que no es un «ser de razón»,

140 Recomendamos el monumento esencial de estas investigaciones, la tesis de G. Gurvitch sobre la *Idee de Droit social* (Sirey).

141 Cf. R. Aran, *La sociologie allemande contemporaine*. Alcan.

una «persona moral como decía Rousseau, «sino más bien un ser verdadero, que tiene su realidad, su individualidad, su esencia, su camino, su razón propia»¹⁴². Los fundadores del Estado no han creído jamás en él; por eso han fabricado los Estados. Los anarquistas creen en el pueblo, y en su nombre niegan el Estado¹⁴³. Como un hombre que pasa de la infancia a la edad adulta, sigue durante mucho tiempo sin afirmar una conciencia o una voluntad propias, se confía entonces a las primeras tutelas que se presentan, después, toma conciencia de su existencia, poco después de su idea, sacando después de ella un sistema político y una táctica «así, la noción de persona, la idea del yo, se encuentra extendida y generalizada: existe la persona, o yo individual, como la persona o yo colectivo... La psicología de las naciones y de la humanidad, como la psicología del hombre, llega a hacerse una ciencia posible»¹⁴⁴.

Materialmente tomada, esta comunidad del pueblo no es una comunidad política o radical, sino una solidaridad de reivindicaciones económicas, nacida de una solidaridad de sufrimientos, intereses, necesidades, aspiraciones¹⁴⁵. Guillaume lo hacía notar en su *Histoire de l'Internationale*; es esa solidaridad la que destaca siempre bajo los desgarros políticos que une, mientras que la política divide. Esta comunidad no es solamente una fuerza, es una especie de «conciencia histórica»,

142 *Idée générale...* OE, 206.

143 Proudhon, Lettre, á Louis Blanc, citada en la intr. a *Idée générale*, OE, 66.

144 *Id.*, *Résistance á la révolution*, en anexo a *Idée générale*, OE, 369; *Capacité*, OE, 19 ss.

145 Bakunin, *Fragment...* B, IV, 413 ss.

de «ciencia tradicional práctica»¹⁴⁶, contra la que la propaganda usa en vano sus fuerzas. De esta experiencia múltiple y colectiva, los juristas del derecho social han mostrado cómo salía acrecentándose la verdadera materia viva del derecho y de las sociedades. Kropotkin aportaba ya a los que desprecian a la multitud el argumento de esa riqueza difusa, semiconsciente en cada uno, y que, sin embargo, proporciona los aluviones de la historia mucho antes que los constructores se sirvan de ellos como materiales¹⁴⁷. Por todos los lados se la ve emerger en medios voluntarios de asociación, para miles de fines, organizarse de lo simple a lo complejo por «libre entente». Cada uno de los escritores anarquistas ha analizado bajo un ángulo singular la cohesión que da solidez y actividad a esta realidad profusa. Proudhon la apoya en la doble columna de la asociación como «fuerza económica»¹⁴⁸ y de la Justicia como fuerza moral y afectiva a la vez. Kropotkin la analiza como un instinto de «apoyo mutuo»¹⁴⁹, cuya universalidad en la naturaleza demuestra, sobre una interpretación unilateral de Darwin. Bakunin, lanzado a la acción y a la acción antimarxista, ve en ella sobre todo una fraternidad, de tal suerte que nadie querrá conquistarla para sí mismo, sino solamente en solidaridad con todos aquellos que padecen la misma explotación¹⁵⁰.

146 *Id, Protestation*, B, VI, 82; IV, 451 ss.

147 *Science moderne*, 42.

148 En cuanto a las variaciones de Proudhon sobre la idea de asociación, véase *Idée générale*, OE, 157 ss, y la introducción de Berthod, 33 ss, 199. Estuvo mucho tiempo opuesto a la asociación por cuanto la palabra le venía de Louis Blanc y veía en ella una unión individual y egoísta para la negociación de servicios, y no un cambio de servicios fundado sobre la Justicia impersonal.

149 Cfr. *L'Entr'aide*, Hachette.

150 B, IV, 172. No hablamos de la «asociación de egoístas» de Stirner, dejando

Pero comenzábamos a hablar de masa, y he aquí que decimos pueblo. Una realidad libre y articulada parecía surgir de la idea anarquista, ¿vamos a cristalizarla en clase? Bakunin, que hace el mayor uso de la noción de clase, estaba demasiado penetrado, pese a sí mismo, de marxismo, y sobre todo conocía muy de cerca las luchas sociales como para no conceder a la clase interiormente uniformizada (agresiva al exterior) la realidad y el papel de primera importancia que tiene en el corazón de la historia contemporánea: «Por mucho que se condene la división, no existe menos de hecho, y porque existe sería pueril y hasta funesto, desde el punto de vista de la salvación de Francia, ignorar, negar o no constatar su existencia»¹⁵¹. Sólo nostálgicamente, por tanto, puede aceptar un corazón anarquista esta masiva e inhumana realidad. Uno de los principales reproches que Bakunin hace a Marx es haber consagrado, canonizado esta substitución de la *clase* por la *masa*¹⁵² viva: «¿Sabéis lo que eso significa? Ni más ni menos que una nueva aristocracia, la de los obreros de las fábricas y ciudades... *Clase, poder, Estado* son tres términos inseparables cada uno de los cuales supone necesariamente a los otros dos, pudiendo resumirse todos juntos definitivamente con estas palabras: sometimiento político y explotación económica de las masas»¹⁵³. Si la clase procedía así, por su estructura, de la

al margen de una vez para todas este pensamiento.

151 B, IV, 93 ss, 423. «Los sufrimientos de todos, más aún que los individuales, escribía en 1883 el obrero compositor Jules Leroux, nos habían unido (cit. en Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, I, 85).

152 La palabra no está muy felizmente elegida, próxima como está a lo masivo. Pero hay una historia de las fidelidades, y ¿qué se puede contra las palabras por las que han sufrido los hombres?

153 *Lettre à la Liberté*, B, IV, 374.

sociedad maligna, quería buscar, bajo la brutalidad de estos resentimientos, los recursos humanos. Así analiza «esa mala conciencia del burgués»¹⁵⁴ que ha precedido a la conciencia de clase obrera; allí, en el proletariado, se complace en subrayar que sus elementos más intactos, los más ricos en promesas, han debido buscarlos frecuentemente no en la «flor del proletariado», es decir, en la capa aburguesada, desespiritualizada ya, que habla en las tribunas, se infiltra en los puestos de mando, imita a la clase envidiada, sino en la «canalla» –lanzaba la palabra como desafío–, en las zonas bajas, en todo caso, que están casi vírgenes de civilización burguesa.

Del mismo modo que un cristiano habla de la Iglesia implícita al lado de la Iglesia explícita, él quiere extender las fronteras de la clase revolucionaria, desde la clase popular a todos los «socialistas ignorantes de que lo son»¹⁵⁵.

Y se complace al fin de cuentas en esta visión universalista de su misión que debemos citar integralmente: «Porque el proletario, el trabajador manual, el hombre de penas, es el representante histórico de la última esclavitud sobre la Tierra, su emancipación es la emancipación de todo el mundo, su triunfo es el triunfo final de la humanidad; en consecuencia, la organización del poder del proletariado de todos los países por la Internacional, y la guerra que ésta sostiene contra todas las clases explotadoras y dominadoras no pueden tener por fin la constitución de un nuevo privilegio, de un nuevo monopolio, de una clase o de una dominación nuevas, de un nuevo Estado, sino

154 *Lettre aux Internationaux*, B, I, 216.

155 B., IV, 180.

el establecimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los seres humanos sobre las ruinas de todos los privilegios, de todas las clases, de todas las explotaciones, de todas las dominaciones, en una palabra, de todos los Estados»¹⁵⁶.

4. LA LIBERTAD GUIA SUS PASOS

Hemos acentuado las debilidades de las posiciones centrales de la anarquía tan duramente como creíamos necesario. Debemos exigir de un movimiento como éste, y mostrarnos con respecto a él tanto más severos cuanto más cerca que otros está de las realidades que creemos aptas para vivificar el alma popular que se busca.

Igualmente tiene el mérito de haberse aproximado a ellas. Y vamos a ver cómo en la acción obrera, en donde sus intuiciones se han deformado menos que en su expresión razonada, han infundido un espíritu –en competencia con el análisis objetivo– del que lo menos que podemos decir es que ha mantenido, en el seno del socialismo, las más bellas respuestas que un personalismo pueda encontrar hoy.

Este semipersonalismo obrero veía con pavor al movimiento obrero, un movimiento vivo de «masas» orgánicas, olvidar cada vez más rápidamente sus tradiciones libertarias. «La esclavitud, dice Brupbacher en la introducción a las *Confesiones* de Bakunin,

156 Empire, B, IV, 425.

ha generado en el proletariado la voluntad de poder, no sólo la voluntad de ejercer el poder a expensas de la burguesía, sino la voluntad de poder en sí misma, un poder impuesto a todo lo que tiene figura humana». Este peligro, que jamás señala la literatura comunista, lo muestra siempre la anarquista.

Los anarquistas han visto bien los dos aspectos concurrentes: hacia el exterior, el imperialismo de una fuerza que comienza a sentirse *dominante*, a separarse del cuerpo social, a tomar el gusto del poder: la seducción de la sociedad por el Estado, y hacia el interior, la centralización, y esa especie de fisura que escinde a las sociedades entregadas a su voluntad de poder, en una minoría imperialista y una mayoría inerte en que los hombres pierden progresivamente el gusto de la iniciativa y de la libertad. Es en el Interior mismo de su acción en donde el movimiento obrero encuentra su principal adversario, es en el interior donde hay que aniquilarle.

En una época en que dicho movimiento no podía soñar con reivindicar el poder revolucionario, la tentación se ha manifestado primero por el atractivo del poder burgués, que le daba una salida. Se recuerda, sin duda, aquí de memoria la tesis común a los primeros Internacionistas y a los escritos anarquistas que les *Inspiraban*: *el pueblo está unido por la economía mucho más profundamente que por la política*. Esto no es, pese a su apariencia, una tesis materialista, al menos en el sentido moral del término. No se trata de replegar las preocupaciones del mundo obrero, deliberadamente, a problemas de estadística o a una acción para la conquista del pan, con exclusión de toda visión general sobre el hombre, de toda participación en el conjunto de los problemas de la ciudad.

No: una amputación semejante sería para el proletariado la muerte sin resurrección; su misma situación económica le pone en una cierta situación política y le lleva a extraer de ahí las consecuencias¹⁵⁷. Se trata sólo de constatar una situación *moral*: todos los problemas se le plantean al proletariado en el plano vital, y no por una situación reflexiva desinteresada. Se trata de reconocer el hecho e incluso el valor de esta ligazón directa entre el humanismo proletario en gestación y las necesidades diarias, y de afirmar su primacía –de urgencia y de dignidad– sobre una vana emulación de la conquista del poder.

Las masas están *animadas* por la igualdad económica, no lo están –o sólo superficialmente– por las querellas de los políticos¹⁵⁸. Hay allí una especie de sutura vital entre lo material y lo espiritual verdadero, por encima de los vanos fantasmas de los hombres. Por ello, las revoluciones son cortes menos netos, inversiones de la realidad social menos profundas de lo que se cree. Una revolución endereza la sociedad como un árbol joven: «En este enderezamiento debe constituir toda la innovación revolucionaria: no puede ser la cuestión el afectar a la sociedad misma, a la que debemos considerar como un ser superior, dotado de una vida propia, y que por consiguiente excluye por nuestra parte toda reconstrucción arbitraria»¹⁵⁹. El anarquismo es en este punto profundamente antiutopista. No quiera Dios, dice Proudhon, que yo pretenda alguna vez haber *inventado una idea*.

157 Bakunin, *Fragments*, IV, 433 ss.

158 Bakunin, III, 115.

159 Proudhon, *Idée générale*, 156 ss.

Este sentimiento poderoso, impreso en el instinto popular lo más vivamente, no se da sin un escepticismo, e incluso sin un pesimismo de gran casta sobre lo político, sobre sus pompas y sobre sus obras. Era inevitable que esta disposición acabara al fin en una manía, y veremos pronto que las tácticas de los anarquizantes no hicieron siempre lo mejor que podían hacer al ser erigidas en sistema. La misma doctrina hubo de sufrir –en toda la línea que va de Saint Simón y Proudhon al sindicalismo revolucionario ortodoxo– su creencia de excluir pura y simplemente de la sociedad toda institución política, lo mismo que toda acción política. Pero cuando la doctrina es viva y crítica, la tesis es buena. Y contrariamente a lo que podría llevar a pensar la fórmula, da a las reivindicaciones que inspira un tono directo, un acento frecuentemente brutal, pero siempre humano, al que la elocuencia, los circunloquios, los enconos disimulados de la literatura política le son muy extraños.

La fórmula está escrita en el corazón de millares de trabajadores siempre prestos a recitarse interiormente la declaración que abre triunfalmente la primera carta de la Internacional: «La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos; los esfuerzos de los trabajadores no deben tender a constituir nuevos privilegios, sino a establecer para todos los mismos derechos y los mismos deberes». ¡Qué acento! ¡Y bien valdría que se hubiese mantenido en tantos textos posteriores! Estas exigencias contrariadas están reunidas con una sobriedad viril y sin salidas de tono: el deseo de autonomía que no lo es de separación, sino de dignidad, de esfuerzo personal, de salvación conquistada y merecida, y la voluntad de universalidad que pone en perspectiva esta lucha por el derecho de vivir. «Por esta razón,

continuaban los estatutos, la emancipación económica de los trabajadores es el gran fin al que debe subordinarse todo movimiento político». El texto inglés añadía *as a means*, como medios. Los jurasianos, acusaron a los marxistas por haber introducido subrepticiamente estas tres palabras, a fin de restablecerlas después en el texto francés y de hacerlas comentar por el Congreso: «como un medio necesario». Lo que en efecto llegó¹⁶⁰. Sin rechazar completamente las cuestiones políticas, los anarquizantes se planteaban cada día esta cuestión que les servía de piedra de toque: «¿Qué relación hay entre esto y la emancipación del proletariado?»¹⁶¹. Así llegaron a favorecer todas las acciones que la clase obrera realizó en orden a su emancipación económica: se les debe la iniciativa de las Bolsas de trabajo¹⁶², que después habían de poner al movimiento sindical en conflicto con el Partido socialista marxista, tras el Congreso obrero de 1878; ellos fueron los constantes inspiradores y los más firmes patales del sindicalismo, del cooperativismo, generalmente de todas las formaciones espontáneas y apolíticas del proletariado.

Con la misma fidelidad, denunciaron sin descanso el deslizamiento del movimiento obrero hacia la acción política. ¿Qué podía salir de ella? No han olvidado las críticas de Proudhon sobre la capacidad obrera.

Si el obrero es mayoritariamente incapaz, ¿a quién envía en su

160 Para esta disputa, Cfr. Guillaume, *Histoire de l'Internationale*, I, 284–5; II, 202–4, 341–2.

161 *Ibid*, I, 232.

162 Pelloutier, *Histoire des bourses du travail* se refiere explícitamente a su inspiración.

representación? En principio a burgueses, y en tal número que podría llegar un día en que el partido «obrero» estuviese compuesto sobre todo por economistas, abogados y patronos: en el Congreso de Lausanne, en 1867, un socialista admite incluso la posibilidad de contar allí ¡hasta con banqueros!¹⁶³. Pero hay aún cosas peores para el movimiento obrero, como estar dirigido «por *obreros transformados por su ambición, por su vanidad, en burgueses*»¹⁶⁴.

Existen desde siempre, en efecto, dos clases de revolucionarios: unos se rebelan contra una institución para transformarla en beneficio de todos, y otros no buscan emanciparse de la institución social sino para ponerse a su vez por encima de ella, a fin de dominar y explotar a los demás miembros de la sociedad¹⁶⁵. ¿Fobia, imaginación preconcebida? No, responde tristemente Guillaume. Más bien, convicción extraída de una dolorosa y constante experiencia de candidaturas obreras¹⁶⁶.

Desde los años de 1830, el órgano de la Unión Nacional de Trabajadores inglés, el *Defensor del Pueblo* ha de defenderle, entre otros peligros, contra una ley electoral que no envía a la Cámara de los Comunes para representar al pueblo sino a políticos pequeñoburgueses. En 1839, es preciso registrar la primera traición resonante, la de Feargus O'Connor, no hacía mucho líder de la tendencia violenta del cartismo: nada le

163 Guillaume, *op. cit.* 22, 32.

164 Bakunin, *Fragments*, B, IV, 399.

165 Kropotkin, *Science moderne*, 4.

166 B, II, 94–5.

interesa más que sus luchas personales por el poder¹⁶⁷. Los tránsfugas no han parado desde entonces... Por ello las ideas anarquistas han encontrado siempre un renovado favor tras las revoluciones, cuando –al fin de ese movimiento hacia el poder– los gobiernos revolucionarios aparecían con los rasgos del Estado omnipoente: Godwin tras 1789, Proudhon tras 1848, Bakunin y Kropotkin tras la efímera Comuna, y, tal vez hoy, tras Stalin¹⁶⁸.

Suponiendo que el poder pudiera no corromper a sus hombres, ¿qué tendría que esperar de ello la emancipación obrera? La experiencia está ahí para decir que nunca una clase privilegiada ha abandonado sus privilegios por las buenas o por persuasión: o cuando lo ha hecho, como en la demasiado famosa noche del 4 de agosto, cuyo enloquecimiento ha sido transformado en cuadro de idilio, fue bajo la presión directa de las fuerzas populares. Los diputados obreros no son más que inútiles intermediarios: es el impulso de base, la acción directa, la afirmación visible de la fuerza popular, la que ha llevado siempre adelante las reformas donde la ley y sus votantes parecen tener la iniciativa¹⁶⁹. Los escritores anarquistas gustan desde este punto de vista rectificar la historia de la Revolución francesa para presentarla tal como Aulard, Jaurés, Mathiez, la reconstruyeran luego; las jornadas de mayo-junio 1936 no hubiesen sido tampoco desfavorables a sus tesis.

Igualmente, «toda revolución política que se haga *antes* y, en

167 Dolléans, *op. cit.*, 124 ss, 150 ss.

168 Kropotkin, *Science moderne*, 51–2.

169 Id, *Paroles d'un révolté*, 34 ss.

consecuencia, fuera de la revolución social, será necesariamente una revolución burguesa». Fortalecerá valores burgueses: el partido obrero alemán busca la grandeza del Estado y de la patria alemana ante todo, está compuesto por «patriotas políticos» ante todo¹⁷⁰. El régimen político –en efecto Proudhon lo había demostrado ampliamente¹⁷¹– no puede ser la expresión y el sostén del régimen económico que él descubre. Si una revolución política prematura no quiere, pues, traicionar y camuflar una revolución conservadora, está infaliblemente sofocada, a falta de sangre nueva. «Lo que la Revolución francesa debía organizar tras el 4 de agosto, escribe Proudhon, no era el gobierno, sino la economía nacional». Ella ha perecido como 1848 y por las mismas causas: «La ausencia de noción económica, el prejuicio gubernamental, su desconfianza frente al proletariado... En resumen, *la sociedad* que debía crear la Revolución de 1789 no existe, está por hacer... No ha dejado ninguna creación orgánica, ninguna creación efectiva»¹⁷². Y es que la *forma* del gobierno, como hemos visto, es poca cosa respecto a la *esencia* de la sociedad, que es sobre todo económica¹⁷³.

Las dos revoluciones política y económica, no pueden ser sino contemporáneas. Y no serán los gobiernos quienes inventarán la revolución económica con todas sus piezas, sino las masas quienes encontrarán su expresión –en mil puntos a la vez– en

170 Bakunin, *Lettres à un Français*, B, IV, 39 ss.

171 Kropotkin le reprende: *Paroles d'un révolté*, 169.

172 *Idée générale*, OE, 20 ss.

173 *Principe fédératif*, OE, 20 ss.

una gran ascensión de creación convergente. «Todas las revoluciones han comenzado en el pueblo»¹⁷⁴.

Una desconfianza parecida a la que los obreros antiautoritarios sentían por los políticos enquistados en su movimiento es la que sienten ante los intelectuales. Ya los franceses proponían excluirles de la definición de trabajador en el primer Congreso de la Internacional. Que en este sentimiento entra alguna «envidia democrática», alguna ultranza igualitaria de baja calidad, es cierto, y es preciso notar que hombres como Guillaume y Bakunin se elevaron siempre contra la exclusiva de los intelectuales¹⁷⁵. Pero el instinto que empujaba a estos hombres a desconfiar era más seguro y clarividente que las pasiones... Los intelectuales eran en su mayor parte de formación burguesa. Toda una inteligencia patentada, decorada, reinante, da una consagración a los actos de la burguesía «como la Iglesia la daba a los de la nobleza». Sus invenciones no aprovechan más que a la burguesía. Todo eso es sospechoso¹⁷⁶. Los mejores peligran al acercarse al proletariado con ideas generales y abstractas, no por una necesidad vital que les hubiese dado «la comprensión real y viviente de sus males reales»¹⁷⁷. Sería también deseable que trabajasen también con sus propias manos como los demás: ganarían así en salud de

174 Kropotkin, *Science moderne*, 129.

175 Gillaume en una intervención muy bella del Congreso de Ginebra en 1873 (op. cit. III. 120 ss), recordando que «si se quiere examinar seriamente dónde están los burgueses en la Internacional no es sobre todo en las filas de ciertos obreros donde los encontraremos». Bakunin, afirmando que «los principios sociales no constituyen la propiedad de nadie» (*id*, I, 72).

176 Bakunin, IV, 131.

177 *Id*, *Protestation*, B, VI, 70.

cuerpo, en vigor de espíritu, y sobre todo en espíritu de solidaridad y de justicia¹⁷⁸. En lugar de esto, los obreros les veían perderse en contradicciones y en luchas, ellos, los representantes del saber: en 1848, hablaban de encerrar a Proudhon, Louis Blanc y Cabet hasta que se hubiesen puesto de acuerdo sobre sus planes de reforma: poco después, Marx les da el espectáculo de un hombre absorvido hasta la pasión por el cuidado de asegurar su preponderancia sobre Bakunin. Olfateando, como lo hacen, rápidamente la vanidad, ¿cómo no la verían allí a flor de piel? Los obreros niegan tener ninguna responsabilidad en las utopías que se les atribuyen¹⁷⁹, y que les aparecen como juegos más o menos gratuitos. Cuando ven, en fin, a esos especialistas del cerebro constituirse en casta, en patronazgo en el seno del movimiento obrero, acaparar los puestos de jefe, tomar altura y pretender conocer a los obreros más profundamente que éstos se conocen a sí mismos, piensan que la inteligencia es también una vía hacia la tentación del poder, y se cierran en banda. En un cierto aire que tienen los intelectuales burgueses de separarse, de «distinguirse», verá Proudhon una trasposición social del dualismo «espiritualista» que en la sociedad como en el individuo separa el cuerpo y el «alma»¹⁸⁰.

Políticos e intelectuales corrompidos por el gusto del poder, antes incluso de ocuparle en el gobierno de las naciones, se reparten un premio de consolación en la materia viva del movimiento obrero, y este sucedáneo es el partido centralizado.

178 *Id*, IV, 127 ss.

179 Congrés de Genéve, citado por Pelloutier, *op. cit.*

180 *Majorats littéraires*, 26.

«Todos los partidos, sin excepción, en tanto que aficionados al poder, son variedades del absolutismo»¹⁸¹. La centralización ha comenzado a infectar a la misma Internacional. El método realista y federativo quiere que la unidad resulte de la iniciativa de todos, poco a poco desde la base a los centros. El medio es «desarrollar la mayor iniciativa individual posible en cada círculo y en cada individuo, obteniéndose la unidad de acción por la unidad de fin y por la fuerza de persuasión que posee siempre toda idea cuando ha sido libremente expresada, seriamente discutida y considerada justa». Para esto, en las Asambleas generales, en los Congresos, donde es imposible reconocer a los mejores, porque no son ellos quienes hablan, serán preferibles los encuentros de diez, veinte, o treinta, en que se forman los caracteres, la buena entente, la acción solidaria y la confianza mutua. Así y sólo así avanza la acción, pues la variedad, el conflicto, es la vida, y la uniformidad es la muerte. Los «jefes», sin renunciar nada a su influencia directa, tratan de despertar a cada uno para que se forme una opinión independiente, a fin de no ahogar este esfuerzo; más que jefes, decía Guillaume, son hombres de iniciativa, los más activos entre sus camaradas. Lo que no se da sino por esta vitalidad orgánica de ataque y aliento que tiene una revolución. Una cuestión no se soluciona brutalmente por el procedimiento quirúrgico del voto seguido de la opresión de la minoría. El voto no se admite más que como una estadística de las opiniones. En una cuestión un poco compleja, hay mucho más que dos opciones –sí, no–; cuando es inevitable resignarse al voto, las «declaraciones de las minorías» tienen al menos tanta importancia como la decisión de la mayoría, arbitraria al parecer de todas las minorías. Las decisiones de los

181 Proudhon, *Confessions*, 7.

Congresos generales no son ejecutorios más que por las federaciones de base que las aceptan. ¿Estas maneras perjudican a la unidad del movimiento? Se responde que lo que da la fuerza a una decisión del Congreso no es la promulgación sobre el papel, sino la adhesión activa dada por la base, y nada podría suplirla: a las decisiones arbitrarias opondrá la inercia. Es esa la disciplina colectiva: «la concordancia voluntaria reflexionada y de todos los esfuerzos individuales hacia un fin común». En el momento de la acción, los papeles se dividen, algunos mandan y deciden por la colectividad entera. Pero «ninguna función se petrifica», el superior de hoy puede ser mañana subalterno, el virus del poder se disuelve en la colectividad»¹⁸².

La mayoría de las revoluciones han carecido de la iniciativa popular, y eso porque los partidos –por su disciplina estereotipada– la han sofocado en un pueblo frecuentemente tan admirable de inteligencia.

Poco a poco, a medida que constituyen su aparato centralizado, hombres más preocupados por la supremacía que por el servicio imponen la hegemonía de las secciones centrales sobre las secciones locales; y sobre las federaciones la de los Congresos, donde el manejo de las mayorías es pronto entre sus manos una ciencia de astucia.

La base pierde el hábito, y luego el gusto de la discusión y de la iniciativa. Remite a los órganos directores, se aliena entre sus manos. Pero ellos no van de la realidad a la acción, sino de la

182 Kropotkin, *Science moderne*, 124; *L'anarchie, son ideal*, 52; Bakunin, *Rapport sur l'Alliance*, VI, 245 ss; *Empire*, B, II, 297; Guillaume, *op. cit.*, II, 266.

idea al hecho, a saber, de la ideología a las combinaciones; cuando las cosas están en tal estado, el movimiento está muerto¹⁸³.

¿Hay que señalar la parte de utopía que pese a todo comporta esta mística de la libre entente? Kropotkin, es verdad, convence al más rebelde con sus referencias históricas de que la utopía es menor de lo que pensarían espíritus embrujados por el «prejuicio gubernamental»: ¿no presentan las cartas de las comunidades medievales de Europa una extraña similitud?... Identificar libre entente con desorden es confundir anarquismo con individualismo, olvidar que al lado de los individuos hay una materia histórica, tendencias orgánicas que se hacen a través de sus iniciativas y entrelazan sus voluntades. La unidad anarquista no es una unidad de azar, una unidad caleidoscópica como se dice corrientemente, sino que «expresa el alma de la sociedad», siendo, por tanto, «unidad espiritual, orden inteligible». «Se constituye, invisible, impalpable, permeable en todos los sentidos a la libertad, como el aire atravesado por el pájaro, que le hace vivir y le sostiene»¹⁸⁴. Aquí como en todas partes, desde que la anarquía sistematiza sus tesis, cae en el ridículo. Desde que consiente en presentarlas como tendencias directrices, utopías de orientación, da a los movimientos a los que influye fecundas inspiraciones; lucha al menos contra los peligros dominantes de la época.

En la primera actitud, sus sinsabores son incontables, desde los años en que Andrieux, Prefecto de Policía, imprimía y

183 Bakunin, IV, 42, 341 ss; VI, 65 ss.

184 Proudhon, *Capacité*, 187.

difundía él mismo una hojilla anarquista pasada entre las mallas de la sacrosanta libertad con un número impresionante de indicadores, hasta las experiencias más recientes, más masivas y dolorosas.

A la segunda le debemos haber mantenido el honor del movimiento obrero, testimonio del mismo sentido confuso y emocionante de la persona, de la misma desconfianza ante las apariencias que hemos visto a cada momento en las doctrinas. Bakunin acostumbraba a decir que no hay más que dos tácticas legítimas para los anarquistas: la propaganda ideológica y la acción directa.

No es hoy uno de los signos menos graves de la dimisión de los hombres esta especie de escepticismo impaciente y un poco malicioso con que se acoge en tantos medios a quienes afirman la necesidad de llevar de frente, junto con la reforma de las instituciones, la formación doctrinal y moral de los hombres que habrán de entrar en ella. Los partidos obreros han abandonado durante años el desarrollo de la capacidad obrera. La «revolución espiritual» pasa por fascista. Pero hombres frecuentemente tan sumarios en sus dialécticas como los escritores anarquistas tienen en su saco más ricas fuentes que las dialécticas. No busquemos siquiera entre los más grandes. Abramos al azar un libro de Grave¹⁸⁵. Allí leemos en seguida que «es hacer obra revolucionaria el aportar, en nuestros momentos presentes, un poco de lo que deberán ser nuestras relaciones futuras»: «pues si el medio transforma al hombre, el hombre, con seguridad, transforma el medio». Es, pues, en principio en

185 *Individu et société*, 218–254.

las cabezas y en los corazones donde hay que hacer la revolución, único medio para que salga bien. La infiltración lenta de las maneras de pensar y de actuar según un espíritu nuevo empapará poco a poco a la sociedad hasta el día en que llegue a una ruptura inevitable. «Es un gran error, que prepara una gran decepción, según la mayoría de nosotros, el de quienes creen que la revolución es bastante eficaz como para operar, por su propia virtud, la transformación del individuo, si no completa, al menos lo bastante grande como para asegurar el éxito de la revolución regeneradora». Propagar la idea de la «panacea-revolución», como dice Grave, es sostener una pasividad que excusa todos los fracasos: la revolución no es una entidad, una persona metafísica que operase «por una fuerza secreta, que sacaría de sí misma». «Es un hecho que se realiza bajo el impulso de las individualidades». «Si después de tantas revoluciones los abusos han persistido, o en el nuevo estado de cosas han tomado formas nuevas, era porque –hay que reconocerlo– los iniciadores del movimiento, demasiado adelantados con respecto a las multitudes, no habían podido llevarlas en la dirección debida, o –lo que es más probable– que su avance sobre la masa, más aparente que efectivo, dejaba en realidad sus concepciones al nivel de la media, y todo su revolucionarismo se limitaba a cambios de nombres». Esta búsqueda de la más profunda realidad histórica, que ahuyentaba ya a los anarquistas de la política parlamentaria y les llevaba hacia la económica, les lleva aquí hasta los basamentos de una historia *humana* y razonable: «La transformación que deseamos puede exigir la obra de muchas generaciones; pero en tanto no tengamos una idea neta de lo que podrá ser esta revolución transformadora de todas nuestras concepciones y de todas nuestras relaciones sociales, nos arriesgaremos a

ergotizar indefinidamente y a no discernir lo que será posible de lo que será imposible». No se trata de retrasar indefinidamente las revoluciones necesarias, sino de penetrar de esta convicción y de este espíritu al menos –en todos los niveles– a las minorías actuantes. La miseria no basta para desencadenar, y menos aún para aclarar una revolución¹⁸⁶. La violencia no hace más que parasitarla; los obreros anti-autoritarios siempre la han rechazado, pensando que además es ineficaz¹⁸⁷; su divisa es: despiadados con las posiciones, humanos con los hombres. Una revolución es en principio «la elucidación misma de las ideas»¹⁸⁸.

Si la formación de la iniciativa y del pensamiento personal alejan al militante de la pasividad, la acción directa le protege de las ilusiones del discurso. Eligiendo el atentado más que la maniobra política y parlamentaria, los anarquistas podían equivocarse políticamente, pero obedecían a una necesidad de protegerse contra la palabra sin prisas, contra las adhesiones sin compromiso; la traducción brutal de esta necesidad no debe ocultar el verdadero deseo de autenticidad que manifiesta. Es en sus propias filas donde los obreros han visto «la energía del lenguaje ocultar la debilidad y la Inconsecuencia de los actos»¹⁸⁹. Si todo hombre tiene necesidad de comprobar la correspondencia de sus palabras con sus hechos, las masas –por formación y género de vida– son más fácilmente susceptibles de

186 Bakunin, *Lettre á un Français*, B, IV, 20.

187 Cf. los *Estatutos* de la Alianza de la democracia socialista (federalista). «Las carnicerías políticas no han matado jamás a los partidos.» Y la fuerza de los poderes está menos en los hombres que en las cosas. Kropotkin, *L'Anarchie*, son idéal, 53, condena en términos vivos las violencias inútiles.

188 Proudhon, *Justice...* OE, 515.

189 Bakunin, *Lettres á un Français*, B, II, 226.

engañarse a sí mismas que otros. No saben pensar «más que con sus manos», las ideas les embriagan rápidamente y les mistifican sin resistencia. Es sobre las cosas concretas, no sobre ideas generales o elocuencia verbal donde hay que educarle¹⁹⁰, realizar lo que Bakunin llama su «emancipación por la práctica»¹⁹¹. Kropotkin declara la primacía del *hecho revolucionario* –en periodo prerrevolucionario– sobre el *discurso revolucionario*, y en periodo revolucionario, sobre el *decreto revolucionario*. En medio de los parloteos y de las discusiones, el hecho revolucionario se afirma sin reparos y resume perentoriamente las aspiraciones dominantes. Excita la audacia, desvaloriza al adversario¹⁹². Un partido que tenga una teoría más perfectamente trabada que ningún otro, pero que carezca de la potencia de acción, será en el plano político menos seguido, menos *creído*. Más tarde, cuando la revolución está allí, el decreto sólo puede ser sumario, irritante para muchos, a los que alienta a la resistencia. Los revolucionarios, pues, no han de *hacer la revolución por decretos*, sino provocarla en las masas. No centralizar, sino provocar, «meter el diablo en el cuerpo a las masas», decía Kropotkin, expresando en términos de acción violenta lo que otros han llamado en el terreno de las ideas y de las creencias método de inmanencia. Así hicieron los Convencionales cuando La «Francia del Estado» estuvo perdida: enviaron a la «Francia del pueblo», incluso hasta a la misma aldea, y no a sus jefes, comisarios encargados de reanimar su llama «empujándola en la dirección de sus propios instintos»¹⁹³.

190 Kropotkin, *Science moderne*, 128.

191 OE, V, 182.

192 Id, *Paroles d'un révolté*, 282 ss.

193 Bakunin, *Lettres a un Français*, II, 86 ss.

Sin esta especie de motín permanente del pueblo francés, que brama de 1788 a 1793, la revolución sólo hubiese sido burgueso-conservadora. Precisamente por este sesgo, pasaron los anarquistas a la táctica levantisca.

Una vez más, también aquí, fueron asistemáticos. Para la formación de hombres, creyeron demasiado alegremente que preparar «en los flancos de la Internacional» un embrión de sociedad futura bastaría para que la sociedad nueva y crecida derrumbara a la antigua debilitada en sus propias fuerzas: sorprenderían por la espalda la debilidad y la inercia. En la acción, son responsables de una cierta mística de la agitación permanente que acoge tanto al reagrupamiento de los temores y de las fuerzas de resistencia como al mantenimiento en buena forma del movimiento de reivindicaciones populares. Pero todo no iba a considerarse perdido en lo que concierne a su mensaje.

II. BREVE TRATADO SOBRE LA MÍTICA¹⁹⁴ DE IZQUIERDA

La justicia está a la izquierda, el orden a la derecha¹⁹⁵: tal fue durante largo tiempo el ABC de toda política, y aún lo es hoy en aquellos países en que hace furor una especie de democracia liberal o verdad aproximativa. Ahora bien, la izquierda –tan profundamente escindida hoy– ¿fue alguna vez una realidad homogénea, un tribunal sólido y sin fisuras aun cuando pareciese unida?, ¿no era más bien la portadora de promesas de justicia, especie de caja de Pandora de la que habrían de salir las felicidades y desventuras del siglo?

194 Este neologismo no es mortal; el uso decidirá sobre él. En cualquier caso, hora es ya de rescatar la palabra *mística* de los malos lugares y de darla, fuera de su sentido religioso, el que le daba Péguy: una doctrina, un movimiento de acción en la integridad de su inspiración y el fervor de su Juventud espiritual, viva en corazones vivos. *Mitología*, en cambio, sería demasiado especial. Si se habla de *mística* para designar el lugar, la ciencia, y la esperanza de los misterios, y si el uso ha reservado la palabra *mitología* para el estudio de los mitos religiosos, nosotros necesitamos la *mítica* para designar el lugar, la ciencia y la práctica de los mitos en general: así se dice la matemática, la mayeútica, etc.

195 Este texto, publicado en marzo de 1938, ha sido reproducido en *Les Certitudes difficiles* (Le Seuil, 1951) y en el tomo IV de las *Oeuvres* (Le Seuil, 1963), pp. 40–75. (N. del T.)

PROTEO

«Francia es radical», ya lo dijo Barrés, con una mueca, hacia el final de su carrera. Dicho lo cual, retiróse a su biblioteca. Pero ¿es esto cuanto hay que decir? Y sobre todo, ¿es eso cuanto hay que hacer? Las reflexiones que van a seguir nacen de la misma desolada constatación, pero más aún la necesidad de extraer alguna lección de realidad.

Del mismo modo que en Francia hay un hecho religioso con el que los radicales y luego los comunistas han tenido que contar, hay –regocije, resigne o enrabiete– un hecho de «izquierda» que no cabe reducir a una artificial creación de los políticos. Nosotros quisiéramos tratar, después de otros muchos, de analizarle, pero con ayuda de experiencias nuevas y de referencias más clarificadoras que la mera lucidez crítica. A tal efecto es imprescindible dejar a un lado tanto los lugares comunes apologéticos cuanto los polémicos. ¿Es esto mucho pedir?

Se ha dicho cien veces, y son pocas aún para que todos lo entiendan, que si se examina el contenido racional de las palabras ninguna oposición resulta tan decepcionante, incluso en el plano político, como la oposición izquierda-derecha. Tratar de fijarla con algún contenido resulta imposible. ¿Podremos decir que la izquierda es la Revolución contra el Orden? No, pues la república de los radicales es una república burguesa, el sueño de muchos socialistas es un sueño burgués, y la derecha está habitualmente flanqueada por un ala revolucionaria y hasta insurrecta. ¿O será lo desarraigado contra lo arraigado, el obrero

y el intelectual contra el campesino y el propietario? No, pues la democracia radical y socialista es en parte una burocracia y en parte una guardia nacional de pequeños rentistas. ¿O más bien la justicia y la propiedad contra el dinero? No, pues entonces habría que olvidar los vidriosos affaires Wilson, Panama, Stavisky, el inmortal grito de guerra del 24 «a nosotros todas las plazas, y rápido», los abogados de causas sucias y los radicales de banca, pudiendo hasta decirse a tal efecto que el Papa resulta más social que el mismo Emile Roche. ¿O acaso la libertad contra la tiranía? No, pues la Compañía de Jesús es un jardín de infancia al lado de la organización del Partido Comunista, y el Círculo de Combes no dudó en instalar la dictadura del libre pensamiento. ¿La ciencia y el progreso contra el obscurantismo? ¿La ciencia de 1880 contra la de 1938? ¿Sebastián Faure contra Pascal? ¿Bayet contra Jesucristo? ¿Marceau Pivert en la mesa de Nietzsche y Voltaire? Gracias por el progreso. ¿Tal vez el anticlericalismo? Pues me parece que se encuentra tan virulento en Maurras y en Hitler como en la calle de Valois o en *L'Humanité*, en donde por cierto sería muy bueno liquidarle. ¿Quizá la democracia contra los tiranos? ¿Por ejemplo, Stalin contra Jorge VI? ¿Quizá, por fin, el partido de los sin patria? Véase entonces el 93. La Commune contra la Siège, Gambetta y el extremismo republicano, Barthou y la ley de los tres años, y –de entre las últimas fuentes– léase el *Huma*, crónica militar.

No hay salida. Para realizar bien el análisis habría que distinguir por lo menos tres izquierdas: una izquierda radical y burguesa, una izquierda anarquizante y una izquierda cesariana: la primera, no desea otro estilo de vida que el de la mayoría de los miembros de la Federación de los contribuyentes, esa reserva de alta mística; la segunda, tiene fuerte parentesco con

Drumont, Barrés, Daudet (un reciente semanario de extrema derecha enarbola la bandera de Vallés): y la tercera, sin duda alguna, no crearía un estilo de vida mejor que la opresión militar o fascista.

Aun así, semejante división estereotiparía tres máscaras definidas allí donde no encontramos realmente más que expresiones dominantes, móviles y compuestas entre sí.

El pequeño-burgués radical alberga dentro de sí –y ello le hace votar a la izquierda– una irreductible desconfianza ante los poderes. El radical de casta se inclina por el contrario a las tentaciones proconsulares. Entre los discípulos de Alain, el anarquismo no existe sino en estado difuso, a nivel de militante sindical.

Stalin en París canta la marselesa y recibe toda la herencia espiritual del republicanismo ortodoxo. Puede la razón anatematizar, pues nada es menos resistente y menos definible que este compuesto inestable –químicamente barroco– llamado izquierda, que después de un siglo sigue sobreviviendo al desatino y al deshonor.

Cuando, en suma, hayamos satisfecho nuestro primer deber de intelectuales denunciando esa especie de intimidación que sobre el pensamiento político ejerce una noción tan confusa, estaremos en paz con la lógica, pero no lo estaremos con la razón.

Una inteligencia que, más que de distribuir premios de mantenimiento, se preocupa de no desconocer ninguna realidad, debe dedicarse a ella hasta que la haya arrancado su secreto.

FENIX

Todos los días lo estamos viendo. Ante nosotros, un espíritu abierto, aparentemente desapasionado. Podéis empujarle muy lejos en el examen severo de los actos de su partido: el tono con que debatís hace que mantengáis una conversación más que una polémica. Pero, de repente, os dais cuenta de que una de vuestras palabras acaba de afectarle en un punto doloroso, no sabéis en qué zona confusa, y que despertáis en él un brusco reflejo de alerta. Hasta ahora, vuestro interlocutor hablaba muy a su aire de objetos precisos y actuales. Pero en el trasfondo de sus juicios en que acabáis de herirle, veis que su discurso comienza a estar a la defensiva, con palabras resentidas y viejas, usadas en cien batallas, como una vetusta guardia ante la amenaza hereditaria. Todo ocurre como si un diálogo de hombre a hombre acabase de cerrarse, poniendo al descubierto formaciones de combate hasta entonces invisibles pero permanentes, que detrás de este hombre particular formaban una especie de frente histórico. Os imagináis entonces ante un teatro con las personas y los hechos de hoy, y he aquí que de repente, en un cambio escénico, veis a Gambetta erguido contra Broglie, a Combes contra Ribot, a Jaurés contra Clemenceau. Pensabais hablar con un ser vivo, pero veis erguirse a un comité de salvación pública.

Este umbral orgánico de reacción lo encontramos en ese vasto

diálogo de la derecha con la izquierda, que domina la historia de la III República. Siendo esto así, las metafísicas, las tácticas, los intereses, los temperamentos, los medios sociales, tallan la bandera de las izquierdas en un manto de Arlequín cebrado de costuras y contrastado en sus colores. Algunos de estos hombres son violentos, otros son hombres dulces. Pero tratad de tocar el fondo de sus principios. «Entonces, dice Alain, quien se reconoce con susceptibilidad republicana, adiós dulzura: a las armas, ciudadanos, como dice la canción.» Cada cual puede apelar a su propia evidencia para afirmar que entre el marxismo de un socialista y el racionalismo liberal de un radical de tipo corriente, entre el colectivismo del primero y el conservadurismo avisado del segundo, la razón y el honor político exigen un corte, cosa que no sucede entre el radical y tal hombre colocado a su derecha... Pero si llega uno de esos peligros en que estas dos izquierdas heteróclitas sienten «amenazada» a la república, la república en singular, los veréis unánimes, sin que parezcan necesarias precisiones sobre el pasado que se asume o sobre el futuro que se proyecta. «La unión de las izquierdas, concluía Alain de este hecho, no es de circunstancias, sino de naturaleza».

Percibe, pues, en las reacciones vitales de la izquierda –aunque no en todos sus actos– un vigía elemental que puede funcionar tanto en un católico como en un radical, un socialista o un comunista. El corte ideológico es entre el radical y el socialista; el corte orgánico, el que la vida zanja en cada alerta, aunque lo suavice a veces, es entre el radical y el moderado. Escandalicémonos, pero demos primero cuenta del hecho Jaurés, del Cartel, de la Asamblea popular. ¿Para cuándo la tesis sobre la «unión de las izquierdas en la III República»? Para los

momentos en que la república reencuentre sus fervores de juventud, sus momentos –hubiera dicho Péguy– de más alta mística.

He aquí el hecho con que nos topamos más allá de todos los análisis y todos los procesos morales. Se tiene o no se tiene, como se dice, la tripa republicana, ello depende de las circunstancias de las que nadie es dueño; y quien no ha pasado su juventud en condiciones de precariedad de libertades y no ha impregnado su memoria desde muy temprano con las imágenes que le hubiesen proporcionado la sensibilidad de alerta, podrá estar no menos ligado a las libertades formales, pero –viviendo tan cómodamente– será más sensible a los fallos que a los aciertos. Cuando hablamos de sensibilidad republicana, evocamos un hecho que se resiste al análisis, y no juzgamos la carga afectiva que pudieran aportar circunstancias accidentales.

Quienes ante este hecho no tienen más reacción que la sonrisa o el sarcasmo, deberían releer *Notre jeunesse*: «Prestad atención, les dice Péguy el enemigo de los comités, no habléis tan ligeramente de la república, que no se limita a ser un apaño de los políticos. La república tiene tras de sí una mística, tiene en sí una mística, tiene tras de sí todo un pasado de gloria, de honor, y –lo que tal vez es más importante, más cercano a su esencia– todo un pasado de raza, de heroísmo, quizá de santidad...». Generaciones de jóvenes burgueses, repitiendo de padres a hijos las fórmulas de Joseph de Maistre, oponen la «ideología del 89» al hombre «natural», a la sociedad «natural», al país «real», como si los campesinos de La Bruyére y los obreros de la calle Transnonain, Baudin en su barricada, Daumier y Courbet, las masas obreras, las Workhouses en la

Comuna, de Babeuf al 12 de febrero, los cristianos, de *L'Avenir* a Lamartine, a Buchez y al Sillón, no hubiesen perseguido –durante dos siglos de sangrienta historia– otros ejercicios que los retóricos; como si esta sensibilidad republicana, tan febril a la menor alerta, tan temblorosa al menor sueño, fuese el producto de un delirio verbal o –por usar las palabras de Clemenceau– la invención colectiva de un concilio de peones.

La facilidad con que el pueblo francés vuelve en períodos de crisis sobre sus hábitos radical-socialistas no es tal vez más que el signo deficiente y no seleccionado de la prontitud congénita con que se refugia en su instinto republicano.

Encontramos aquí, a través de la política, una realidad constitutiva de la Francia contemporánea. Francia sería incorregible aunque tuviese una renovación metafísica y una transfiguración espiritual; no puede seguir en política otra línea de acción que esa a lo largo de la cual vibra con fuerza sostenida en un cierto sentido republicano. Nada de esto lo modifica el régimen formal.

El comunismo francés mismo ha tenido que vestirse de un ropaje republicano, del mismo modo que hasta la misma realeza francesa no lograría hacerse aceptar a no ser como republicana. Y es que detrás de algunos aspectos fundamentales de esta sensibilidad nos topamos con un temperamento colectivo y, tal vez más lejos aún, con una vocación nacional cuyo contenido no se agota en el plano político.

EL DIOS DESCONOCIDO

En esta alianza de un contenido intelectual confuso o contradictorio y de una realidad resistente al análisis y a la refutación, hemos reconocido dos caracteres clásicos del mito. El tercero, es una especie de poder sagrado que pesa sobre sus fieles y que da a su adhesión un carácter a la vez amoroso y constreñido, revelador de la tiranía sentimental por la cual se impone: «Elocuencia que persuade por su dulzura, no por imperio; en tirano, no en rey».

Thibaudet ha escrito algunas páginas chispeantes sobre el «siniestrismo» inmanente a la sensibilidad de la mayoría de los franceses, la intimidación que ejerce sobre sus espíritus la sola palabra de izquierda (con sus variantes: las ideas *nuevas*, las ideas *avanzadas*, las ideas *largas* y toda una serie de fórmulas satélites). Partidos moderados la enarbolan con la misma psicología comercial espontánea con que el fabricante de conservas llama semifinos a sus guisantes más gordos, semifinura que parece más fina al cliente que busca la finura que una semigordura. Es Thibaudet quien nos cuenta la historia de ese diputado a quien un gran elector pregunta: «¿Cuál es ahora su partido? –Siempre radical-socialista, como cuando usted me nombró-. ¡Pero entonces usted no avanza!» El «no más enemigos a la izquierda» puede ser atemperado por el tartarinesco «siempre a la izquierda, pero no más lejos»; pero la izquierda (véase el neo-comunismo) sabe siempre secretar un «más a la izquierda» que sigue siendo un «no más lejos» según el gusto de la franela de Tartarín. Y Thibaudet concluye a justo

título que este movimiento hacia la izquierda se impone al espíritu de muchos franceses como una especie de movimiento puro, una pulsión inmanente del dios ante la cual todo retroceso, incluso toda parada, es reacción.

Sin embargo, se desconoce peligrosamente la fuerza y la significación de este mito de izquierda si no se quiere ver en él más que extravagancia del espíritu, irritación, afectación, complicadas por el temor pequeño-burgués de no parecer a la última. Todos estos mecanismos cuentan y dominan incluso en las formas más vulgares de pasión política. Pero fijaos en este instructor, en este militante sindical: teme no estar bastante a la izquierda con el mismo temor religioso que el cristiano teme no ser bastante fiel, el poeta perder la poesía, el amante amar mal. No están bastante liberados de un cierto desorden: una época que ha perdido toda otra razón de vivir se forma en la altura de la política –es decir, bastante bajo– una especie de religión grosera, más ideológica que metafísica, y sentimental más que religiosa, que reúne sobre ella el desorden enredoso de un pensamiento público bastardeado y de una espiritualidad sin amarras. La ambición de pensar y la aspiración a un endiosamiento del hombre no están allí menos presentes, e incluso, en el doble sentido de la palabra, desencadenadas. Si esta latría de izquierdas consistiese, como se la acusa constantemente, en reducir a las medidas electorales toda dimensión humana, estaría rápidamente agotada y desconsiderada por una indigencia evidente. Pero el estado en que mantiene a sus fieles es un estado más mezclado. Se podría parafrasear a Pascal diciendo que consiste en un proyecto confuso en donde juegan cosas espirituales políticamente y cosas políticas espiritualmente. Os preguntan si Dios está a la derecha, y se os

pide que busquéis un magistrado municipal en favor o en contra de la Inmaculada Concepción. Esta mezcla de órdenes es el signo, incluso en el político, de un instinto metapolítico que deja alguna esperanza de arrancarle de su mito; pero nada es más degradante para el espíritu que el perpetuo *quid pro quo* en que está, y sólo tras haberle roto se librarán las fuerzas apresadas.

Si fuese este nuestro propósito, encontraríamos en la derecha las mismas confusiones masivas. Sin ir muy lejos, podemos ver cómo juega aún, en la misma línea de demarcación de las aguas, esta especie de repulsión sagrada que las dos fuerzas inversas ejercen una sobre la otra. En ningún lado se verá mejor esto que entre el pequeño grupo de demócratas cristianos, que forma una especie de Andorra apacible y benévol a caballo de las altas colinas de la política y paga tributo alternativamente a las potencias de las dos vertientes. Debido a la *Action française* se acostumbra a llamarles «católicos de izquierda» y se les cree en su conjunto afectados por el virus del «siniestrismo». Pero si es verdad que sus adeptos no escapan sin duda al campo de fuerza «siniestra», voltaje más poderoso que el campo contrario, se les ve sin embargo repartirse en dos familias. Los unos temen siempre cerrarse sobre la izquierda y no estar cubiertos sobre su derecha. Presentan, más o menos atenuados según tomen más o menos alta su respectiva cristiandad, los síntomas clásicos del «siniestrismo», agravados en algunos –raros por lo demás– por su tendencia a izquierdizar lo espiritual más que a espiritualizar la izquierda, cual parece exigirles la situación que han elegido. Los otros temen siempre cerrarse sobre su derecha y no estar cubiertos por su izquierda. La izquierda ejerce aún sobre ellos su intimidación, por el temor que les inspira su enclasicamiento. No existen sin un pensamiento a veces «avanzado», pero la

exposición misma de estos pensamientos aventureros es como una perpetua justificación ante un derecho invisible y acusador. Les repugna el pecado capital del conservadurismo, pero en el fondo de su conciencia y de su sensibilidad el desplazamiento hacia la derecha, a condición de que sea venial (¡un poco a la derecha, pero no más lejos!) es el pecado confesable, como la glotonería, la impaciencia, la maledicencia; es el pecado hacia la izquierda el que lleva la marca inquietante del fruto prohibido. Para su tranquilidad, es bueno que un grupo de esta misma inspiración, pero más comprometido, les cubra este frente peligroso y minimice por sus propias desviaciones a quienes puedan ir más lejos. Etiquetaríamos injustamente si dijésemos que la primera fracción queda más representada por la *Jeune République* y la segunda por el *Parti démocrate populaire*, pero también es verdad que al hacerlo nos situaríamos *grosso modo*. Un reductor tan poderoso como las creencias trascendentales comunes no ha impedido, pese a todo, en el sentido del temperamento político unitario, la formación del binomio izquierda-derecha: es una lección suficiente –parece– para quienes no quieran ver este problema más que por fuera, desde donde los maliciosos tendrían rápidamente razón.

Múltiples experiencias políticas parecidas a ésta nos han convencido de que la antinomia es irresoluble en el solo plano *político*, que no constituye más que una débil parte de su realidad. De su estudio del abanico político, Sigfried concluía ya que «el centro» en que las gentes razonables desearían establecerse cual plataforma estable para asentar los intereses e ideas sanas no es más que una abstracción incapaz de tomar cuerpo, una arista delgada entre dos pendientes fatales o, en la medida en que ocupa una superficie, la superficie de

entrelazado de las posiciones ligeramente móviles de esta arista. Esta conclusión empírica no nos basta. Lo que da a la derecha y a la izquierda su poder repulsivo, su intolerancia mutua, es la concentración de potencias espirituales, históricas, afectivas e ideológicas que cargan una sobre la otra, que aglomeran el mito por debajo del agiotaje político, actuando sobre los partidarios como un excitante masivo. Cualquiera de nosotros ha ingerido brebajes políticos con una cierta dosis de este o aquel veneno. El único medio de eliminarle es separar los elementos químicos que arrastran lo mejor con lo peor: no sólo con un análisis teórico y nocional que no alcance más que a las justificaciones y a las superestructuras, sino con un análisis esencial y vivo, capaz de incluir rupturas, disociaciones lentas, nexos nuevos, rectificaciones interiores de los pensamientos y de los actos, restauración de las estructuras, de las órdenes y de sus vínculos vibrantes; en suma, una acción organizada en sentido inverso a las realidades y las tácticas que los políticos resumen en la palabra «bloque». *Desbloquear el espíritu político*, tal es la tarea personalista por excelencia.

PADRE, GUARDESE DEL «NI DERECHA NI IZQUIERDA»

Esta tarea no carece de análogo en nuestra acción. Cuando hemos querido unir cristianos y no cristianos sobre los puntos más expuestos de la civilización, no hemos hallado una situación clara. Los valores cristianos parecen solidarios del desorden

establecido en que el mundo cristiano les había comprometido y de las ideologías de justificación que habían desacreditado más de una vez hasta llevarlas a su significación corriente. Un anticlericalismo combativo que alcanzaba en su impulso hasta la realidad religiosa misma extraía de ahí la justificación de su exclusivismo más partidista. Otro exclusivismo de sentido contrario le servía de pareja en contra de las clases, realizaciones e ideas de que muchos cristianos se apartaban –sin otro prejuicio– por considerarlas dirigidas contra sus valores supremos. Hemos trabajado por disociar el cristianismo del desorden establecido, a fin de que los cristianos puedan restaurar los valores cristianos en su integridad y su fecundidad revolucionarias. Paralelamente, si miramos al otro horizonte, encontramos en la izquierda valores espirituales y realidades políticas unidas a ideologías discutibles y a políticas degradantes. Sus adversarios proclaman la caída de la izquierda con la misma fervorosidad fanática que algunos ponían hace poco en anunciar la caída de la ciencia o la caída de las religiones. Salvar lo que merece ser salvado, aceptar del adversario esta ascensión fecunda a la cual os provoca, tratar de encontrar los hombres bajo los partidos, el tono mismo de sus ataques, dice con evidencia que esa es la última de nuestras preocupaciones.

Nuestra crítica partisana espera y desea alcanzar más o menos conscientemente, bajo las políticas y las ideologías que parasitan la república, la *virtus* republicana misma, y a veces hasta ese «más cerca de la esencia» de que habla Péguy, en que la actitud no es sino la expresión desventurada e insuficiente de una actitud que desborda la política y hasta la trasciende.

Independientes por posición de los conformismos de

izquierda y derecha, tenemos la tarea y el deber cierto de romper esta ligazón de las realidades y de los valores defendidos por la izquierda con los políticos o los sistemas que los encuadran.

Así, por una parte, liberaremos de la deformación polémica el proceso urgente de la mítica de izquierda y podremos darle toda su fuerza de verdad; a la vez, ayudaremos a salvar y a añadir al patrimonio común los valores indiscutibles y las realidades sólidas que demasiados franceses rehúsan aún conocer a causa de sus relaciones pasadas.

Esta actitud, de la que se desconfía, no es la más fácil. No debe verse en ella una especie de enervamiento del pensamiento. No nos pide renegar de nuestras fidelidades, sean de las que se localizan a la derecha o de las que se localizan a la izquierda. Arranca de nuestros juicios las raíces alimentadas por la pasión hereditaria, el interés o el odio. No nos separa, nos carga, además de nosotros mismos, de amigos y adversarios: nos llama a hacer por nosotros mismos la ascesis de nuestras convicciones; a nuestros amigos, a hacer la ascesis de nuestras ideas y de nuestras conductas comunes; al adversario, a hacer la ascesis misma de la causa que nos enfrenta haciéndola justicia y verdad según la medida exacta que es debida, para triunfar con su verdad contra sus poderes negativos.

Esto es lo que desde nuestro comienzo hemos expresado en la fórmula *ni derecha ni Izquierda*. Esta fórmula no significaba para nosotros una pretendida imparcialidad inhumana, y menos aún una afectación de integridad, pues unos y otros veníamos a la obra nueva aún empecatados con las experiencias diversas de

nuestra adolescencia. Era la afirmación de una buena política. Ni derecha ni izquierda, ni griegos ni judíos, nosotros no renegábamos de nuestras sangres diversas, sino que –unos por vocación, otros por decisión– tomábamos nuestro punto de partida y colocábamos nuestra línea de llegada en un plano radicalmente trascendente al político, aunque desde dentro del plano político. A nuestra manera, decíamos al mundo de los políticos: «Nuestro reino no es de vuestro mundo. El hombre, sus problemas, su civilización, su verdad metafísica así como su historia más comprometida, la actualidad como decís, todo ello está a una distancia Inimaginable para vosotros de estas ideologías contradictorias, de estas voluntades confusas y de estos instintos disfrazados que vosotros clasificáis en derecha y en izquierda».

En este sentido seguimos hoy asumiendo la fórmula «ni derecha ni izquierda»; no es más que una manera particular de definir nuestra posición esencial. Es preciso añadir que es el único sentido preciso, honesto y exento de peligro. La experiencia lo ha mostrado luego.

Su empleo, en efecto, se generalizó tanto en los años 30–35, que a su alrededor pudo crearse una cierta unanimidad de la juventud francesa.

Pero pronto se vio que la fórmula no era para algunos más que una manera nueva de situarse a la derecha (si otros comprendieron esto, pudo ser también una nueva manera de situarse a la izquierda, pero el siniestrismo inmanente estaba en guardia...), «Fórmula fascista», decían entonces los comunistas. Era generalizar para las necesidades de la polémica, pero es

cierto que en más de un caso la fórmula lleva el germen del espíritu fascista, el complejo fascista naciente de una desafección de la derecha tradicional tanto como de la vieja Izquierda. La voluntad de poder, el dinero, el odio, el espíritu de casta, los imperialismos, no son, en efecto, más de derecha que de izquierda. Pero cuando, proclamándose independiente de las míticas periclitadas, se evita el pronunciarse claramente por ellas, entonces no se hace más que cubrir con una simetría falsa una toma de partido cuya parcialidad es evidente, sea consciente o confusa.

Entre otra categoría de gentes, la fórmula satisface, por un equilibrio dialéctico y una especie de gravedad moral, su impotencia radical de elegir y de comprometerse, así como frecuentemente, en su origen, entre los más idealistas, una ignorancia completa de la realidad histórica y política. Ni derecha, ni izquierda, ni fascismo ni comunismo, ni capitalismo ni colectivismo, ni nacionalismo ni cosmopolitismo, ni tiranía ni anarquía, la lista de las parejas desacreditadas se alarga sin fin. Las conciencias medias y las imaginaciones débiles creen asegurarse así estar en posesión de la cresta del buen sentido con sus comportamientos miopes y sus sabidurías confortables. El método alimenta también la soberbia iconoclástica de estos devotos de la negación, de la abstención, de la oposición y de la excomunión, que no son felices más que cuando están persuadidos de estar solos y que encuentran en esta lucha contra dos horizontes conjurados un medio indefinido para despachar su mal humor. La fórmula, en fin, tienta a hombres más escrupulosos, que se guían por el amor a su independencia espiritual y a la buena información, teniendo un cierto presentimiento de que las extremidades lógicas, las verdaderas

locuras del corazón y las verdaderas audacias del pensamiento nunca tienen razón. Pero helos aquí bien pronto deformados por esta mecánica. Apenas un problema se presenta a su espíritu, se enganchan en la máquina de tres palancas.

A las dificultades precisas substituyen un esquematismo abstracto, a la resolución progresiva y al esfuerzo directo una solución-minuto que parece salir de uno de esos aparatos de desvelar el futuro que en las ferias distribuyen a las masas el sentido del misterio. Una cierta manera de denunciar por doquier los «pseudo-dilemas» desemboca así, bajo el pretexto de policía intelectual, y ante las actitudes complejas que se presentan alrededor de un problema vivo, en el desprecio continuo de lo que consideran simetrías desagradables, que en realidad no existen más que en los manuales de la escuela. Este procedimiento llega incluso hasta la sospecha por principio del acto mismo de la elección, pues también se presenta como una alternativa y exige compromisos violentos y exclusivos.

Espíritus poco formados y de buena voluntad, a fuerza de desconfiar de las alternativas inhumanas, acaban pensando que la abstención es la única virtud pura. Se fijan así en los valores medios, y no por mediocridad original de inspiración, o bien se les ve danzar de derecha a izquierda, y no por duplicidad de doctrina ni por falta de coraje. El remedio ha matado al enfermo.

Se comprende la desconfianza que inspira una fórmula rica en estos malentendidos entre quienes la fidelidad de izquierda, con todos los errores que se quiera, es más importante que unos simples reflejos partidistas, es decir, entre quienes defienden el compromiso con ciertos valores políticos, incluso más o menos

explícitamente espirituales, que consideran fundamentales, y la fraternidad con ciertas causas abandonadas a las que tantas hipócritas imparcialidades, tantas abstenciones distinguidas, tantos doctrinarismos obtusos o veleidades inciertas parecen insultar más duramente que la oposición directa e interesada. La desconfianza de las pasiones políticas y de las imaginaciones débiles ante una acción que se inventa fuera de sus cuadros pardos es simplemente indiferente ante aquellos que sienten necesidad de acción, pues nada tiene razón contra la invención. Pero las desconfianzas que invocábamos tienen una significación muy aceptable, aun cuando dichas desconfianzas no estuvieran siempre exentas de prejuicios. Son más bien una advertencia contra el automatismo de una dialéctica abstracta, contra un conformismo del no-conformismo. En este uso que, siendo el más perezoso, ha llegado a ser el más frecuente, la fórmula «ni derecha ni izquierda» cae en el nivel que quería trascender, introduce un «tercer partido» tan sumariamente político, tan intelectualmente confuso, tan espiritualmente indigente como los partidos de derecha y de izquierda. Dicha fórmula no ha desconcertado el juego abstracto de los políticos más que entrando en él a su vez y complicándole con un nuevo papel. Su principal efecto habrá sido restablecer allí, bajo la bandera misma que debía liberarles, a quienes comenzaban a descubrir en ella la vanidad.

Pueden exigirse de nuestra fórmula importantes servicios polémicos, asignarla una función preparatoria, vencer la inercia de los partidarios decididamente demasiado obtusos, o romper las barreras que estos levantan en un pensamiento y en una acción positivas. En ningún caso puede ser un principio de búsqueda, un elemento de definición. La negación de dos

automatismos que no reposa más que sobre sí misma instala un nuevo automatismo. Nuevos principios de acción se llevan a cabo por la reflexión directa sobre una explosión activa y no sobre el decreto de algunos contingentes lógicos.

Las primeras etapas de esta exploración desconciertan al espectador de fuera. Estos hombres que van con una filosofía y una intención firmes a la prueba de los pensamientos políticos incipientes que les inspira su convicción personalista ¿cómo pueden flotar así, sin rumbo? Mas la marca de su experiencia es la señal de que su combate es un combate real.

Es preciso hablar aquí especialmente sin duda de aquellos a quienes se les reprocha –por dar generosamente ciertos créditos– «tener el corazón a la izquierda». ¿Qué se quiere decir con esto en la situación espiritual de que acabamos de hablar? Evidentemente, puede uno decirse personalista y tener la cabeza confusa, el reflejo resistente. Si hay amigos con estas debilidades, este estudio en su conjunto servirá para ponerles en guardia. Pero yo estoy pensando en algunos que conozco cuya cabeza está bien hecha y su sensibilidad es crítica. Surgidos de la burguesía, pequeña, grande o media, les han hecho ver durante mucho tiempo en la izquierda el desorden establecido, como es usual en su ambiente. Socialismo, parlamentarismo, anticlericalismo, república de camaradas, derrotismo, revolución, todas estas nociones han sido bloqueadas en su sensibilidad infantil, haciendo que repugnasesen al sentido del honor y de la generosidad que por otra parte se les inculcaba. Un día descubrieron que había hombres que vivían generosamente tras estas mascaradas, que bajo el ruido de los políticos que se encuentra en todos los lugares esta Izquierda defendía

algunas causas esenciales de la civilización contemporánea. Felices aquellos que no hayan cedido –¡oh clarividentes educadores!– a tanta indignación contra su prejuicio pasado que no se hayan pasado al extremo contrario. No debe asombrar si ahora se esfuerzan un poco excesivamente en borrar de su herencia el rastro de odio que asumieron en nombre del bien. Tal vez no estén curados de un remordimiento demasiado próximo, y su necesidad de cesar de acusar para comprender no ha encontrado aún su equilibrio de verdad. Pero una convicción fuerte, que cada día se consolida, es un poderoso reductor del resentimiento, incluso del remordimiento que se vuelve contra sí: también se les ve separarse poco a poco de los contragolpes de su propia historia.

Este caso particular aclara desde abajo el conflicto de exigencias que presentaba nuestro primitivo «ni derecha ni izquierda», cuya letra evocaba y a veces no entrañaba más que la abstención y la inmovilidad: una es una *exigencia de pureza*, la otra es una *exigencia de presencia*. Es ya demasiado el separarlas: si lo hacemos, la cosa marcha mal.

La primera, separada de la segunda, lleva a ciertos espíritus a un temor supersticioso de contaminaciones. Ante estas hacen mucho ruido, como el negro ante la tempestad o el puritano ante la tentación, y las huyen en una crítica anarquizante que aísla y se aísla, enerva el compromiso y multiplica el espíritu de secta. Su fuerza es tener razón lo más frecuentemente. Pero ¿qué es tener razón? Una cierta manía destructora, desde hace tiempo, parece no querer otra cosa. Tienen razón centra la historia, contra la realidad, contra sus propias iniciativas desde el momento en que las ven tomar cuerpo: ¡buen asunto! No

aman la verdad, aman la negación del error, lo que es muy diferente. La primera alimenta, la segunda agota y se agota. Los conformismos proliferan entre estos negadores. Los antiguos decían que al descomponerse los cadáveres generaban sus propias moscas. Se ve con pena a hombres que, en tal guerrilla, agriaron sus mejores cualidades.

La preocupación por la presencia, separada de la exigencia de integridad, agrupa temperamentos completamente opuestos, en la medida en que éstos se cuidan menos de la pureza doctrinal que del contacto humano. Siempre impacientes por reunirse, ponen mala cara a las distinciones, a las reservas, a las desconfianzas, que les parecen señales de una cierta falta de generosidad. Su naturaleza Inquieta se encabrita contra el confort doctrinario, contra cualquier avaricia preciosa. Pero cuando no pertenecen a esos espíritus frágiles de que Pascal decía antes de Nietzsche que «se ocultan en la masa apelando al número en su defensa», cuando su precipitación no se explica por la confusión que muchos intelectuales, intimidados por las masas, han sufrido identificando la humildad del intelectual y la humillación de la inteligencia, sigue siendo cierto que omiten una regla fundamental de toda acción, especialmente constitutiva de una revolución espiritual: *que la concentración de la fuerza es más urgente y más eficaz que el reagrupamiento de las fuerzas*, cuando éste amenaza realizarse en detrimento de aquella. Se cuenta que Bergery decía un día a La Rocque, que se vanagloriaba de sus efectivos: «Todavía no sois tantos como los abonados del gas». La acción política está hoy en un punto muerto, tiene una gran necesidad de que vuelva un nuevo Leibniz, de que una teoría de la masa sea substituida por una teoría de la fuerza viva: no es el número el que da la capacidad

ofensiva, sino la verdad histórica, que no surge de la media de errores menos patentes, y la fe, que no se alimenta con vagas simpatías filantrópicas.

Entre el aislamiento y la dimisión que tientan a las dos alas, el personalismo –interiormente tenso por una voluntad de pureza y de presencia cuyas mutuas exigencias le obligan a una táctica compleja– encuentra al plano político al borde de la falsedad. Es lo que le hace tan vulnerable ante las acusaciones de duplicidad venidas de todos los que aseguran su dogmatismo sobre una mutilación del hombre. Este movimiento personalista jamás encuadrado es una garantía de su fidelidad al hombre integral, que no pone en lo político ni en lo social lo esencial de su destino.

VALORES Y REALIDADES DE IZQUIERDA

Volvamos a la mística de izquierda. En tan pocas páginas no podremos sino esbozar un trabajo que exigiría un esfuerzo considerable de análisis y de crítica sobre la historia, la psicología individual y colectiva, la sociología y la metafísica. A tal efecto harían falta competencias diversas: con nuestro esbozo no quisiéramos más que despertar vocaciones capaces de hacer dicho trabajo entre aquellos que no tienen intereses partidistas. Henos, pues, aquí ante un pequeño número de incitaciones centrales.

Para comenzarlas con buen pie, deberíamos repasar nuestra

conclusión preliminar: si derecha e izquierda desaparecen en la consideración directa de los problemas del hombre y de la colectividad, representan, sin embargo, en materia política, realidades resistentes, como dos familias espirituales constantes a través de la historia. Coloquémonos no al nivel de los contenidos Ideológicos, menos aún de los políticos, sino del aspecto espiritual de esas familias, no olvidando que los contenidos políticos y los intereses copan muy frecuentemente todo el juego, y apenas distinguen sus rostros bajo la máscara común de las pasiones. Así las cosas, vemos en la derecha y en la izquierda como las cristalizaciones de dos temperamentos. Los temperamentos «de derecha» son más sensibles a lo que podría llamarse *lo espiritual de estructura y de orden*, defienden la parte de la continuidad, de la fidelidad, de la organización, de la jerarquía y de la autoridad, de los valores probados, de las situaciones adquiridas, de las estructuras naturales: familia, nación, campesinado. Los temperamentos «de izquierda» son más sensibles a *lo espiritual de progreso y de justicia*, defienden la parte de la aventura humana, científica y social, de las rupturas necesarias, de los gobernados y de los oprimidos, de la libertad, del individuo, de la democracia, de las partes más móviles del organismo social: proletariado y urbanos, intelectuales, etc.¹⁹⁶. Si la persona es un espíritu en una carne, la izquierda está más del lado del espíritu, la derecha del lado de la carne. Tanto es así que en contra de las polémicas convencionales, las Izquierdas pecan más por idealismo (Irrealismo), las derechas por materialismo. La derecha lucha contra la muerte, a riesgo de parar la vida; la izquierda lucha por

196 Cuando publicamos este trabajo, leemos consideraciones muy parecidas en un artículo de P. H. Simón: «La droite en déroute», *Politique*, febrero 1938.

la vida, a riesgo de exponerla a experiencias mortales. Es preciso tomar todo esto *grossó modo*; nada sería más fácil que colmarlo de objeciones debido a que hemos aislado una inspiración que se da conjuntamente con muchas otras: así el conservadurismo de los moderados ha penetrado tan de lleno hoy las filas de izquierda, que el espíritu de aventura parece reservado a una vanguardia muy minoritaria. Pero la prueba de que derecha e izquierda designan mucho más emplazamientos espirituales que grupos de partidos es que la Izquierda relega periódicamente a otro lado de su propia línea a los partidos que han dejado infiltrarse al invasor. Este abanico que se despliega lentamente sobre el hemiciclo de la Chambre, de elección en elección, y que coloca hoy a los radicales en situación central y a los republicanos de izquierda ligeramente sobre la derecha, parece en principio desplegado por una mano burlona: es el abanico mismo de la verdad.

Por enmascarados que estén estos dos polos de valores por la pantalla política, por mutilado que esté su aspecto a consecuencia de su misma separación, no hay humanismo que no persiga entre ellos alguna composición más o menos inclinada hacia un horizonte o hacia el otro. Los ricos, aquellos cuya vida está llena de cosas organizadas, que tienen más cosas que perder en su movimiento, se inclinarán hacia los valores de estructura: los terratenientes, los herederos, los burgueses, los funcionarios puntuales, los artistas, los grandes empleados, los teólogos, los silenciosos, los pobres, aquellos cuya vida está sobre todo llena de esperanzas, de sueños o de ideas, que tienen algo que ganar en la vida, se inclinarán hacia los segundos: todos los pequeños que aspiran a ser menos pequeños, los obreros, los Intelectuales (no rentistas), los poetas (id.), los urbanos, los

bolsistas, los funcionarios nostálgicos, los viajeros, los apóstoles, y, al sur del Loire, todos los atormentados de la palabra.

En ese sentido hay valores de izquierda o, mejor, un ala izquierda de los valores. Es grotesco hablar de una pintura de izquierda, e indecente de un catolicismo de izquierdas. Pero, en el jardín de las Musas, hay un ala izquierda que rompe las formas y un ala derecha que les da una pátina; en la Iglesia, los hijos de Pablo, que se lanzan sobre los mares y expanden la Nueva, y los hijos de Pedro, que se hacen tirar un poco de la oreja y luego conservan y fortifican la casa. Así en política. Las Ideas creadoras y generosas nacen de la izquierda, mezcladas con las ideas humeantes o sistemáticas, engendrando en ellas la voluntad revolucionaria. Las ideas cuerdas empujan a la derecha, unidas por los egoísmos y las imaginaciones pobres. Periódicamente, la izquierda parte a la conquista de una nueva tajada de «progreso»; la derecha, un cierto número de meses después, viene a consolidar, a organizar y a reparar (maldiciendo) los destrozos de guerra. Estamos hablando de valores: lo que se da como contenido de este progreso o de este orden puede transformar la acción de derecha o de izquierda en contravalor, incluso en calamidad pública, pero salvo en el examen de este posible derrumbamiento, el amor del progreso y del orden son dos constantes humanas que nos impiden negar a la mística de Izquierda o a la mística de derecha (en el sentido péguysta esta vez) una participación orgánica en lo espiritual.

Bajo estas místicas o estos valores están las realidades sanas. La izquierda defiende tradicionalmente un cierto número de dichos valores que es posible negar para elegir otros, incompatibles. No puede negarse que quienes los asumen,

asumen otra cosa que utopías. Quienes buscan confundir estos valores con las ideologías o las políticas de izquierda buscan razones nobles para justificar repulsiones de temperamento o de costumbre. Nosotros queremos demostrar que se puede optar por ellos, por una vocación razonada, sin ser en ningún grado solidarios de las ideologías o las políticas que se mezclan allí.

Primer ejemplo: el pueblo. Más de una vez hemos tratado ya de discernir esta realidad, histórica y fraternal más que conceptualmente clara, reconocimiento de una cierta genealogía de sufrimientos, de sangre derramada, de lucha vital, de espíritus comunes, de abandono.

Segundo ejemplo: el *habitus* democrático. No está ligado ni a la democracia individualista, ni al parlamentarismo, ni a la ley del número, ni al progreso de las luces; une el sentimiento de igualdad espiritual de los hombres con el cuidado de proteger su vida personal contra los abusos de todos los poderes, y con la solicitud de los cuerpos públicos para cada uno de ellos, sin excepción prejuzgada.

Yo sé bien que tal hábito se encuentra a la derecha de las gorras oficiales y, en el sentido así definido, de algunos demócratas. Derecha e Izquierda no detentan en estas materias un monopolio, pero determinan centros de gravedad. Toda la derecha no es fascista; de hecho, sin embargo, las ligas antifascistas no movilizan más que a las masas de izquierda. La derecha cuenta en Francia un *mínimum* insignificante de racistas, pero la Liga contra el antisemitismo coincide casi exclusivamente, en su reclutamiento, con la superficie del Frente popular. Y los gritos que inspira ya de por sí la miseria

hereditaria, habrá que decirlo, no surgen nunca del «pueblo» que frecuenta las Ligas de derecha. Por eso, estadística y no esencialmente, llamamos a estas realidades, realidades de izquierda. Todo nuestro esfuerzo, una vez hechas estas constataciones, se emplea en reconocer en ellas simples y fundamentales realidades humanas.

Se entrevé ahora qué profundidades orgánicas puede desatender un «ni derecha ni izquierda» pronunciado con la ligereza de intelectuales sin causa o burgueses sin dificultades. Por arbitrario que sea, en efecto, identificar con la izquierda política una cierta confianza épica en el destino del hombre, la realidad del pueblo o el sentido de la igualdad espiritual de las personas, es un hecho estadístico que estos valores encuentran hoy sus mártires a la izquierda, por muy mal que, por lo demás, hubiesen sido pensados. Un «ni derecha ni izquierda» que no tomara sobre todo esto posición explícita no sería más que un juego verbal o una habilidad política. Acusar de «reflejos de izquierda», es decir, como se entiende, de izquierdizar el juicio por la pasión a quienes se afirman irreduntiblemente ligados a este patrimonio, es explicar baratamente su trágica situación.

EL PERSEGUIDOR PERSEGUIDO

La unidad de la izquierda no se organiza sólo alrededor de un temperamento y de algunas realidades políticas. Está fijada sobre un cierto ámbito ideológico. Su geografía no es simple y sigue siendo mal conocida por sus ocupantes; pero, perpetuada

por algunos grandes intendentes, se conserva democráticamente hoy «bajo la supervisión del público», en los lugares comunes y en los hábitos de los militantes.

De entrada, una palabra, un recuerdo: la Revolución francesa. El historiador de las ideas da cuenta de tantas historias de la Revolución como partidos pueden sacar de allí un arma polémica. Para todo hombre de izquierda hay *la Revolución*, sin adjetivo, sin precisión, Mediadora fuera de la cual no hay salvación. «Estáis unido a la República, decía Léon Bourgeois, al día siguiente del bulangismo; pero eso no es nada. ¿Aceptáis de verdad la revolución?». Citándole, añade Siegfried en su *Tableau des partis en France*: «Admitir el espíritu del 89, he ahí, entre la izquierda y la derecha, la demarcación esencial». Y Thibaudet por su parte apunta: «Es radical quien profesa respecto a la Revolución francesa una lealtad análoga a la de los realistas para su rey». ¿Radical? Son los comunistas quienes hoy dedican films a la gloria de Rouget de l'Isle y publican a los enciclopedistas. El nacimiento del Frente popular se ha acompañado de todo un renacimiento de folklore revolucionario. El rescate de la Marsellesa por la III Internacional, el juramento del 14 de julio, la consagración de la plaza de la Bastilla, el desfile de las provincias francesas ante las banderas reales, los dramas históricos, los Congresos sobre la Herencia cultural, todo parecía teatralmente compuesto para suscitar el Frente popular de las sensibilidades y para despertar el alma revolucionaria francesa, más revolucionaria aquí aún que los simples revolucionarios, mediante la sorpresa de los grandes recuerdos.

He aquí, pues, una señal indiscutida. ¿De qué espíritu se trata?

La Revolución y su Carta, al lado de algunas realizaciones capitales, más ligadas a las necesidades de la historia que a las concepciones de la época, consagran –en todas sus partes inspiradas– el triunfo del individualismo jurídico. Pero es preciso atender doblemente. «Los hombres nacen libres e iguales en derechos»: de todas las fórmulas de la *Déclaration* no hay, sin duda, ninguna tan sensible a los corazones republicanos todavía. Por mucho que pueda decirse sobre ciertas corrientes ideológicas que la atraviesan, basta con enfrentar esta fórmula a las usuales del fascismo actual para ver en ella la permanencia de un sentimiento cristiano. Georges Gurvitch nos pide que no tomemos demasiado al pie de la letra el tópico que hace de la igualdad revolucionaria un sentimiento puramente jurídico y reivindicativo. Cuando hablaban de libertad y de igualdad, los hombres del 89 no tenían en el corazón sino deseo y reivindicación, pero también el mismo fuego que, en pleno debate laico, arrancaba del joven Clemenceau este desafío: «Si existiere conflicto entre la República y la libertad, es la República quien se encontraría en el error, y yo daría la razón a la libertad».

¿Qué representa hoy este individualismo en un ciudadano cualquiera tomado al azar? Escuchemos al ciudadano nato, que tiene alguna sospecha siempre, lanza sobre el papel su rumiar solitario y firma Alain; escuchemos, pues a Dupont: «Toda orden es guerra, por su actitud, por su esencia, por el sonido de la voz». «El abuso de poder es un fruto *natural* del poder». ¿Va a decírsenos que estamos en república, en donde el poder viene del pueblo y se ejerce para el pueblo? Esto de estar en república no es una cuestión de régimen. El poder es siempre monárquico, por su funcionamiento mismo. Y por su naturaleza, imperialista: «Todo poder es Imperial, no quiere recibir consejos y menos aún

rendir cuentas». «Todos los poderes sin excepción se extienden por su naturaleza, y sólo piensan en extenderse». «No hay gobiernos razonables... Todo ministro es San Luis al empezar, y Luis XIV cuando puede». Pues el poder llega a lo corrompido y corrompe a lo que llega. París, la Élite, los Salones, la Ironía, las Mujeres de Lujo forman un cerco interesado. Contra esta conjuración seductora, el ciudadano-provinciano «se hace rústico por precaución»; como el cristiano en la tentación, hace oración sobre las verdades primeras de su fe y se persuade de que la democracia no es el poder del pueblo, que no lo tiene, ni la igualdad de derechos, ni el sufragio universal, ni la omnipotencia de las mayorías; de que por otra parte todo régimen tiene un poco de monarquía, un poco de aristocracia, un poco de democracia. La democracia es «el control continuo y eficaz que los gobernados ejercen sobre los gobernantes», «el esfuerzo perpetuo de los gobernados contra los abusos de poder». Cordero en el rebaño, pero cordero inteligente, cuando el pastor aumenta la ración teme ir al matadero. Su desconfianza no tiene tregua, ni siquiera ante sus delegados: «la vigilancia no se delega»¹⁹⁷. Funda clubs de salvación pública, conservatorios de recelo, inquisiciones, comités de vigilancia contra el fascismo, y después, cuando aquellos a los que ha hecho elegir para apartar el peligro se complacen en su cargo o flirtear con otros poderes de máscara revolucionaria, vuelve contra ellos sus baterías.

La democracia definida por el control: doctrina del campesino desconfiado. Nada de frenesí: si predica la resistencia que asegura la libertad, quiere también la obediencia que asegura el

197 Alain: *Éléments d'une doctrine radicale* y *Le Citoyen contre les pouvoirs*.

orden; sabe que los monarcas son frecuentemente sinceros y no hacen lo que hacen –después de todo– más que logrando traducir, a la luz de una especie de sufragio universal implícito, todos los intereses, todas las necesidades, todos los pensamientos de su pueblo. Si piensan sin control, no lo harán bien: «Es el control quien hace al pensamiento justo y equilibrado, todo poder sin control enloquece». Por eso el pueblo no elige competencias –las cuales toman el poder por sí mismas– sino controladores para vigilar las competencias de las Élites. Evitando poner cada día una piedra nueva en la Bastilla no habrá que demolerla. Por eso también desconfía incluso de aquellos que a su alrededor deberían desconfiar con él, del ciudadano que quiere –por así decirlo– abusar contra sí mismo de su propia debilidad creándose voluntariamente un maestro. Duda ante los partidos marxistas que no le curan contra esta tentación. Radical, no llama por este nombre a un hombre que acepta el programa radical, sino a un hombre «que acepta el derecho y la igualdad», que afirma una «resolución de negación», «una atención a no ser víctima ni de las cuentas, ni de los programas, ni de la elocuencia», extraño a «esas almas débiles que no saben obedecer sin amar».

Si bien hemos elegido para hacerle hablar a un ciudadano particularmente cascarrabias, no hemos de precipitarnos demasiado rápida y triunfantemente sobre él explicando sus deficiencias por la simple avaricia y sequedad de su corazón. Ciertamente, henos aquí, lejos del lenguaje amoroso de los transmisores de multitudes, con este calculador que les dice que incienso y sacrificio son inseparables. ¿Pero no es culpa de siglos de historia gubernamental el que se hayan asociado la autoridad y lo arbitrario, el mando y el temor? Hemos tratado de decir en

otro lugar¹⁹⁸ cuán justa era esta psicología del poder, o mejor aún del poderío, si no se la quería confundir con una teoría de la autoridad. En un opúsculo reciente¹⁹⁹, Henri de Man intenta disculpar al marxismo de un desconocimiento sistemático de la función de jefe. Según él, el marxismo sólo rechaza la utilización del otro como objeto, y el fondo de su propósito es transformar los hombres de objetos sociales en sujetos sociales. El radical Alain no quiere sin duda otra cosa, y con él la gran tradición federalista que se extienden desde el anarquismo proudhoniano hasta los territorios del personalismo.

Al comienzo de los problemas es cuando hay que venir a determinar la naturaleza y el destino de estos «asuntos». ¿No corresponde, sin embargo, esta tarea al Estado? Ciertamente. Pero también a Alain y a todos los teólogos de la República, de donde el Estado recibe su marca. Y así, a través de ellos, el Estado queda interesado incluso en su propio funcionamiento: cuando el teórico radical constata que todo poder sin control enloquece y hace de su ciudadano-modelo una especie de perseguido crónico, el buen sentido burgués responde por boca de Albert Thibaudet: «Sí, pero todo diputado radical de buena fe os dirá que un año antes del fin de la legislatura el control de sus comités hace de él un idiota». De ahí que pregunte si el ideal del funcionario controlado es ese Lebrun, ministro de Asuntos Extranjeros de la Convención, que iba a su despacho entre dos gendarmes y fue al final guillotinado.

El perseguidor perseguido: ¿es este el modo normal de las

198 *Anarchie et personnalisme*.

199 *Masses et chefs*. «L'Églantine», Bruxelles.

relaciones de una nación con respecto a su gobierno y de sus ciudadanos entre sí? Si los fascismos mistifican la ciudad cuando transforman la regla pública en Oración de puro amor, ¿es suficiente ofrecer a sus ciudadanos una religión razonable calcada del régimen espiritual de los servicios de espionaje?

Menos que nunca, queremos empujar –frente al Estado moderno– al desarme político del ciudadano. Menos que nunca creemos en las armonías embusteras que los poderes absolutos afirman haber reglamentado con las libertades; sabemos cómo se las fabrica, cómo se las mantiene, y que el Estado totalitario no significa bienestar, ni orden, ni fervor, sino policía secreta. Tal Estado, oscilará siempre entre los poderes, inevitablemente tarados por la ambición y el vértigo del poder –por una parte– y entre todas las actividades que están tocadas por la libertad espiritual del hombre por la otra parte: una tensión irresoluble más que una lucha de clases, una lucha de órdenes en el sentido pascaliano de la palabra²⁰⁰. Establezcamos, pues, un *modus vivendi* minuciosamente reglamentado entre las impertinencias del individuo y las arrogancias del poder. Pero midamos su dominio. Hay momentos en que las personas, como las naciones, agotan su realidad en forjar armas y defensas. Hay momentos en que los clubs y los comités y las «bases», indispensables guardianes de la libertad, la asfixian con abrigarla demasiado. Si no se confiere a la vida colectiva una cierta unanimidad de fondo, limitada ciertamente a las relaciones objetivas, pero indiscutida y viva, si el individuo no ve nunca a la colectividad más que a través de su mirilla y su coraza, como un

200 La autoridad que funda el poder es una realidad espiritual, pero la realidad empírica de los poderes que tienen la pesadez de los aparatos será siempre mucho más baja que el nivel requerido por la exigencia de vidas personales.

universo peligroso de posibles desvalijadores, entonces la democracia debe despedirse, pues domina el feudalismo.

La inspiración de los *Derechos humanos* es compleja, igual que su herencia. Si hemos tematizado esta línea individualista un poco esquemáticamente es porque hemos visto en ella su línea de debilidad, la que provoca hoy el hundimiento de una cierta forma de democracia. El individuo de los *Derechos* seguía siendo una especie de absoluto negativo: demasiado general, se ha dicho; yo pienso que demasiado sórdidamente amarrado al contrario en una incansable pretensión de atrincherarse en sus derechos, de no ver su propia libertad «usurpada» (ipalabra salvaje!) por ninguna libertad exterior y por ninguna autoridad superior. La crítica va por ahí. Tal vez nunca se recalque suficientemente la imagen groseramente newtoniana –es decir, groseramente física– que esta metafísica nos da de las relaciones humanas: centros de energía teóricamente inagotables (las libertades), atracciones (fraternidad), repulsiones sobre todo (santa independencia), equilibrio matemático de fuerzas (igualdad). Razón científica que regula el todo, maestría espiritual de la persona más o menos asimilada a la impenetrabilidad física (inviolabilidad, noción burguesa de lo sagrado) en donde el prójimo no es más que una posible usurpación o, en lo positivo, como objeto de una reivindicación, relaciones de influencia asimiladas a fuerzas y autoridad asimilada a presión. Nada en todo ello hay que evoque, por mal que lo hiciere, un universo humano y personal comparable a los símbolos que sirven a las relaciones de los objetos o de los vivientes entre sí. Por humanas que sean las intenciones históricas que se han abierto un camino en esta fraseología inhumana, la Declaración de los derechos del hombre imitaba

demasiado estrechamente una descripción de los mecanismos de las cosas como para valer más que los hombres que la realizaran, para deshabituarlas de los mecanismos. Lo que debe reprocharse a los hombres del 89 no es estar inadaptados a los fenómenos que no podían prever, sino el haberles faltado el problema del hombre. Si la democracia está hoy desconcertada ante el fracaso del sentido de la libertad como ante los fenómenos de masas, es porque no ha dado a la primera ninguna estructura interior y no ha concedido lugar a los segundos a no ser como algo violentado y mostrenco, sin cuadros espirituales para pensarlos, sin preparación para asimilarlos. El desencanto de la democracia individualista no es el desencanto de la democracia, sino del individualismo.

EL PROGRESO DE LAS LUCES

Pero tal vez se nos reproche no haber considerado hasta aquí la filosofía de los *Derechos* más que bajo sus aspectos más discutibles. Esta pequeña aldea provinciana, avara y desconfiada, en que espían los ciudadanos que ella instituye, está también atravesada por una gran Idea: la *liberación* del hombre. Parece que tal Idea haya nacido en los países de tradición católica, más teológicos –Francia en primer lugar–, mientras que la democracia social parecería congénita a los países protestantes, más filantrópicos: Suiza, democracias anglosajonas, democracias nórdicas. La República, para un francés, es primeramente el progreso de las luces. Queremos

liberar al proletariado, escribía Fournol²⁰¹, para que lea libros, y a los americanos para que puedan comprar un automóvil. Por esto, mientras que Roosevelt hubo de debatirse con un super-consejo de administración, el Tribunal supremo, los gobiernos franceses han tenido que contar mucho más con lo que Thibaudet llamaba la facultad de teología de la laicidad: la izquierda Democrática del Senado, y con sus ramificaciones en los poderes: república de profesores, república de instructores. No por casualidad, sino por un movimiento natural del país, el tumulto antifascista se ha cristalizado desde hace cuarenta años en Comités de vigilancia de los *Intelectuales* antifascistas y tiene a su cabeza, con Alain (rizando el rizo), dos sabios indiscutidos; por fin, tampoco es casual que el primer gobierno de inspiración popular haya sido dirigido por un crítico teatral.

Franquear significa dejar franco. Curiosa disposición de las palabras: la misma palabra que sirve para designar nuestro país (Francia) designa también la libertad, con un vocablo que la confunde además con la verdad. Franquear al hombre, para un republicano, es franquear la Razón. Quien dice razón, dice sin más, República. He ahí una sesión de prestidigitación. No se trata ni de la razón de Platón, ni de la de Aristóteles, ni de la de Santo Tomás, ni de la de Descartes (del verdadero Descartes), ni de la de Pascal, Leibniz o Malebranche, sino de la de Bayle y Condorcet, y en general de la razón científica. ¿Qué se la pide? ¿Asegurar la independencia y el porvenir de la ciencia? Parece que Descartes, Pascal y Leibniz se han dedicado a ello un poco más que Bayle y Condorcet, e incluso que M. Bayet. Pero durante mucho tiempo se contará con el *Pascal* de la colección

201 Citado por Siegfried, op. cit.

Socialisme et culture. La ambición es más precisa y amplia. Ese pequeño cantón periférico de la inteligencia, que se especializa en la adaptación social y la fabricación utilitaria, cuenta con el hombre integral. «Creíamos, gritaba Sembat en la tribuna de la Chambre, en 1903, que era doctrina del gobierno republicano el que las verdades científicas bastaban por sí mismas para la vida intelectual y moral de la nación entera»²⁰². «Ser laico, volvía a decir Lavisse un poco más tarde, no es consentir la sumisión de la razón al dogma inmutable, ni la abdicación del espíritu humano ante lo incomprensible: es no tomar partido por ninguna ignorancia». Esta última finura es parecida a la definición del marxismo que con el encanto de la Inocencia sospechosa daba, en lugar de argumento, uno de esos neomarxistas que se multiplicaron en los últimos tiempos: «¿El marxismo? ¡Pero eso significa que los hechos son los hechos!». Estas profesiones vehementes expresan el dogma inmutable de toda unión de izquierdas. Sin duda, el militante marxista, al leer el *Capital* (o al cerrarle) no abdica un solo instante ante lo incomprendible y no hace ningún acto de reivindicación como el que hace a la física de Einstein cuando no la entiende. Herriot proclama por su parte: «El radicalismo se presenta como la aplicación política del racionalismo»²⁰³. Esta mística caduca hace pensar que se buscan radicales de teatro en las últimas pendientes de la Montaña romántica.

Escuchemos voces parecidas más próximas. Justamente un profeta vaticina, en este mes de enero de 1938, sobre el *Porvenir*

202 Citado por Capéran: *L'invasión laique*, Desclée de Brouwer, p. 94.

203 Prefacio a Jammy Schmidt: *Les Grandes Théses du radicalismo*.

*del radicalismo*²⁰⁴. ¿Qué predice? El advenimiento de «una filosofía conforme a los datos de la ciencia y a nuestras tendencias cartesianas». (No se sabía que Archimbaud confesaba un Dios creador del cielo y de la tierra, clave de bóveda del universo y de la ciencia: verdad es que no se trata más que de tendencias.) En otro catecismo parecido, Jammy Schmidt nos hace el elogio de Ledru-Rollin en un lenguaje ígneo cuyo efecto vamos a constatar inmediatamente: «Ha demostrado sobre todo que el radicalismo era más que un partido. Ha establecido que era una filosofía, una ética, un movimiento incesante hacia progresos sociales e individuales, científicos y materiales, que la inteligencia y la razón poseen más allá de los dogmas que disuelven, y, siguiendo la frase de Bertrand de Jouvenel, «que ellas conducen por encima de los bancos de hielo sociales a quienes infringen un deshielo permanente». ¿Es menos ardoroso el lenguaje hoy que en épocas heroicas?

Si el marxismo se apoya en una ciencia más sobria y precisa del deshielo de las civilizaciones que la elocuencia radical, sabemos que cree con una fuerza aguda en la fabricación científica del hombre nuevo por la sola disciplina y las solas aplicaciones de la técnica industrial. En esta vía ha decidido los destinos del racionalismo; lo ha hecho con una autoridad tan decisiva, que ha necesitado liberar un potencial completamente dispuesto a conmoverse. Es en efecto Archimbaud mismo, radical del último modelo, quien anuncia hoy el fin próximo de los comités y de los partidos, la muerte del principio sagrado de la soberanía nacional, y el momento ya llegado «en que el

204 León Archimbaud: *L'Avenir du radicalisme*. Farquelle.

gobierno se confunde con la organización técnica, *utilitaria*, del país»²⁰⁵.

*Habemus confitentem reum*²⁰⁶. Por una nostalgia espiritualista, el racionalismo se ha mantenido algún tiempo, en sus orígenes, en la creencia, completamente dogmática por otra parte (los ingleses lo sabían bien y se resistieron como pudieron a esta ebriedad «cartesiana») de una naturaleza razonable y buena, legisladora absoluta de verdad y de orden: metafísica que no sabía decir su ser, constituida en religión que no osaba decir su nombre. De este idealismo formal y fácilmente acalorable, la izquierda ha guardado su gusto por las ideas, demasiado frecuentemente por las generalidades vacías y por los impulsos sentimentales que, con el auxilio de la indulgencia meridional, le dan el equivalente de una espiritualidad. Ha guardado también esta indiferencia provocadora de las técnicas, las competencias, y la buena marcha de los aparatos, de los que Pelletan seguirá siendo la imagen coloreada y que ni el radicalismo de los asuntos, ni la dialéctica marxista, lograrán nunca reabsorber. Para el gran funcionario y para el industrial, el hombre de izquierdas o el parlamentario (ambos se identifican un poco en su espíritu, y sólo en efecto el verdadero militante de izquierdas se da en cuerpo y alma al Parlamento) es antes de cualquier otra indicación desfavorable el chapucero, la incompetencia ruidosa. Y si frecuentemente es útil que sea ruidosa para descomponer un desorden que la propia Incompetencia de los acusadores no sabría descubrir, no se ve lo que la República hubiese perdido con que el ministerio Blum

205 *Op. cit.*

206 Tenemos confeso al reo. (N. del T.)

hubiese aportado –con el socialismo– los resultados de medio siglo de preparación para las tareas gubernamentales.

Este idealismo ineficaz es el punto débil en que el marxismo ha atacado a toda la tradición burguesa, radical o moderada. Pero lo ha hecho en el linaje de los Enciclopedistas, padres de la burguesía liberal. En lugar de una ciencia formal que sistematizaba los resultados más generales de las ciencias particulares en provecho de un culto elocuente, tornó el racionalismo hacia una técnica más precisa, la que había producido sus efectos en el desarrollo de la industria. Podía tomar a su cargo todo el orgullo del viejo racionalismo, pero en lugar de inflar sus virtudes mostraba sus pruebas. El hombre de la *Encyclopédie*, dice en alguna parte Thibaudet, es todavía un heredero, el heredero de una naturaleza y de la Naturaleza. Trabaja en un mundo hecho en que encuentra leyes. Así todavía el campesino que es la sabiduría del partido radical. El hombre marxista es un jornalero, trabaja en un mundo por hacer, en donde da vuelta a las leyes. A Prometeo, que roba el fuego del cielo, opone Hércules, que fragua las obras de la Tierra. A la Razón que tiene razón, la razón que da razón. Ni más materialista, ni menos que el racionalista burgués, pero materialista consciente y organizado. La razón obrera tiene las últimas inconsecuencias de la razón heredera. El espiritualismo cristiano justificaba por existencias los límites que todas las naturalezas del mundo, la del hombre, las del universo material, las del universo espiritual, asignaban a la razón industrial del hombre. El espiritualismo racionalista no mantenía algunas barreras más que alrededor de abstracciones sin resistencia. El marxismo no conoce ya más que una inteligencia infinitamente industriosa frente a una materia infinitamente maleable. La

naturaleza está a la derecha, dice un poco sumariamente Ramuz. Y lo dice Justamente en aquello que el obrero marxista, estrictamente sólo frente a los siglos futuros, piensa que «tal vez nada sea necesario» y que no hay fronteras infranqueables en la elaboración del hombre nuevo por la sumisión de la naturaleza.

Nuevamente aquí, y tal vez más profundamente, nos encontramos la unidad ideológica profunda de la izquierda. El radical no difiere del comunista más que por sus timideces. Sigue de lejos con su Condorcet debajo del brazo. Siente «tendencias cartesianas», como Tartarin tendencias africanas, y he aquí que sus amigos toman las cosas en serio, quieren hacerle abandonar este domicilio baobab²⁰⁷ que le proporcionaba con tan poco gasto tan grande estima de sí. «Nada de utopías, nada de sistemas abstractos», decía Alain. Una razón que domine las pasiones, incluso la pasión racionalista. Una razón que se razone a sí misma. Apenas definido el radicalismo como la aplicación política del racionalismo, se ve a Herriot rectificar, dar rodeos. «Nosotros, radicales, suprimimos todo dogma. Somos cuidadosos tanto de método como de ideal»²⁰⁸. Variación esperada del viejo tema radical: Toda la razón, pero no más lejos. Dicho de otro modo: el oportunismo de los intereses no cede sus derechos. Y por intereses no evocamos notorias infamias, sino esta buena prudencia intelectual que, bajo las apariencias de un manso realismo, empuja dulcemente a las conciencias poco difíciles, cristianas o radicales, por la vía de los compromisos.

207 El baobab es un gigantesco árbol africano que sirve de lecho a la fauna selvática. (N. del T.)

208 Prefacio a *Jammy Schmidt*.

La pendiente fatal de este espíritu doctrinario en la decadencia del militante se acaba a todas luces. Esta raza de hombres heroicos, sin debilidad en el juicio, sin fluctuación en la acción, que hubiera debido empaparnos en un siglo y medio con el rigor de una razón soberana extendida hasta las últimas ramificaciones de la trama escolar, ¿qué ejercicio ha hecho? Sería superfluo demorarse mucho tiempo con el estilo radical-socialista; los esteticistas de la política ya lo han dicho todo, los franceses ya han pasado por todo: la gula de las funciones de Estado, las ciénagas electorales, el escamoteo erigido en sistema de gobierno, el desmadre moral, la cobardía ante el elector, la importancia envanecida; en suma, el método antepuesto al ideal. Pero la cosa es aún más seria. Vayamos a las experiencias recientes. Durante años, los militantes de un partido revolucionario son formados para alistarse en un obrerismo de combate, para injuriar el ejército y la patria, para befar toda la «puerilidad» de cualquier forma de espíritu religioso. En algunos meses, casi en algunas semanas, se les manda defender la Unión nacional, la Marsellesa y la Dulce Francia, la mano tendida a los católicos. Reacciones en el seno del Partido: ninguna, o bien alguna tan insegura de sí misma, o tan floja, que no lo parece. También ellos, sin duda, están «preocupados de método tanto como de ideal». Les gustaría, incluso, tener una definición del dogma con la puesta al día de las más recientes concepciones científicas. Ciertamente, no es para tomarlo a broma. No conozco experiencia más alentadora para el fascismo que esta debilidad profunda de la masa obrera, que se ha manifestado por vez primera en el momento en que volvió el comunismo, y por segunda vez cuando cayó el frente popular en la casi indiferencia general. No es que yo quiera desconocer tampoco todas las fuerzas vivas que trabajan esta masa. Pero

trabajan en un cuerpo sin otra estructura que un formulario aprendido, desaprendido, reaprendido, según decretos oscuros que debilitan por su pobreza humana todo el tesoro de sufrimientos, de historia y de luchas cotidianas que debería hacer de este pueblo la gran reserva de civilización.

Es preciso ir más allá de la ideología para ir más allá de esta indigencia.

LOS PROGRESOS DE LAS CONDICIONES O LA CONQUISTA DE LA FELICIDAD

Los orígenes de la Ideología de izquierda no son simples. Varían según el país, y las infiltraciones de una nación a otra han venido a complicar la evolución de los espíritus en el interior de cada una de ellas. El racionalismo es un producto muy francés. Pero en este fin del siglo XVIII en que doctrinarios y enciclopedistas parecen reinar como maestros en el pensamiento político (Rousseau suministrando las lágrimas a la Minerva de ojos secos), una izquierda se forma también en Inglaterra²⁰⁹. Y se forma en oposición violenta a los doctrinarios franceses y a su juridicismo espiritualista. Los problemas políticos no son para ella relativos a la verdad y al error, sino al bienestar y al malestar. Vuestros derechos imprescriptibles, escribía a Brissot Bentham, el omnipotente maestro de la

209 A tal efecto se leerá con provecho la guía de Élie Halévy: *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol.

escuela, convencional a título extranjero, no son sino el «nec plus ultra» de la metafísica. Hume y los empiristas han hecho justicia a esta diosa Razón, universal y legislativa, que no es sino verbalismo pretencioso. Yo no conozco más que mis sensaciones individuales y mis ideas, que son el residuo de mis sensaciones, individuales como su origen. Una sola medida común entre los hombres: la adaptación de la especie, la felicidad. Querer erigir ideas en principios universales, en reglas de sociedad, es a la vez sofisma anárquico y una amenaza de tiranía, pues cada individuo, juzgando por su sentido irreductiblemente propio, querrá imponer su fin, tomará las armas contra todo cuanto le disgusta. En breve: la razón divide, multiplica las facciones ásperas y virulentas, sólo el interés puede unir. Este desprecio muy inglés por los doctrinarios del continente hacía que Condorcet reprochase a las revoluciones de América el haber fundado el sufragio universal sobre la identidad de los Intereses más que sobre la igualdad de los derechos: *no taxation without representation*. Sin embargo, pronto los redactores de la constitución americana iban a dejar de hablar en anglosajón para unir su obra a la razón universal y a la naturaleza de las cosas. En cambio, los hijos del 89 recibían en la sangre que iban a transmitir a las generaciones una fuerte carga de convicciones utilitarias.

El debate nos aparece, con la distancia, menos agudo que lo fue para sus contemporáneos. Los encyclopedistas partían del mismo individualismo absoluto que los utilitarios ingleses. El temperamento nacional acentuaba en el individuo aquí la pendiente raciocinante, allí la industriosa, pero se hablaba del mismo hombre. Prácticamente el cielo metafísico le está cerrado por su propia mecánica de pensar. La imagen del Dios

de la filosofía clásica, el monstruo de inquietud, cede su lugar al hombre de vidrio. No queda en él más que una fuerza, el deseo, y un orden, la razón. El inglés cree a la razón más anárquica y al deseo más unificante; el francés a la Inversa: se entiende bien sobre el mismo deseo vital y sobre la misma razón autónoma, fabricante de máquinas de tener éxito. Toda la ciencia moderna, no se olvide, estaba creada antes de estos pequeños maestros, que no han hecho más que machacarla y vulgarizarla. Pero estaba articulada con una metafísica, con una moral, con una teología.

La razón científica ella misma se estimaba fortificada por la circulación orgánica que la religaba al conjunto del espíritu humano. Privada de este apoyo y de la imagen de Dios, la razón no guarda como modelo de sus ejercicios más que la imagen de las cosas. Ella se hace, bajo su sugerencia, unas veces legisladora, otras fabricante, otras industrial. Va a modelar al mundo a imagen del hombre, pero tras haber sido modelada según la imagen del mundo. El racionalismo no tenía ninguna defensa ante la pendiente del utilitarismo: su razón desocupada no tenía sino que ponerse a trabajar y a matar el tiempo.

Como estimulante, quedaba el deseo –que sobrevino con la vida– de la aspiración hacia Dios, del gusto por la libertad, el sentido del prójimo, la vida personal, todo lo que me especifica. La persona, que es comunión, apenas está presente en el deseo, que reúne por el contrario en una pasión exclusiva toda la avidez de la exigencia individual. El deseo es un *deseo de tener*. La suma Indeterminada de los haberes que ansia se llama felicidad.

¿Se nos cree lejos del problema de la izquierda? Todo lo

contrario. Daniel Halévy ha encontrado en un librito de Gastón Maurice está definición del «estado de espíritu radical»²¹⁰.

«I. *El hombre puede ser feliz sobre la Tierra*, pues no hay pecado original. La naturaleza, si se saben reconocer sus verdaderos instintos, es buena. Es preciso seguir el instinto controlándole... No tenemos tara. Debemos confiar.

II. *Pero aún no es feliz* Al pensar así, el radical se distingue de los economistas liberales que en otro tiempo creían que todo iba hacia mejor.

III. *Pero la felicidad es posible rápidamente»*. (Esto contra la utopía revolucionarla.)

¿Qué es la felicidad? No preguntéis a los libros, sino a los hombres. Fijaos en esta especie de inmensa fijación infantil que parece suceder a la edad metafísica, que es tumulto indefinido del deseo, impotencia de elegir y ordenar las impulsiones que forman el fondo más primitivo de la edad pueril, unidas al instinto más primitivo del adulto: el instinto de seguridad que se llama también, cuando se extiende, filantropía o humanitarismo. Desplazaos del pequeño burgués radical, asiento del conservadurismo francés más sórdido, hacia las masas «revolucionarias». ¿Qué sueño les embarga? Un sueño de retirada. El Frente popular ha aprovechado un sobresalto de libertad, pero miremos sus utopías más que sus logros. Abundancia, paz, ocio, aumentos, todo ello es muy legítimo, ¿pero es todo lo que hay que decir en una civilización que se muere? Una paz de tranquilos y de dimisionarios, un domingo

210 Daniel Halévy, *République des comités*, p. 82.

perpetuo, una actividad higiénica y sin riesgo, una especie de muerte lujuriante, he ahí sus imágenes preferidas. ¿Dónde está la llamada revolucionaria de las grandes épocas de obra heroica, de misión universal, del ascetismo del militante? Nosotros no hemos sido los últimos en denunciar el fariseísmo del burgués con rentas que finge escandalizarse del «materialismo sórdido» de las reivindicaciones populares. Y además hemos dicho muchas veces que el pan es una condición de la libertad, que la revolución material es inseparable de la revolución espiritual. Nunca tendremos demasiada comprensión para el hombre que, desde su miseria, no sabe imaginar la beatitud del hombre más que bajo la forma de ese bienestar burgués del que puede imaginar que engendra condiciones automáticas de felicidad. Los mismos jefes, los doctrinarios o los radicales, no están en la miseria, que se sepa, alega en su defensa. Y es cierto: tantos ejemplos históricos le han mostrado que el pueblo cuando se le pide es capaz de cien veces mayor energía, sacrificio, donación, que todos los poseedores, Incluso que los poseedores de situaciones políticas. ¿Por qué entretienen estos al pueblo en ese sueño pequeñoburgués? ¿Por qué, sino porque ellos mismos tienen una visión del mundo pequeñoburguesa?

«La felicidad es una idea nueva en Europa», decía Saint-Just. Sí, bajo la forma que acabamos de decir, nacida del mundo burgués: sobre ella, en profundidad, cualesquiera que sean los conflictos de la superficie, se da desde la derecha a la izquierda la unidad profunda de todos aquellos que se saben emparentados. Una cierta idea de la felicidad no está excluida de la moral personalista, que habría que buscar en algunos estados vividos más o menos brevemente en el curso del trabajo de la persona: una cierta situación de conclusión y de plenitud,

a la vez que de descanso y de gratitud, una especie de ligereza interior que se comunica a las cosas y a los seres próximos. La imagen misma de ligereza es lo contrario de esta acumulación confusa de riqueza, de esta seguridad confortable que configura la felicidad burguesa. Pero lo que no osan decir nuestros radicales actuales lo escribían muy claro nuestros radicales de 1780. Bentham y toda su escuela comprendía a la moral como un balance, como un «presupuesto de recetas y de gastos donde cada resultado debe darnos como saldo un excedente de bienestar». Se enseña a los alumnos de los institutos que este bienestar se calcula, olvidando generalmente precisar lo más importante: que este cálculo no es posible más que por la asimilación de la conducta humana a las reglas que rigen la razón científica, y, en las relaciones sociales, funda un régimen muy determinado de relaciones humanas, el reino del dinero. «El dinero, escribe Bentham, es el instrumento que sirve de medida a la cantidad de pena y de placer. Si no podemos decir de una pena o de un placer que vale tanto dinero, resulta inútil decir algo acerca de ellos. Desde el punto de vista de la cantidad, no hay proporción ni desproporción entre las penas y los crímenes». Añade que el egoísmo es «de todas las pasiones la más accesible al cálculo», porque es proporcional al número de sus objetos.

He aquí a los verdaderos fundadores de la civilización moderna, de la que los movimientos políticos no son sino la superestructura. Para generaciones actuales, el «desarrollo del hombre», el «progreso social», «la marcha de la civilización» consistirán en este almacenamiento que prevé mediocre felicidad, que no sería compensable para ellos por una hora de heroísmo o un gesto de amor. «Les daremos una felicidad

silenciosa, humilde, la felicidad que conviene a las criaturas que ellos son. Les persuadiremos para que no se enorgullezcan. Ciertamente les haremos trabajar, pero durante sus horas de descanso organizaremos su vida al modo de un juego de niños, con canciones infantiles, coros y danzas inocentes. Les permitiremos incluso el pecado, sabiendo que son débiles y desarmados... Estarán exentos de la gran preocupación y de las grandes angustias actuales que se derivan de elegir por sí mismos. Y todos serán felices, millones y millones de criaturas». Así habla el gran Inquisidor, ¿osaremos decir, que ya no oímos esta voz?

Tendremos que precisar en consecuencia la presencia de estas constantes morales en la mayoría de las ideologías de izquierda. Contentémonos hoy con algunos hilos directores.

La izquierda es o socialista o socióloga. Un radical, León Bourgeois, ha inventado una especie de ente de razón paliducho, el «solidarismo», para asegurar el vínculo de unión interna del radical-socialismo y su comunicación con la izquierda. Cuando hace dos meses los radicales pensaron en instruirse un poco, la Escuela superior del radicalismo se abrió, debut simbólico, con una conferencia de Bouglé sobre esta doctrina de llano compromiso. El problema de la «identificación de los intereses» entre ellos, que se plantea a todo utilitarismo, crea los dos estilos de la izquierda.

Está la izquierda optimista. Sentimental, no piensa más que en efusiones y paz universal, por encima de las doctrinas, por encima de las divisiones, por encima de lo real, si es preciso. O bien más avisada, considera los intereses y estima que se

equilibrarán por sí mismos, por la división del trabajo y de la naturaleza de las cosas. Es la izquierda utopista que ha dado nacimiento a las corrientes anarquistas sobre el plano político y, muy vecina en el plano económico a todas las doctrinas de la abundancia. Aminaremos las dificultades, las barreras, y los deseos se equilibrarán por sí mismos. Suprimamos las tasas, las acumulaciones, el dinero, y lo mismo que las mercancías, galoparán los glóbulos generosos de una sangre allá por donde haga falta, a la vez que la máquina, liberada de los policías humanos, producirá en tal cantidad que su puesta al día será una realidad. No más guerras, ni crisis, ni odios, ni sufrimientos: la felicidad se fabrica a toneladas. Hay espíritus calurosos cuya doctrina económica se fija aproximadamente al nivel de esta rica psicología humana, a la que ningún marxista es totalmente extraño.

Por otro lado, descubrimos la izquierda que llora, o más exactamente, la que no ríe todos los días. Todo no marcha tan cómodamente a sus ojos. Ha escuchado a Malthus, considerado las crisis y visto un poco a los hombres como materia dura y siempre rebelde. Corresponde, pues, al hombre esclarecido y avisado el hacer que, por la legislación y la educación (el mito del siglo XVIII y el mito del siglo XIX) se ajusten los intereses divergentes. Su régimen estará un poco menos coloreado de humanidad que las fantasías utópicas, pues si el legislador juzga desde el exterior, ¿cómo podría comprender la cualidad subjetiva de las apreciaciones? Vive, pues, esta izquierda la medida. Con Bentham, criticará el «sentimentalismo» de quienes creen en la armonía espontánea de los corazones. Quiere las consecuencias más que la voluptuosidad; el cambio de servicio, el balance social, y no la simpatía. Su política no es

idilio, es una política (y una moral) de la aplicación y del trabajo. Sólo una multitud de pequeñas acciones conscientes y aplicadas puede construir la armonía general. Esta izquierda es social no por amor, sino por previsión, pues sabe que la felicidad es una condición mucho más que un fin de una sociedad ordenada e industriosa. Estamos aquí del lado del Bentham, que se auto nominaba «una especie de filósofo bastardo, un intermediario entre el epicúreo y el cínico», del lado de Franklin y de la ética republicana del trabajo recompensado, de la emancipación automática por el ahorro, de este Incorruptible Contable con el que Payot aterroriza a nuestras generaciones de escolares y que desde el centro de nuestra conciencia distribuye las censuras con las «inversiones en bravura, aumentadas al interés compuesto, pues el cerebro (?), como la tierra, centuplica cada grano sembrado»²¹¹. Estamos en pleno universo radical.

LIBERTAD, LIBERTAD QUERIDA

Se notará que los principios, sea del racionalismo, sea del utilitarismo –aunque las democracias modernas los hayan tomado como base– son ambivalentes ante la dictadura y la libertad. Incluso se inclinan netamente, por naturaleza, a la dictadura que está en germen en toda axiomática impersonal.

El jacobinismo, desde el 93, ha estado en el racionalismo de los pequeños sabios. Los ingleses no estaban tan en el error

211 *Le Travail Intellectuel et la Volonté*.

cuando olisqueaban el peligro. Un siglo después, en 1905, Clemenceau, ante un cierto desarrollo del laicismo primitivo, hubo de denunciar todavía la tentación del «monopolio libertario» de la escuela y del dogmatismo librepensador.

La ortodoxia marxista ha dado pruebas más sangrientas del salvajismo de la Razón que los excesos de la Inquisición fanática. El imperialismo proletario amenaza con suceder, duramente, dialéctica en mano, a los imperialismos capitalistas. Más aun que la dictadura de un interés, que entraña frecuentemente la prudencia y un cierto relativismo, es temible una «primacía de lo espiritual» que no sería sino un régimen autoritario de la abstracción. La Razón impersonal no puede respetar a las personas. El rigor que pone en sus sentencias es, seguido en la acción, la rigidez inhumana que adopta en sus acciones.

Algunos creen escapar a este peligro por substituir a las generalidades vacías y a las direcciones uniformes de una razón elocuente la precisión de una razón estrechamente unida sobre la variedad de sus objetos.

Así, cuando hablamos de la protección de la persona, algunos marxistas piensan estar de acuerdo porque rodean a los hombres con un contorno de fichas médicas, psicológicas y profesionales, minuciosamente elaboradas: como si, según el fin que le inspira, el perfeccionamiento de los mecanismos individuales no pudiese ser dirigido a esclavizar tanto como a liberar. No digamos, pues, en ningún caso que la República es la Razón. La República se sirve de la razón como se sirve de la naturaleza: puede tomar las armas, en nombre del hombre, contra los sabios y contra los profesores, como contra los

peones, cuando la razón se retira del hombre y se vuelve contra él.

No digamos, pues, tampoco, que la República es el bienestar. Bentham ha tratado de transcribir la democracia del lenguaje «derechos del hombre» en lenguaje utilitario, siendo la igualdad de derechos imprescriptibles un deseo igual, y la conciencia de una igual capacidad de felicidad en todos los hombres.

Como todo inglés después de Hobbes, desconfiaba del Leviathan, de la metáfora peligrosa de «a body politic», y hablaba no ya de la «mayor felicidad *de la ciudad*», sino de la «mayor felicidad *del mayor número*», fórmula estadística que mantenía la exigencia individualista. Pero desde el momento en que se admite que el legislador es necesario para asegurar la armonía de los deseos, y que *su papel en todo caso no es más que el de asegurar la mayor felicidad del mayor número*, todas las puertas serán grandes portones para todas las dictaduras, pues el legislador que no tenga ante sus decisiones la resistencia inviolable de las libertades fundamentales de la persona podrá siempre estimarse mejor juez que cada una de las consecuencias sociales e individuales útiles de sus decretos. Burke, una generación antes que de Maistre, fundaba sobre el utilitarismo una doctrina de realeza autoritaria extrañamente parecida a la de la escuela tradicionalista. Veía en el «prejuicio», es decir, en el conservatismo, una especie de «ahorro colectivo» allí donde el ahorro individual –el juicio individual– no basta para sostener la sociedad. Una doctrina semejante va contra el individualismo justamente, si se inspira en una ciencia profunda de la persona, que es indefinible fuera de una tradición y de una comunidad; pero fuera de esta ciencia, que implica también el sentido

preciso de los límites de lo colectivo, sirve de apoyo a todas las pesadeces sociales y legales.

La sensibilidad de izquierda, tan abierta a la conciencia de este peligro cuando viene del buen tirano, parece aquí extrañamente ciega para el día en que este buen tirano se reclama no de su buen placer, sino del bienestar de la multitud. Es aquí donde la ideología de izquierda confiesa su falta. Completamente ocupada con política, cree que sólo el legislador del bienestar se expone a amenazar al hombre. ¿Y si una política del bienestar determinase fatalmente al legislador que se limita a ella? La democratización del bienestar tiene y tendrá cada vez más esta ventaja de desenmascarar el conflicto profundo que está en el corazón mismo del bienestar, a saber, que el bienestar o la felicidad, en el sentido de la acumulación y de la seguridad burguesas son los antagonistas directos de la libertad espiritual, tanto en las sociedades como en el individuo.

Este profundo antagonismo de la libertad y de la felicidad, que inspiraba a Newman su *When I am at ease, then I begin to be unsafe*²¹², es sin duda la lección más difícil de hacer entender a las izquierdas. *El pan, la paz –hiato– la libertad*. Hay una manera de dar el pan y la paz, el confort y el orden, en que los países totalitarios, por la concentración de las fuerzas económicas y policiacas, son más hábiles que los demás. Hay una amenaza fatal en que cae un día u otro, bajo un nombre u otro, toda utopía política que en su manera de ser imponga esta preocupación por el pan y por la paz antes que por la libertad. Los partidos de izquierda, que son con más generosidad que

212 Cuando estoy a gusto, entonces comienzo a estar inquieto.

espiritualidad profunda los campeones habituales de la justicia, deben tomar conciencia de esta alternativa. Es el fundador del radicalismo inglés, el mismo Bentham, adversario militante de todos los conservadurismos de la época, quien escribía a los hombres satisfechos de la ciudad futura: «Llamad a los soldados, llamad a las máquinas: si los hombres son felices, poco importa. *Más vale leer guerras y tempestades, más vale disfrutar de la paz y de la calma chicha*». Parece que tal siga siendo hoy, más allá de las batallas valerosas que sostienen contra la injusticia actual, la metafísica consciente o implícita de la mayoría de los responsables de la izquierda. Y si esto es así, es preciso arrebatar la espada de la mano de los locos.

Dostoievski ponía la significación central del cristianismo en la línea espiritual que va de la tentación al desierto, desde el momento en que Cristo rechaza la posesión y la realeza de las riquezas del mundo, hasta el momento de la Crucifixión en que, increpándole el soldado romano a bajar de la Cruz si es Dios, él se niega porque es un Dios que no quiere conquistar la fe del hombre libre por la intimidación del milagro. Ahí está sin duda un sentido de la libertad esencial del espíritu. Pero para llegar allí es necesario propiamente descentrar todo nuestro universo. Para muchos, la libertad es un correctivo a la totalidad de los determinismos, la persona un coeficiente de planes y cálculos, el hombre un desconocido auxiliar de algunas ecuaciones cósmicas. Estos que así piensan, acogen con favor las ideas personalistas porque ven en ellas el retoque necesario para descripciones un poco sumarias, la válvula de seguridad indispensable para sistemas colectivos un poco peligrosos. Es bajo esta forma, me imagino, bajo la que ciertos marxistas de buena voluntad y sentido crítico, simétricamente a ciertos

tecnócratas, se representan nuestro papel. E incluso algunos que se dicen a sí mismos personalistas... Aceptar esta posición del problema es traicionar el dato fundamental. La persona será sospechada, entrevista, pero siempre bajo el aspecto de sus determinaciones individuales cuya ambigüedad se conoce puesto que pueden ser el instrumento de una tiranía más enconada o de un egoísmo más sabio. Descentrar nuestro universo, completamente endurecido por los lenguajes impersonales de la ciencia, del derecho, de la utilidad, incluso del individualismo, es cesar de pensar las relaciones entre los hombres, de la manera que sea, entendidas como relaciones entre las cosas. Al fijar la moral en términos de compatibilidad y de cambio, los utilitaristas ingleses marcan con una evidencia casi grosera la dirección que debe evitarse. Es preciso en principio vivir la persona para que ella sea libre, fuera de las categorías de riqueza, es decir, de la acumulación material. La suma anuncia la muerte: «dos y dos son cuatro, decía el mismo Dostoievski, no es la vida, sino el comienzo de la muerte... dos y dos son cuatro sin la intervención de mi voluntad». El amor no es cambio, sino reciprocidad gratuita, la sociedad no es contrato, sino compromiso vivo, la comunidad no es equilibrio y armonía, sino competencia dramática y generosa. Así insertaremos a la persona en la gratuidad que le es debida, y a la vez en el absurdo que la distingue con respecto a la razón científica y al dogmatismo lógico. Solamente entonces comenzaremos a actuar con autoridad sobre la mítica de izquierda y tendremos alguna posibilidad de desarraigarnos de la amenaza más severa que pesa sobre el orden en gestación: *aurea mediocritas*, la amenaza de una mediocridad dorada y servil.

No es casual que en estas últimas páginas hayamos evocado tan frecuentemente a Dostoievski. Dostoievski, Nietzsche: dos referencias capitales para nosotros. La conversación del personalismo con un hombre de izquierda o de extrema izquierda que ha atravesado su universo, como Malraux o incluso de Man, se establece sobre una cierta complicidad básica. El uno es el profeta del drama, el otro de la libertad, los dos tienen por enemigo común a la felicidad burguesa. Y si el alemán ha introducido en su visión el paroxismo de una inteligencia desesperada, y el ruso un desprecio apocalíptico por el mundo sólido que está entre el hombre y el infinito, el humanismo francés no está condenado por sus caracteres tradicionales, rechazando el exceso, a rechazar la grandeza. Este país «estático» que ha hecho tres revoluciones en un siglo, madura una cuarta, y a la vez se pasea por Europa, no ha nacido para las felicidades tranquilas a que su riqueza le empuja: tal es su contradicción trágica y su tentación secreta en que hoy caen incluso aquellos que quieren empujarle hacia adelante.

Sacarle de esta tentación en lugar de ayudarle hoy –mañana tal vez a paralizarla, y pasado mañana seguramente a sofocarla– a la revolución que prepara, tal es nuestra tarea capital. En el plano de los pensamientos, de nuestra sensibilidad fundamental, de las actitudes espontáneas, nos sitúa radicalmente fuera de las ideologías y de los reflejos dominantes de izquierdas, como de las ideologías y de los reflejos dominantes de derecha: pues nos sitúa fuera de una civilización cuyas Ideologías y conductas rechazan ciertas consecuencias pero aceptan los datos. Quien de entre nosotros se siente a gusto aquí o allá será que no ha comprendido de la verdad que buscamos más que la emoción de algunas palabras.

Pero a la vez esta exigencia nos da un parentesco con los hombres libres, sobre todo en este verdadero pueblo, minoritario tal vez, que ni siquiera ha aceptado el sueño burgués, y que dará su alma a la civilización que mantiene por esta libertad del corazón, aun cuando fuese torpe para expresarla. Es él quien salvará a las fuerzas de izquierda: el más humilde servicio que podríamos tributarle no es renunciar a la lucidez, sino –uniendo nuestra clarividencia a su generosidad– liberarle y liberarnos con él de las ideologías mortales.

III. DEBATE EN VOZ ALTA CON EL COMUNISMO

La tentación del comunismo ha llegado a ser nuestro demonio familiar²¹³. Mauriac mismo no puede apartar sus ojos de este fuego que realza sus humores, ni ocultar la pasión desventurada que commueve hasta sus gritos de guerra. Empero, si cuanto hay en Francia está al menos rozado por esta tentación, todo cuanto hay de válido, salvo los comunistas, está tocado en sentido inverso por violentas reacciones, de esas que sobresaltan y afectan a todos los hombres. Así, los sentimientos que nos provoca este partenaire imperioso son de lo más contrapuestos. En vano trataremos de definirlos con una palabra simple, con una imagen evidente, como si fueran una afición o un odio claros. Atención irritada, impaciencia fraterna, simpatía escandalizada, disonancias todas que no pueden dar cuenta de la gravedad de este diálogo de consentimiento y de repulsa que busca desesperadamente el punto medio.

Desde hace un año es usual silenciar este debate. La atmósfera

213 En introducción a una encuesta sobre jóvenes intelectuales en 1946. Reimpreso en *les Certitudes difficiles*, y luego en el tomo IV de las Oeuvres, pp. 114–137.

resulta así irrespirable. Nuestro propósito es hacerle salir a la luz del día, a fin de que cada uno pueda de este modo avanzar en la lucidez.

El diálogo que abrimos lo dirigimos al comunismo militante, no a la multitud estúpida del conformismo communistizante. Si yo fuese comunista, nada despreciaría tanto como esos fantasmas a la búsqueda de una cadena y de una bola, esos deshuesados de la literatura, esas nadas que tienen necesidad de cuidados cortesanos para no evaporarse, y que se desmayan a la fuerza, cualquiera que sea su nombre. Viéndonos atentos a dar al comunismo una justicia escrupulosa, algunos nos han creído cogidos por el mismo vértigo del comunismo. No es, por tanto, inútil que puntualicemos una actitud en que bastantes jóvenes franceses se debaten, para que tratemos de elucidar con ellos nuestros sentimientos y nuestros deberes.

Hay quien se irrita a veces porque los comunistas llevan tan estrechamente el juego no sólo sobre el tablero de las posiciones políticas, sino también sobre el teclado de nuestros sentimientos. Esos mismos que se ofuscan así no llegan a desembarazarse del sortilegio. Denuncian la habilidad, la maniobra, como hacen siempre los hombres al sentirse impotentes. Recuerdan a esos ateos que acusan a las iglesias de hechizar los espíritus y no se preguntan por la paradoja de un mensaje que dura veinte siglos y que aún atormenta su libre juicio. Si el comunismo ejerce –por o contra él– una fascinación que ya ha tenido tiempo de vivir diversas modas, es preciso que algo viva en él que nos alcance el corazón. También debemos constatar que existe hoy una demarcación política más profunda que la de los partidos. Esta línea señala la demarcación entre

aquellos que no pueden dirigirse a los comunistas globalmente tomados más que con una disposición fraterna, incluso cuando les combaten, y aquellos cuyo anticomunismo –sea socialista o reaccionario– es el reflejo político director. Nosotros estamos del lado de los primeros. Es preciso ver un poco claramente por qué y hasta dónde.

La primera razón la hemos repetido hasta la saciedad. No se decide en abstracto el sentido que toma una posición política, aunque ésta estuviese expresada de modo abstracto. El anticomunismo puede tener cien buenos motivos. No impide que en la realidad de las cosas, en Francia, en 1946, el anticomunismo sirva para consolidar todo lo que muere y envenena el país con su demasiado larga agonía, y que sea sobre todo la fuerza de cristalización necesaria y suficiente de una vuelta del fascismo. Son los comunistas, se dice, quienes han impuesto este terror. Ya recordáis ese artículo completamente desprovisto de humor de Albert Bayet, que trataba de persuadirnos de que no se podía ser *extra* sin ser *anti*, lo que equivalía propiamente a no decir nada, pues no sabíamos qué fuera ser *intra*. Es preciso, en efecto, conceder a la intimidación su parte. El comunismo tiene el dogmatismo de las iglesias nacientes. Como ellas, teme al herético más que al pagano. Y por esta amenaza siempre pendiente de excomunión, protegiendo la fe, como frecuentemente los aparatos de iglesia, paraliza las iniciativas y los pensamientos. Incluirímos, pues, en el anticomunismo de combate la libertad de crítica y de búsqueda que está aún a disposición de cada uno. Pero esta libertad que nos es cara está contenida en conciencia por dos situaciones de hecho capitales.

La más evidente es que en Francia, en 1946, el partido comunista goza de la confianza y de la fuerza de la inmensa mayoría y, sobre todo, de la parte más dinámica de la clase obrera. Se puede deplourar esto, se puede esperar o preparar un derrumbamiento de la situación, eso es otra cuestión. Pero mientras que el hecho subsiste, manda. Hablar de revolución, en nuestra edad industrial, y pensar que esta revolución se hará sin que la clase obrera sea la punta perforante es una puerilidad que no tiene crédito más que en la ambición política o en la ingenuidad de algunos espíritus estropeados. «Aficionados, hacedores de sistemas, temerosos como notarios, utópicos como autodidactas, ambiciosos como Rastignac»²¹⁴, mascullan desde hace un año, de congreso en congreso y de tesis en programas, su impotente revolución. Es preciso distinguir, ciertamente, en sus rangos. Al lado de los ambiciosos, muchos son hombres de buena voluntad, juguetes de una radical incertidumbre política. ¿Es esto una marca de clase? Es posible, aunque en el advenimiento de los fascismos las clases obreras no hayan mostrado menos versatilidad. Sigue siendo en todo caso parcialmente verdadero que las clases medias tienen –por su riqueza compleja, como por su situación incómoda en una zona social de fractura– una cierta duda, y por consiguiente una cierta impotencia política. Se las abruma en exceso. Portadoras de intereses contradictorios y de valores que deberían reunirse en alguna soldadura histórica, en caliente, pero cuyo divorcio provisional les desgarra, son mucho más una bisagra que un desecho de la historia. Pero la bisagra no es eficaz ella misma más que cuando una mano empuja la puerta. Si se quiere otra imagen, en una batalla cada cuerpo de tropa tiene su papel y su

214 P. Hervé, *La Révolution trahie*, Grasset.

vulnerabilidad propias. Pero no es minusvalorar ni la infantería de exploración, ni la artillería de preparación, ni el papel de los políticos que crean el terreno favorable para las operaciones, ni el de los diplomados que organizan la paz futura, el juzgar irreemplazable el papel de las divisiones de choque. Pero nadie en su sano juicio podrá negar que sólo esta punta de la edad industrial que representa la élite militante obrera esté, para abrir brecha, a la vez bastante versada sobre las revoluciones necesarias y suficientemente avisada por la necesidad, la revuelta y la formación militante. Puede ciertamente embotarse, renunciar a su misión de ruptura; puede a la inversa seducir a auxiliares extraños a sus filas. Pero es muy cierto que, si avanza, muchos se animaran con su audacia y que si se desvanece nadie combatirá sin ella, nadie: ni los congresos, ni las revistas, ni las sectas, ni las bandas.

Zafarse de esta élite de acción es, pues, para quien asume una participación cualquiera en el esfuerzo histórico de estos días difíciles, un crimen contra los mismos fines que afirma perseguir. Y si esta élite ha dado de momento su confianza a un partido, los más graves desacuerdos con este partido deben tener en cuenta esta coincidencia, y recordar cada uno que toda flecha dirigida contra el partido alcanza en su misma carne a la esperanza de los desesperados, y en su fuerza a su ejército silencioso. Preciso bien los dos aspectos del drama, pues no es solamente, como se dice a veces, una presencia fraterna en el mundo obrero lo que tenemos por deber moral asegurar, sino una cohesión de la fuerza política de la revolución lo que tenemos por deber político no comprometer.

Hagamos notar, para uso del lector extranjero que no siempre

conoce este aspecto de la situación francesa, que hablamos de una coincidencia de fuerzas propia de la Francia liberada y que, allí donde no existe, allí donde, por ejemplo, otro partido auténticamente revolucionario ocupara el lugar que en Francia ocupa el partido comunista, el problema se plantearía de otra manera.

Tengamos de nuevo en cuenta que esta perspectiva del campo de nuestra acción no lleva en modo alguno a la inmovilidad o al conformismo. Se puede, por ejemplo, querer hacer saltar esta soldadura del partido comunista y del mundo obrero si se juzga que el comunismo está traicionando la causa de que se dice heredero, y si se creen discernir en el movimiento obrero las posibilidades de una liberación respecto a aquellos a quienes se considera –para utilizar el término comunista– como nuevos social-esquiroles. Pero aquellos que imaginaran esta operación, o bien la imaginarán fuera de la vanguardia obrera (y su empresa, por audaz que fuere en palabras, será atrapada inmediatamente por las fuerzas contrarrevolucionarias, al dividir la conciencia revolucionaria contra sí misma) o la harán sobre la base de la élite militante obrera, o al menos en contacto con ella, y su primer cuidado será no dar ningún asidero a esa maniobra de explotación y no abordar sino con escrúpulos las polémicas internas a las fuerzas revolucionarias, por mucho tiempo que fueran necesarias para madurar la nueva cohesión de estas fuerzas. Su operación, sobre todo, sería lo que en términos militares se denomina un «despegue», y no se despegaría en el tumulto, como tampoco anunciando la maniobra por vía de altavoces.

Es porque la riqueza obrera se confunde hoy casi en su

totalidad con el comunismo por lo que en Francia hay sin duda tanta impotencia política por doquier. Al pronto, la razón se rebela contra la Idea de una especie de monopolio de la inteligencia política por una categoría de la nación. Y además no hay que entenderla como un monopolio sin tacha. Pero los hechos están ahí. Del socialismo no se acepta su decepción sin amargura. Impotencia, vagabundeo ideológico y político, flotación entre la estrechez primaria y la simpleza sentimental, he aquí cuanto ofrece hoy el socialismo francés fuera de algunas individualidades y de algunos focos vagos de vida al joven deseoso de altas luchas y de vida fecunda. Con toda su masa reblandecida, se desliza lentamente hacia el pantano del centro, ese centro que fascina siempre a cierta burguesía francesa, identificado como el domicilio mismo de la sabiduría. Georges Mounin evocaba lúcidamente en un reciente número de *Lettres françaises* el desafecto de la inteligencia por el vacío del «pensamiento» socialista de los treinta años últimos. No hay en el M. R. P.²¹⁵ menos buenas voluntades, al menos en su ala en marcha. Pero su entorpecimiento por sus electores de derecha y el confesionalismo del que no llegan a liberarse no harán nunca de él –en el mejor de los casos– otra cosa que una reserva de la acción revolucionaria, un doble volante del activismo y de la oposición: a las vocaciones de pionero no se les propone el club de los Girondinos. Quedan los edificios nuevos. Por haber sido construidos con una mezcla de buenas intenciones, de verbalismo revolucionario y de ambiciones comprimidas, se desmoronan ya en un clima más duro de lo previsto. Por haber querido lanzar puntos brillantes sin disponer de las únicas bases

215 Movimiento Republicano Popular, que apoyó tras la guerra a De Gaulle, y del que procede la U. D. R. (N. del T.)

revolucionarias posibles, estas «revoluciones fracasadas de la burguesía» se hunden todas en la ineeficacia o en el ridículo. Su idealismo difuso les ha insuflado que era preciso en Francia unir la audacia política y la preocupación por el hombre y por ciertos valores de la libertad. Pero su laborismo sin trabajadores era también y a la vez un humanismo sin hombres. Por no admitirlo, sus promotores han azotado el viento. Nosotros, que creemos en el hombre, que amamos la libertad, nosotros que tratamos de armar a los hombres para el enriquecimiento espiritual que deberán conquistar conquistando la independencia material, no estamos orgullosos de lo que se ha hecho de nuestras más queridas inquietudes por parte de los socialismos humanistas, los socialismos liberales y las revoluciones espirituales de todos los módulos.

Dejo a un lado a quienes buscaban un refugio contra esta pobreza general en alguna nueva aventura fascista o a aquellos que encuentran fuera de una opción política, en una meditación personal, una fuerza suficiente de vida. Se comprende la muy poderosa atracción que puede ejercer sobre todos los demás, que estiman hoy como necesario el compromiso político, esta mezcla de dureza militar y de camaradería de combate que encuentran en el partido comunista con sus recuerdos de la Resistencia, con una agudeza de juicio político que contrasta con las incertidumbres de los partidos vecinos, y el gran prestigio que añade esa nave de alta borda, la Rusia soviética, para agrupar la deriva de nuestras esperanzas.

De hecho, en un movimiento cuya amplitud es sin duda todavía mal conocido y subestimado, vemos a los mejores jóvenes franceses salidos de la Resistencia o vueltos de los

campos de deportación inscribirse cada vez en mayor número en el único partido en que creen encontrar a la vez una disciplina viril, el sentido de la historia, la grandeza y la eficacia. Al borde de esta decisión, está un no menor gran número de sus camaradas que, retenidos como están por solicitudes contradictorias, sienten la tentación del comunismo pesar cada vez más fuerte sobre sus últimas resistencias. En la encuesta que presentamos a continuación, se medirá el poder de este espectro de fondo. Sería precipitado ver en su movimiento el simple efecto del conformismo. Estas adhesiones acaban por lo general un largo y penoso debate, tienen la andadura joven y conquistadora de una conversión religiosa. Si algunas adhesiones literarias más o menos escandalosas, como hacia 1925 le pasó al catolicismo, les rodean de una crepitación de esnobismo, no habría que juzgarlas mal. He aquí el hecho que hoy queremos descubrir y aclarar. Es preciso comenzar a aceptarle seriamente antes de discutir sobre él.

No se nos reprochará haber disminuido la doble fuerza de las seducciones comunistas, la que afecta a los valores que ellas proponen, y la que afecta a la indigencia ambiental. Sin embargo, los responsables de esta revista, sus colaboradores habituales, no son comunistas²¹⁶.

No llegamos, sin duda, a ocultar que para guardar frente al comunismo la serenidad que tenemos que guardar es preciso frecuentemente agarrarnos con las dos manos a las buenas razones que preceden, cuando protestas imperiosas surgidas del corazón mismo de nuestra exigencia revolucionaria vienen a

216 Se refiere a *Esprit*. (N. del T.)

derribar el dique. De estas protestas intensas, de su sentido, de su alcance, es preciso tener ahora el corazón limpio.

Tales protestas no plantean problemas a un comunista de estricta escuela. Este drama se da, todo lo más, a su juicio, entre los «pequeños burgueses» que somos nosotros, mezcla perniciosa y médicamente etiquetada de humores segregados por nuestra condición. Intelectuales más o menos suspendidos entre la burguesía y la revolución, inciertos en nuestras ideas y opciones faltas de densidad social, devorados por las contradicciones inherentes a nuestra situación sociológica, nosotros –según él– expresamos este mal orgánico, por tic profesional, en conceptos y en sentimientos. No hay nada que decir de este psicoanálisis sociológico, si el ser social explica la conciencia sin residuo. Pero este es precisamente el postulado que rechazamos en su exclusivismo. Ciertamente le concedemos un amplio campo de aplicación, con tal de que no ciegue toda otra perspectiva sobre el hombre. Es cierto que nos condenamos a no comprender nada de ciertas actitudes prácticas si tomamos por moneda buena las razones claras con que, con toda sinceridad, tales actitudes se cubren y si no nos remontamos a los complejos psico-sociológicos que las frecuentan y a veces determinan. No ponemos el grito en el cielo cuando los marxistas evocan, bajo el discurso que cada uno hace de su propia conducta, motivaciones secretas, más banales de lo que creen. Pero finalmente este género de explicación no explica nada a fuerza de aplicarse a todo. Todo hombre, incluso el comunista, decide sus comportamientos bajo influencias venidas de su situación sociológica. Esta causalidad da cuenta bastante rigurosamente de los comportamientos usuales y del aspecto general de un medio social dado, porque la generalidad

de los hombres flota sin iniciativas notables sobre las grandes corrientes colectivas. Pero ninguna fuerza nos arrastra que no hayamos decidido, implícita o explícitamente, seguirla, por la misma elección de nuestra manera de vivir. Si un determinismo pequeñoburgués empuja a tantos hombres a la aventura social, eso significa que millares de pequeños burgueses libres y responsables han consentido, una o diez veces, en no ir más allá de los horizontes fijados por su ambiente. Los pequeños burgueses son hoy numerosos en el partido comunista. ¿Por qué han dado el salto, si no es por un acto de conversión que rompe las cadenas de la presión de clase? ¿Qué sentido tendría, si no, la propaganda comunista fuera de las fronteras obreras tradicionales? Los no-comunistas son numerosos en el mundo obrero. ¿Por qué su situación de clase no les enseña automáticamente su misión revolucionaria? Es preciso admitir que las situaciones sociológicas que empujan a la toma de conciencia revolucionaria no conducen a ella por sí mismas, y que las resistencias a la ortodoxia comunista no dependen únicamente de impulsos de clase, por poderosos que éstos sean.

Abiertas o secretas, yo supongo, en consecuencia, a estas influencias eliminadas por una depuración severa, y, sobre todo, eliminado también ese miedo al pueblo que está a la base de tantos argumentos antidemocráticos. Más allá comienzan los problemas. Si se duda de que esta depuración sea posible, es inútil comenzar el diálogo mismo. ¿Por qué gracia mi interlocutor comunista estaría liberado de las mistificaciones indiscernibles de su propia conciencia? Los técnicos de lucidez interior no son una invención de la III Internacional. Veinticinco siglos de cristianismo y de racionalismo les han madurado más aún que a los técnicos de acción revolucionaria. El análisis

marxista no ha hecho más que dedicar su atención hacia ciertas determinaciones sociológicas. Utilicemos sus lecciones, y así no abordaremos a nuestros camaradas comunistas más que después de haber recibido de ellos ya alguna cosa. Por su parte no encontrarán abusivo que nosotros, a nuestra vez, les pidamos abdicar esa suficiencia dogmática que les hace siempre suponer algún retraso en el interlocutor que les resiste.

Sobrepasado este escollo, se presenta un segundo. Todas las objeciones que podamos presentar a las proposiciones comunistas van a evocar entre ellos otras tantas campañas de mala fe. Nada podemos contra ello. La mala fe es inteligente, no ignora que los argumentos fundados, por poco que sea, en realidad son más poderosos que los absurdos. Toda la diferencia entre la crítica de la mala fe y la nuestra está en la preocupación que nosotros tenemos de aislar la mentira de las verdades con cuya colaboración cuenta, de liberar a estas verdades del turbio juego a que se las somete. Pero en la materia que fuere, trátese del comunismo o de una religión o una política nacional, prohibir los derechos de la crítica en los puntos en que se ha insinuado una maniobra de mala fe es prohibir pura y simplemente toda libertad crítica, pues la mala fe se instala siempre en las debilidades de su adversario. En tiempos de crisis revolucionaria, pueden tomarse precauciones de guerra excepcionales contra las complicidades involuntarias que ciertas críticas, por su fuerza disociadora, pueden aportar con su publicidad a las empresas de mala fe. Pero esta preocupación debe ir siempre acompañada de la preocupación por asegurar el diálogo interior de la revolución y su autocrítica, sin las cuales la revolución se inmoviliza y muere.

Corridos todos estos velos, abordemos el debate.

¿Es el marxismo quien nos separa y, como se dice, su «materialismo»? Sí y no, según qué se entienda. No repetiremos aquí lo dicho ya cien veces en nuestras páginas, que comienza a ser banal. El marxismo forma parte de la gran corriente de reacción contra el idealismo y el subjetivismo que personalismos y existencialismos han desarrollado –tal vez menos profundamente que él– en el análisis del *homo faber*, pero que han llevado en direcciones esenciales, abandonadas por él. Descripción aguda del *status* social y técnico del hombre, el marxismo es una filosofía grosera en las otras incidencias. En cuanto a la comprensión del mundo económico-social, de su desarrollo político, de las técnicas de acción, verdad es que en pocos puntos está «sobrepasado» y tiene aún mucho que decirnos. ¿Existen muchos marxistas, y especialmente comunistas (¿cuál sería, si no, el sentido de las «manos tendidas»?)²¹⁷ que no objetarían si se diese otro aire filosófico a sus conclusiones prácticas, dado que éstas quedan intactas en lo esencial? Es difícil decirlo. Se ve claro en todo caso que lo que les lleva actualmente a desconfiar de toda propuesta de «sobrepasar el marxismo» o de buscar el «más allá del comunismo» es que todas esas propuestas van, en general, a destruir el resorte mismo de una acción revolucionaria. El marxismo, por otra parte, no es para la inmensa mayoría de los militantes sino un revestimiento justificativo recibido por

217 «Mano tendida» o inicio de diálogo cristianismo–marxismo, que sedujo a tantos progresistas, amigos de empalmar la Infraestructura marxista con la superestructura cristiana, sin más. Este trabajo de Mounier que traducimos muestra las dificultades de tan superficial empalme, no para negarle, sino para realizarle después de analizar las discrepancias y tras un análisis teórico de los condicionamientos mutuos. (N. del T.)

autoridad, incluso cuando trata de ser comprendido por la razón. El comunismo no vive ya de marxismo ni se hace matar por el marxismo, del mismo modo que el creyente medio no vive de teología y no soportaría el martirio por un artículo del Canon, aunque uno y otro, en su conducta y en su horizonte de vida, estén bañados por las perspectivas de la doctrina y aunque, como en un bloque, los dos den voluntariamente su vida por lo que no entienden. Dado que se trata aquí de alianzas o de rechazos en la acción, es preciso buscar los motivos de tales decisiones menos cerca de la teoría y más cerca de las actitudes y de las creencias diarias.

Está claro, sin embargo, que nuestras reacciones de oposición al comunismo práctico estarán en relación interna con las lagunas y las negaciones del comunismo teórico.

Esta unión es evidente desde el primer planteamiento de los problemas. Nunca se desconcierta más a un comunista que cuando se ponen ante él problemas de actitud respecto al hombre al mismo rango, e incluso un poco más alto, que los problemas de eficacia política. Ante ello se defiende difícilmente y, en general, no se priva de creer que solamente la mala fe y el deseo de desviar las cuestiones pueden inspirar este orden de intereses. Entonces olfatea a su viejo enemigo metamorfoseado de múltiples maneras: idealismo, moralismo, mistificación social.

De la manera en que se ha conformado, circunscrito, paralizado la visión del mundo de un militante comunista, yo no conozco nada más inesperado que el hacerle admitir que, arreglados (en tanto puedan arreglarse aisladamente) los

problemas de la técnica económica, de organización social y de acción política, se puedan –hoy en día– evocar otra cosa que vaguedades o valores decaídos.

Subrayo: hoy. Pues si, para muchos de entre ellos, las objeciones que con un desprecio sin par llaman «morales» no evocan ninguna sombra de realidad, otras tienen el horizonte más largo. Pero los problemas últimos, piensan, no podrán plantearse más que *después de la* revolución, cuando se establezcan las condiciones materiales que permitirán a los hombres de la segunda generación revolucionaria, o de la tercera o décima, ensanchar sus miras con su existencia. Evocadas ahora, no hacen sino debilitar el impulso revolucionario desviando su sentido, planteadas como están por burgueses, con conceptos burgueses, y en perspectivas burguesas.

Todo esto no es falso, y sin embargo, esta perspectiva demasiado estrecha lo falsea todo. Los valores vivos del hombre se hallan anquilosados por todas sus adherencias a los desórdenes de la época, y también nosotros esperamos su purificación con la transferencia de las antiguas élites a las nuevas. Es cierto también que muchos comunistas son portadores de más auténtica espiritualidad que otros que continuamente se jactan de espiritualidad, y que hay más fecundo humanismo en la revolución soviética que en los parloteos de tantos socialistas humanistas.

Mas una interpretación insensata de tales evidencias comenzaría en el momento en que se admitiera que sólo la acción política exige una aplicación y una lucidez inmediatas,

debiendo ser recibida la liberación espiritual del hombre por añadidura, y no pudiendo estar en modo alguno comprometida en el desarrollo previsto de la revolución. Si desde ahora nosotros llevamos nuestra atención sobre el destino del hombre, cuando tantos otros están uncidos a la reforma de las estructuras, es porque sabemos que, por el contrario, la liberación del hombre no puede ser sino una conquista difícil, debatida, precaria, y que plantea problemas cuyas últimas llaves no tienen ni el político, ni el sociólogo, y que toda revolución puede fracasar por un error sobre el hombre lo mismo que por un error sobre la táctica. Prohibirnos estas preocupaciones inmediatas es negar a Marx el derecho a pensar el *Capital* antes de realizar la revolución socialista. Dejarlas para una historia que vendrá después (el reino de la libertad, el comunismo anestatal posterior a la dictadura del proletariado) por lejana de la historia presente que esa historia estuviere, es reconstruir los paraísos ineficaces denunciados por Marx y Feuerbach. *Un idealismo implica al otro.*

Nosotros compartimos con los comunistas su desconfianza por lo «espiritual» burgués, su temor por las derivaciones idealistas y por las mistificaciones bien pensantes. Un cierto nivel previo de las disputas nos es aquí común con ellos. Pero no queremos que el hombre se recupere por un lado para perderse por el otro. Nosotros miramos hacia donde ellos miran, y aún más lejos. Su preocupación concierne casi exclusivamente a los medios políticos y técnicos de la revolución primera, la que afecta a las estructuras sociales y materiales. La nuestra versa centralmente sobre el destino que será posible para el hombre en estas estructuras nuevas. Las dos posiciones no se excluyen *a priori*. Corresponden a dos temperamentos diferentes: por un

lado, un temperamento de técnicos de la acción, más sensibles a las condiciones exteriores de la historia y a las necesidades prácticas de la vida social como a los problemas del destino individual o colectivo; por el otro, temperamentos más interesados en los hombres que en las cosas y que, si bien reconocen que lo político y lo técnico deben abrir el camino, se apasionan siempre más con las incidencias humanas del acontecimiento que con sus vicisitudes exteriores. Son precisos unos y son precisos otros, son precisos constructores de ciudades y de hombres. Sus caminos son indisociables, ¿por qué se odian? ¿por qué se excluyen? La tensión entre ellos es inevitable, pero cada grupo necesita al otro y no pueden trabajar si no se engranan el uno en el otro.

Mas si bien nosotros admitimos una de las dos partes, la perspectiva marxista –el comunismo– no admite la nuestra por la otra parte. Entiéndasenos bien: no reprochamos al comunismo no tener visión del mundo y perspectiva moral. Sólo las realizaciones culturales y científicas de la Rusia soviética nos desmentirían, y en el comunismo naciente hay una especie de religión. Pero cuando el diálogo nos da tan constantemente una deformación de las nociones más elementales, cuando la palabra persona no evoca en nuestro interlocutor comunista más que las complacencias del decadente, el narcisismo del intelectual o las reivindicaciones del individualismo pequeñoburgués, cuando la inquietud espiritual se reduce al vértigo del burgués bajo las vacilaciones de su universo, cuando el esfuerzo de interiorización en que –sobre una montaña de martirios y experiencias– todas las filosofías y todas las religiones del universo han descubierto una dominante de la condición humana queda relegado a alguna neurosis, entonces

no se puede evitar preguntar si –en todos estos puntos– no se habla de luz a ciegos. Pero si lo permanente del hombre tiene un aspecto burgués es el pueblo quien lo ha realizado lo más ricamente, el mismo pueblo que ha demolido las Bastillas y elevado las barricadas. Que no se le invoque, pues, en estos momentos, contra la decadencia burguesa o contra la alienación idealista. Somos los primeros en querer limpiar con él nuestro edificio espiritual de sus degradaciones de épocas peores. Pero si se ataca a los mismos pilares del edificio, entonces ya no es el pueblo quien habla, ni los mártires quienes testifican, ni los mañanas quienes cantan, sino una decadencia que empuja a una decadencia, una alienación que implica la otra, y para la revolución como para el hombre la más grave de las amenazas: *el hombre se pierde en sus fabricaciones, en lugar de perderse en su conciencia, no está liberado.* Sólo libera un realismo integral, doble y constante esfuerzo del hombre interior para liberarse del repliegue subjetivista y egocéntrico, del hombre organizador para liberarse del sueño de las cosas organizadas, y de cada uno por alcanzar al otro. Precisamente porque nuestro realismo quiere ser integral pensamos que en ningún momento del proceso histórico se puede poner entre paréntesis una de estas exigencias sin abrir un abismo en que el sentido mismo de la revolución puede hundirse. Recalamos una vez más en el problema de los medios y los fines. Hay a tal efecto tantas caricaturas, que los comunistas podrán ironizar ampliamente sobre ello. Pero no evitarán que el fin domine el estilo de los medios, por muy constreñidos que estén, y que el abuso de los medios heterogéneos con respecto al fin sea en breve plazo la corrupción infalible del fin perseguido.

No oponemos a los comunistas inquietudes de niños de coro.

Las operaciones violentas de la historia no se hacen más que con violencia, y la violencia lleva hacia ella a quienes aman la violencia por su fuerza de ruptura y a quienes la adoptan por las probabilidades que da a las pasiones. Sádicos, ambiciosos, demagogos y cortesanos son un cortejo sin grandeza en toda revolución. Una revolución es también una enfermedad. Pero no es la enfermedad la que responde de la enfermedad, son los desórdenes antecedentes del organismo. Los excesos de los revolucionarios les incumben en la medida en que se complacen en ellos, incumben también a todas esas conciencias tranquilas que injurian la revolución cuyos caminos abren. No hay médico tan ridículo que niegue una operación vital porque ello entrañe sangre y sufrimientos.

Pero una revolución, por lúcida que sea sobre los auxiliares que la advengan, debe elegir sus horizontes. Sus jefes, sus intelectuales, tienen aquí una responsabilidad capital. O bien no toman en consideración más que los éxitos técnicos de la revolución, con una indiferencia total para la calidad de los sentimientos y de los procedimientos utilizados, lo mejor posible, con una especie de optimismo ingenuo sobre la virtud automática de los revolucionarios. O bien conocen el asombroso poder de aceleración del envilecimiento y se preocupan, tanto de ganar batallas como de mantener globalmente la calidad de los hombres que las viven, lo que no debe temerse denominar moral revolucionaria, si la fórmula no se emplea para negar simplemente la moral tratando de afirmar el hecho del más fuerte.

No podemos estar más enteramente de acuerdo de lo que lo estamos cuando se combate ese moralismo débil que obstruye

la acción viril con escrúpulos de impotentes llevados por una preocupación egocéntrica, decadente y semisupersticiosa, de pureza individual. Los monjes combatientes que han hecho la cristiandad no perseguían quimeras combatiendo esa bobería inmaculada que parece hoy el ideal de tantas revoluciones humanistas. Sabían que quien se abstiene o protege del peligro añade a los pecados de todos –cuya carga comparte con todos– su cobardía personal y su Insulso orgullo.

Pero cuando el antimoralismo se hace un sistema cerrado, engendra a su vez un nuevo moralismo. No es denunciando –con una monotonía que se avejenta pronto– las viejas cornejas y las nodrizas lacrimosas como se acabará con el problema moral de la revolución. Desde hace algunos años ha habido una preocupación por los estragos de los complejos de culpabilidad y de autoacusación. Esta preocupación ha hecho olvidar demasiado los estragos no menos considerables y por otra parte correlativos de los complejos de inocencia y de autojustificación. En el revolucionario a quien irritan las reticencias de los «puros» se desarrolla a gusto el sentimiento de que la pureza no tiene nada que objetarle, por cuanto él mismo es el Puro, dado que la Revolución declara inocentes y sacraliza sus actos. Un verdadero realismo moral le llevaría a mostrar al reticente por objeción de conciencia la relatividad común en que se desenvuelve su acción y a persuadirle así a bajar de su torre hacia los líos inciertos que caracterizan el humo de los combates. Pero esta especie de consagración que el militante comunista se ha dado por virtud de su adhesión revolucionaria desarrolla frecuentemente sobre él otro narcisismo, el de la pureza exclusiva de lo impuro. La objeción moral la considera en consecuencia como un sacrilegio en las obras vivas de su torre de amoralismo virtuoso. Al

moralismo le ha substituido un contramoralismo. Por poco que una noción de uso tan fácilmente ambiguo como la de dialéctica le permita justificar no importa qué fantasía colectiva de palabra o de conducta, este contra-moralismo amenaza pronto con favorecer un Inmoralismo consciente y organizado. Insinúa, bajo una afirmación formal de obediencia a los determinismos de la historia, una especie de buen placer político inconsciente de su gratuidad. *Esta filosofía de voluntad materialista y objetiva se desvanece en subjetivismo de Estado.*

Evocábamos demasiado rápidamente los datos de un análisis cuya oportunidad no se sabría exagerar. Si el materialismo dialéctico da cuenta de la infraestructura de las revoluciones, éstas se desarrollan –en un sector al menos tan amplio y mal explorado hasta ahora– en el dominio de nuestros conflictos morales y especialmente ante los ojos de la culpabilidad inconsciente. Todo el enriquecimiento que el economismo marxista ha aportado al conocimiento de la historia y a la eficacia de la acción habrá de ser completado por un psicologismo histórico, cuya importancia es al menos tan grande desde el punto de vista de un realismo integral. El marxismo no se desembaraza fácilmente del moralismo. Pero si se quiere desconsiderar toda perspectiva de valores sobre la revolución, toda voluntad de hacer pesar las exigencias permanentes del hombre sobre las necesidades de la acción se disuelve la fuerza misma de la revolución. Sus instrumentos se ponen entonces a jugar el juego ciego de las cosas cuya conducta abandona el hombre, se vuelven contra su inspiración, del mismo modo que la propiedad burguesa se vuelve contra el propietario y le esclaviza, del mismo modo que la obra del proletario cae sobre él y le aplasta. *A la alienación de los oprimidos en el Estado capitalista sucede*

la alienación de los revolucionados bajo el aparato revolucionario.

La constancia de este positivismo moral en el comunismo internacional es la principal objeción que le hacen todos aquellos para quienes el socialismo, al realizar inmediatamente una inversión de las estructuras, es centralmente una promoción del hombre. Sigámosla en algunas ilustraciones.

Yo sé cuánta mala fe implica el proceso –realmente de mala fe– que se instruye generalmente a la propaganda y la maniobra comunista. Gozar a la vez de las ventajas del poder y de los provechos de la oposición, reglamentar las tácticas políticas sobre sus incidentes electorales, inscribir las debilidades del adversario sobre mitos capaces de emocionar las imaginaciones populares haciendo virtud de sus propias debilidades, ser hábil para aprovecharse de la ocasión y para aumentar la ganga, son costumbres corrientes de Imperio a República y de partido a partido.

La diferencia entre los comunistas y la mayoría de sus adversarios es que aquéllos ponen en la mala fe una decisión, una brutalidad, e incluso estamos tentados a decir que una simplicidad y una tosquedad que desbanca las hipocresías complicadas y los jesuitismos matizados de los viejos políticos. Pero estas cualidades de estilo que encantan a veces a los intelectuales no transforman sin embargo la mala fe. El partido comunista no negará que la utiliza sin escrúpulo, cada vez que le es útil: sus teóricos se jactan de ella y argumentan con ella. Pero si creo al más inteligente de ellos entre los más jóvenes, sus razones son francamente malas. Se finge confundir el escrúpulo

de la verdad y el respeto del interlocutor con las efusiones de la «sinceridad» romántica, como si escrúpulo y respeto no fuesen –por oposición a esa virtud blanda y complaciente– una disciplina y una desapropiación. No, la sinceridad «no pone ni quita nada a la verdad o a la falsedad de un juicio, a la eficacia o a la ineeficacia de un acto». Pero la honestidad intelectual y el respeto del hombre abren por sí mismos los caminos de la verdad y suscitan la única eficacia que no se revuelve finalmente contra la acción. Lo más grave no es el uso de la mala fe. ¿Quién puede responder de estar exento de él? No se hace política con arcángeles, y los políticos eclesiásticos no han usado menos de ella a través de la historia que los políticos laicos. Pero las Iglesias pesaban por sí mismas contra sus empresas fraudulentas por el contrapeso interior de una inspiración que proscribe la mentira y el desprecio del hombre.

El humanismo moderno guardaba, en el corazón mismo de su maquiavelismo de buena sociedad el poder disolvente de una moral universal, aunque frágil, que servía a su hipocresía y a la vez dislocaba sus efectos. Nuestra generación ha visto venir el momento inquietante en que la mala fe ha tomado el hábito de sí hasta el punto de que no se percibe a sí misma ni siquiera como mala fe y que se inventa una especie de alegría joven, así como una virtud naciente. No decimos que el comunismo sea el agente inicial de esta alternativa. Hemos visto ejemplos más puros (o impuros) de esta buena conciencia maquiavélica que los que él nos ofrece. La virtud popular que evocábamos arriba y la esperanza revolucionaria, frecuentemente siguen teniendo en él el papel de ese disolvente interno que tienta por otra parte a la fe cristiana o al escrúpulo humanista. Pero no tocamos menos aquí una de las tentaciones dominantes del realismo

comunista y el motivo principal, con independencia de lo que él crea, de la repugnancia que le manifiestan tantos revolucionarios.

Es en este punto donde muchos se preguntan si el mal totalitario no ha invadido al comunismo tan profundamente que se pueda temer verle acercarse hacia nosotros con estos caracteres. Una vez más hay que descartar aquí las polémicas engañosas. La asimilación entre el comunismo y el fascismo es una injusticia y se comprende que tal asimilación sea abominable para aquel que vive desde el interior la esperanza comunista. No se puede negar, sin embargo, que los dos regímenes no presenten al menos algunos parentescos –para bien y para mal– en su reacción contra la democracia formal, en sus estructuras de Estados centralizados, su Partido único, su aparato policial, su gusto por las políticas del hecho consumado, su rechazo del parlamentarismo internacional y algunos otros rasgos más. Parece que se puede dar cuenta de estas apariencias de dos maneras. Por una parte, la revolución del siglo XX marca una divergencia radical respecto a las dos revoluciones liberales de los dos siglos últimos, y se concibe que estados de inspiración y de finalidad muy diferentes puedan haber coincidido con el paso de las necesidades o de las estructuras de la época que las acercan en las realizaciones, allí mismo donde se enfrentan en espíritu. La misma fuerza asimiladora comienza a inclinar lentamente a las antiguas democracias formales hacia estructuras menos liberales. Y eso no es todo. La Rusia soviética *no es* el Estado totalitario. Sino que un mal totalitario ha descargado sobre Europa. Ha producido su ejemplar perfecto en el régimen nazi y no ha dejado intactas a las otras estructuras. Experimentamos cada día su violencia

perdurable en nuestras democracias avejentadas. Se ha insinuado en el aparato soviético como por doquier, más que en otras partes sin duda alguna porque las estructuras centralizadas de una época revolucionaria, la inflación policial que conllevan, y los inmensos espacios de Rusia, difíciles de condensar, han ofrecido a las tentaciones totalitarias si no un espíritu más dócil, al menos condiciones más favorables.

¿Hacer estas anotaciones es injuriar a la Rusia soviética? En modo alguno. Lo mejor lleva implícito a veces lo peor, más que lo mediocre. La Iglesia católica, por sus estructuras, por sus virtudes y por sus tentaciones, es sin duda bajo su aspecto temporal, con el Estado comunista, la potencia más directamente amenazada por desviaciones totalitarias. Igualmente, nada evoca más los aspectos del clericalismo, ese parásito del cristianismo de Iglesia, que esta especie de clericalismo imperioso que hace al clima comunista tan rudo para el gusto francés de la espontaneidad, de la independencia, y de la confianza dada a la inteligencia de cada uno. En un mundo comunista, Francia vería sin duda despertar su tradición galicana, y el pueblo francés tendría en la historia nueva el mismo papel que los reyes muy-cristianos en los siglos pasados ante las ambiciones del todo-poder pontifical. En todo caso, de un clericalismo al otro, nuestra reacción es la misma. Esto no es una reacción anarquista. El clericalismo comunista, como el otro, es el tributo de sólidas cualidades, propias para romper el estrecho individualismo de Occidente y para disolver el escepticismo de una Europa lánguida: la fe viva, la firmeza doctrinal, el sentido de la Iglesia –de una solidaridad colectiva a la vez mística y disciplinada–, la cohesión en la acción. No es azaroso que el diálogo del comunismo con el catolicismo sea más

apretado y febril que con ninguna otra fuerza del mundo: por cierto sesgo, se evocan mutuamente. El único problema es saber si el comunismo cederá a su propio clericalismo y se petrificará en él, o si, como la Iglesia, le apolillará sin cesar por una especie de recurso interno. El clericalismo eclesiástico está oficialmente condenado por la doctrina de la Iglesia. Si el comunismo viniese a ofrecernos los mismos signos de libertad interior, una gran parte de las oposiciones que suscita, desaparecerían. Nosotros no tenemos la simplicidad de pensar que una revolución, que es una guerra, pueda realizarse sin medios de guerra, es decir, sin un grado cualquiera de dictadura. Pero hay en la dictadura y en su poderío centralizado una pesadez tal, que el primer deber de revolucionarios que no quieran ver a la revolución congelarse en la inhumanidad es el de prever –con la dureza de la dictadura para los saboteadores de la revolución– la flexibilidad de su aparato con respecto a las espontaneidades interiores del impulso revolucionario. Cuando hablamos de lo espiritual, algunos creen que agitamos las nubes. Pero lo espiritual *político*, en periodo revolucionario, no es otra cosa que esta espontaneidad popular. Es su libertad creadora la que es necesario proteger contra las ambiciones de los conductores y contra los pesados aparatos del Estado. Muchos dudan de que el comunismo se haya preocupado mucho de estos problemas y de que tenga hasta la fecha el gusto de aportarles una solución.

Aquí encontramos la virtud –¡la virtud práctica, Pierre Hervé!– de nuestras convicciones fundamentales. «*El hic et nunc*, escribía, no tiene valor». Sé bien que se trata en consecuencia de demostrar que ningún problema puede resolverse actualmente más que en su ligazón con la evolución general del mundo. ¿De los problemas? ¿Pues para quien hacéis entonces

la revolución? ¿Para las ideas? ¿Por amor del *Capital*? ¿Por la «integración de la finitud de las cosas en el orden universal»? ¿O por los hombres? Para que hombres infelices lo sean menos. Para que hombres desesperados reencuentren la esperanza. Para que hombres agobiados conozcan las alegrías de la liberación. Nuestro *hic et nunc*, nuestras *personas*, nuestro personalismo si queréis, no es una doctrina en competencia con el comunismo, esa competencia a la que tanto teméis. Son estos hombres uno a uno, su sufrimiento, su desesperación, su abandono, y la esperanza que quisiéramos ver realizarse antes de morir, aunque fuese de vuestra mano. Ellos quieren en principio pan para ser hombres, y seguridad (bastante, no demasiada) y paz. Lo sabemos bien. Pero de tal manera, que si tuviesen bastante pan para pensar en lo que quieren, pedirían la libertad antes que el pan. Y tal vez porque el capitalismo les ha privado finalmente de libertad tanto como de pan es por lo que parecen tan frecuentemente indiferentes a la libertad. Pero nosotros sabemos hoy qué regímenes pueden dar el pan hasta la saciedad y casas obreras y ocios –preguntad sobre todo a M. Levy, que es todavía un fresco recuerdo– y esterilizar en esos esclavos los últimos vestigios del hombre. No queremos Gran Inquisidor. Y, sin embargo, frecuenta las ruinas de Europa. Y yo quisiera, Pierre Hervé, encontraros tan ferviente para animar la espontaneidad obrera, el libre juicio del militante, los libres organismos obreros, como os siento embriagado de lucidez, de eficacia y hasta –osaría decir– de compacidad. Quisiera no experimentar tan frecuentemente, cuando me hallo delante de un funcionario comunista un poco viejo en el oficio, ese sentimiento de quedar transformado en un instrumento del que un técnico instruido se pregunta dónde clasificarle, qué utilidad sacar de él, qué disimularle, a dónde adherirle, qué resistencias esperar de él. Yo

quisiera que el militante comunista fuera formado para no creerse liberado de un hombre cuando le ha proyectado en su categoría social, ni de un pensamiento cuando le ha transformado en dialéctica marxista. Quisiera que se le enseñase a admitir, con uno de nuestros psiquiatras, que «con el hombre *no se sabe jamás*», y que se le habituase al primer mandamiento de la ciencia, a la que tanto respeta: *saber ignorar*.

Nuestra creencia fundamental es que una revolución es un asunto de hombres, que su principal eficacia es la llama interior que se comunica de hombre a hombre, cuando los hombres se ofrecen gratuitamente a los hombres. Con esto no se considera necesario despreciar las técnicas de interpretación o las técnicas de acción. La maestría que desarrolla en ellas el temperamento comunista ha proporcionado grandes progresos a la conciencia revolucionaria. La cuestión no es llevarla a la utopía, sino enriquecerla con un nuevo desarrollo, mantenerla al nivel original del pueblo que la porta, en lugar de desecar esta riqueza popular por escolásticas de pedantes o de aplastarla bajo el abrazo del oso.

Yendo de lo conocido a lo desconocido, dirigiendo tanto nuestro conocimiento del comunismo francés para adivinar la Rusia soviética como nuestro conocimiento incierto de la Rusia soviética para prever los destinos del comunismo francés, paseamos de uno a otro las mismas objeciones y los mismos atractivos.

Con sus veintiocho años²¹⁸ de ventaja, la Rusia soviética podría

218 Desde 1917 a 1945, en que estas líneas se escriben. (N. del T.)

ser una especie de mensaje de futuro de los comunistas europeos, el boletín de propaganda antefechada de una revolución llegada a su mayoría. Pero aun así, sería preciso que pudiéramos conocerla, y se sabe que el conocimiento de oídas no es un conocimiento atrayente y enriquecedor. ¿Cómo no se han dado cuenta todavía los comunistas de que frente a la mala fe sistemática de que hacen gala con respecto a la U.R.S.S. la mayoría de nuestros informadores, la simple verdad, con las debilidades mismas que ella implicaría, sería más *eficaz* que una propaganda igualmente deformada? ¿A quién pensáis persuadir de que un país de hombres no cuenta más que con escuelas modelo, estadísticas ascendentes, políticos virtuosos, gobernantes geniales, laboratorios inigualados, cuerpos florecientes, hombres felices y ciudades modelo? ¿Para qué reemplazar a un San Sulpicio por otro? ¿Por qué mofarse de los sueños del *otro mundo*, las utopías de la pureza, y comenzarlas sobre nuevos frescos? ¡Cuánto mejor creeríamos en el entusiasmo, en el heroísmo, en la esperanza de los hombres de allí abajo, si se nos presentasen como actividades de hombres, a la vez admirables y odiosos, victoriosos a veces, decepcionantes otras, agitados tanto por pasiones como por fervores, viviendo la Inquietud lo mismo que la seguridad, en un régimen mezcla de grandezas y debilidades! Yo estoy seguro de que en ello creeríamos más y más seguramente. No digo que no creamos en absoluto. ¿Es tan poco visible que millares de hombres no comunistas de Europa desean con toda su alma creer en ello, que todo sería demasiado siniestro si las pobres gentes, con esa esperanza, no comiesen sino mentiras, si Europa no mereciese esa primera promesa, entre sus enfermedades de vieja? Pero en todas las épocas el celo ha atrancado los caminos, la propaganda ha repugnado la inteligencia, y las mentiras de los

devotos han apartado de la devoción. ¿Cómo querer liberar al hombre y dudar en tratarle como a un adulto?

Nunca se repetirá bastante que uno de los primeros caracteres de la democracia es la publicidad. La publicidad es la confianza hecha al pueblo, el homenaje del poder a la opinión que le sostiene. Y ya que se ama el lenguaje de la eficacia, digamos que las escabrosidades de los gobiernos no son nunca eficaces. Hay demasiados ojos y oídos interesados: ¿creéis que Europa está sorda ante esos rumores persistentes de deportaciones brutales, de campos de concentración sobrecargados, de ejecuciones masivas que vienen con el viento del Este? ¿Qué teméis? Sabemos bien que esta hora es cruel, que odios increíbles se han acumulado, que no se reabsorbe en un día el clima de furor que ha reinado sobre los pueblos, que se presentan necesidades ante las cuales los sentimientos deben abdicar a veces provisionalmente. Mal haya quien ha tomado partido por un solo sádico que humille en un solo campo a un solo superviviente de la era maldita de los parques de esclavos. Pero, al cabo, se comprenderá que la horrorosa curva no pueda derrumbarse más que por grados, que algunas gotas de horror corran aún sobre el mapa de Europa antes de que sobre él se pase por última vez la esponja. ¿No veis siquiera que ese silencio espeso con que rodeáis a vuestro mundo es el más seguro resonador para todos los rumores y para todas las calumnias? La prensa inglesa está llena –en todas sus columnas– de relatos rusos y aliados. Yo quiero que estos relatos sean falsos. ¿Pero quién inventa esta documentación firmada, fechada, localizada? ¿Cómo denunciarla válidamente si ningún periodista puede presentarse allí, en los lugares incriminados, en veinticuatro horas, como lo hubiese hecho en todo el mundo en la Europa de

preguerra? ¡Jóvenes comunistas, que os habéis batido con nosotros contra el envilecimiento del hombre, medid nuestra angustia ante esta incertidumbre, bajo el intolerable sentimiento de que podríamos perpetuar sobre los pueblos liberados y liberadores los procedimientos de los amos vencidos! Una revolución puede ser dura, sangrienta, impía. Puede fusilar más de lo necesario, expoliar más de lo que debe, sin duda esto acompaña a la fatalidad de estas catástrofes. Pero nosotros somos –espero– numerosos en no aceptar que nunca –donde fuere y por quien fuere– el hombre sea tratado como esclavo, fuese enemigo vencido o explotador desposeído. El hombre puede ser desarmado sin ser envilecido ni desesperado. La muerte misma no es la peor de las muertes. Si hay un sentimiento popular entre nosotros, éste lo es. Siempre, el pueblo francés, llevado de su sentimiento espontáneo, ha tratado igualmente al adversario abatido: vedle en las Tullerías, en los maquis, en las ocupaciones de fábricas, o en las jornadas de la Comuna. Los masacradores, los sádicos, fueron siempre pequeños burgueses perturbados, abogados revolucionarios o tenderos revanchistas. No como intelectuales débiles o burgueses pusilánimes, sino por todo cuanto el pueblo nos ha comunicado de humanidad lúcida y de respeto por el hombre, pedimos la rectitud de los métodos revolucionarios.

Hay algo de ridículo –lo sé bien– en pedir cuentas, en revolución, a un régimen que después de casi treinta años ha establecido, ante la hostilidad general de sus vecinos, el primer Estado socialista sobre el quinto de las tierras emergidas. Y si se piensa en la suma de sacrificios y entusiasmos que ha alimentado este esfuerzo sobrehumano, no se siente una simpatía muy viva por ese encogimiento de hombros de

cualquier hombre que, habiendo perdido en el asunto su pequeño equilibrio personal, sacude sobre la pena de los hombres el polvo de sus chanclas. Pero, en fin, conocemos héroes que un día se pusieron a acumular rentas, e imperios que se han asentado sobre sus conquistas. Millares de jóvenes que se adhieren hoy al partido comunista hacen una pequeña apuesta que podría formularse así: «Nosotros podríamos llegar a saber lo peor de la Rusia soviética, conocer en el Partido las más pesadas decepciones. No es menos cierto que hoy, en la carencia general y en la configuración mundial de las fuerzas, el partido comunista es el único capaz de abrir la brecha revolucionaria, y que la Rusia soviética es el único sostén de las fuerzas revolucionarias universales. Toda reserva sobre los medios de la Revolución debe desaparecer detrás de la suerte de la Revolución». Estando admitidas las premisas, la conclusión parece infalible. ¿Pero y si se duda de las premisas? ¿La Rusia soviética sigue siendo la Rusia leninista, un régimen obrero y campesino progresivo y espontáneo, o ha llegado a ser entera e irremediable funcionarismo de Estado y de partido, injertado sobre la raíz revolucionaria? ¿La Rusia estalinista quiere la liberación social de los otros países europeos, o retienen a los partidos comunistas en una política temporizadora primero, conservadora luego, tendente a desarmar lentamente al socialismo internacional en provecho de su poderío establecido? ¿El primogénito quiere el bien de sus hermanos menores, o su perpetua minoría? Conozco la respuesta del mayor, aunque no excluyo la verdad. Tal vez esta moderación es la suprema sabiduría: el capitalismo americano es omnipotente, Rusia ha padecido una sangría terrible (treinta millones de militares y civiles, piensan algunos), las más ricas regiones de su territorio están en ruinas. Para reconstruirse debe componer, y

para componer, aceptar un periodo de compromiso entre la fuerza capitalista y la revolución soviética en la zona sensible a la influencia americana. Cualquier otra política, asfixiaría los gérmenes del socialismo con la brutal intervención que provocaría.

Es difícil pensar, cuando se mira el mapa de las fuerzas, que esta explicación no tenga valor. ¿Pero lo explica todo? No hay comunismo en sí, ni Rusia soviética en sí, ni capitalismo en sí. El marxismo-leninismo ha encarnado en una nación preformada, heredera de tales necesidades geográficas y de tales tradiciones históricas, en un pueblo de tal temperamento, entre hombres y en un Estado que no están sustraídos a las inclinaciones eternas de los hombres y de los Estados. Las intenciones no están en causa. El análisis marxista profesa precisamente que, bajo las *intenciones* de la conciencia, individual y colectiva, se expresan *situaciones* más fundamentales que las justificaciones conscientes. ¿Por qué esta ley dejaría de valer en un momento dado de la historia? En esos largos viajes en que se envejece en ruta, los placeres o las instalaciones del camino hacen olvidar frecuentemente al viajero la finalidad de su viaje. El romancero está a veces desviado de su primer diseño por los desarrollos mismos que él implica. ¿En qué medida la Rusia soviética ha reanimado al viejo imperialismo ruso? ¿Sería contradictorio imaginar un imperialismo socialista que sucediera al imperialismo capitalista? Tal vez cuando creemos entreverle en ciertas manifestaciones padecemos un error de perspectiva que el porvenir disipará. ¿Pero quién nos asegura de ello? ¿Una confianza ciega? ¿No sería ella la dimisión del juicio histórico que nos exige «fría lucidez»? ¿Colocándose incluso desde un punto de vista revolucionario, los intereses de la revolución francesa o

del socialismo universal están necesaria e infaliblemente unidos a los intereses inmediatos de la revolución rusa? ¿A medida que Europa vaya siendo socialista, su interés revolucionario, unánime en la oposición, no se fragmentará inevitablemente entre zonas desiguales de fuerza y de iniciativa? ¿Por qué, en este complejo, limitarse a un solo punto de vista? La coincidencia absoluta que cada día permite constatar entre las decisiones del Partido Comunista francés y las voluntades del Estado soviético no prueba evidentemente que los comunistas franceses, como se dice, reciban pasivamente desde Moscú las órdenes. Sino que establece al menos que no nos han dado aún, con gestos probatorios, la seguridad de que su fidelidad, loable, y en resumen nada diferente de las fidelidades y las ligazones simétricas del partido americano, es también independiente e inventiva. No era posible depender más de las potencias exteriores de cuanto dependió de Gaulle de 1940 a 1944. Sin embargo, antes de comenzar en el poder la serie de errores que se han producido desde él, logró mediante algunos actos decisivos imponer la imagen de una autoridad soberana, antes incluso de que descargara sobre las tinajas del extranjero. Nosotros no pedimos a nuestros comunistas nacionales, con respecto a una nación, una experiencia y una política tan fuertemente impregnadas de condiciones históricas y psicológicas particulares. Cuando Courtade afirma que para los socialistas no hay más que una política válida, la que da siempre razón al Estado más progresivo, además de que su criterio exige la unanimidad de los socialistas sobre la determinación del Estado progresivo, manifiesta –para un marxista– un idealismo extrañamente exacerbado, pues viene a suponer que la esencia del socialismo flota sin mezcla sobre los pueblos y sobre su política, lanzando sobre ellos con grandes olas el hervor de veinte siglos

de historia y las pasiones de millares de vivientes. No tenemos tanta ingenuidad por nuestra parte, y pedimos –si se le quiere bien– una justa perecuación del realismo.

Espero que haya quedado bastante clara la apertura de mis cuestiones. Se las puede apretar en haz, y hacer de ellas, por su simple endurecimiento, una enorme mentira de guerra contra el comunismo y la Rusia soviética. Rechazamos esa mentira. Lo cual no impide que cada una de las cuestiones propuestas por nosotros suscite una angustia irresuelta. Ligadas en haz con una buena voluntad socialista, no forman ya una mentira, pero sí el drama más desgarrado que atormenta hoy a la conciencia europea. Tales cuestiones no son fachadas, no están aquí como afirmaciones que no osamos afirmar. Cuanto afirmamos, lo afirmamos sin oblicuidad. Donde nosotros cuestionamos, reina una duda, tal vez injustificada. Amenaza esto con servir de espina a la contrarrevolución; lo sabemos tan bien como los comunistas. Pero precisamente porque el peligro es grave y próximo, no pueden tratarle injuriosamente. Deben, por su parte, disiparle, no dejando ningún reproche válido. Aislada, la calumnia no tardaría en agotar su fuerza.

Verdad es que se puede padecer este drama y estas dudas, y ser a la vez adherente del Partido Comunista. Un acto político es una apuesta sobre el porvenir tanto o más que la adhesión a un dato. Basta con que se juzgue al comunismo maleable, y con que se cuente con él desde el interior para conducirle por las vías deseadas. Es con esta voluntad, me imagino, con la que ciertos jóvenes se adhieren a él. No creo que sea ésta la única restricción mental posible de introducir bajo su carnet de adherente, hoy día en que la adhesión al Partido está bastante

abierta. Otros ven allí una solución de espera, sea porque sienten –con la imposibilidad moral de no insertarse en ninguna otra parte– el remordimiento de permanecer inactivos, sea porque vayan a buscar en el partido una fuente escuela política y las virtudes del contacto popular esperando darles un uso, sea –en fin– que esperan allí una dislocación y reagrupación de fuerzas más a su gusto. Ninguno de estos modos de adhesión satisfaría –naturalmente– la intransigencia de un fanático, pero pueden ir parejos con una perfecta lealtad respecto a un partido vivo y en movimiento.

Por tanto, desde el punto de vista comunista incluso, las reflexiones que acabamos de hacer no conducen a la impotencia y a la abstención. Muy al contrario, deben fustigar la indiferencia de los unos y el sueño dogmático de los otros. Estos jóvenes comunistas sin hábito de partido ni de revolución, tan próximos aún a sus dudas y a sus debates de ayer, ¿van a aportar al Partido Comunista esa sangre nueva que en cada generación espolea la sangre demasiado pesada de las generaciones anteriores? ¿O confundiendo el orden viril con la disciplina de escuela van a buscar en cuadros rígidos una tranquilidad para sus intereses, y en esta revolución, en este año 1946 poco subversivo y muy ministerial, la ilusión de la revuelta? Este sentimiento de liberación que ellos tienen con su decisión ¿es la señal interior de una dura y exigente aventura, o la simple descarga de sus dudas? ¿Y del inmenso desgarramiento que acabamos de describir entre lo humano y lo inhumano, mezclados en los dos mundos que ellos cabalgan, es una luz o una derrota? Puesto que han logrado superar sus objeciones interiores, que aprovechen la agilidad que aún tienen. El porvenir del comunismo dependerá mucho de su coraje intelectual y político,

de su imaginación, de la amplitud de su concepción del hombre. Dependerá también de la libertad que les sea dejada o sepan conquistar en un potente aparato.

En cuanto a quienes –como nosotros– tienen razones para mantener (sin perjuicio de las colaboraciones fraternas y lúcidas) la independencia de su acción, por otra parte excéntrica a lo político, que no se retrasen ergotizando sobre el pasado. Lo que cuenta es el porvenir de nuestro país, de la revolución para el hombre. Poco importa quien la haga, sino que se haga y el modo como se haga. Defendiendo ciertas exigencias con respecto a ella, nosotros tenemos la ventaja de no entrar en la competencia de las tropas, de los puestos y de las etiquetas, con aquellos que mantienen el combate por el poder alimentando ellos mismos el gusto del poder: esta situación nos deja toda la libertad para ayudar a cualquiera que emprenda una revolución auténticamente popular y eficaz, y, desde ahora, para estar al lado de cuantos la preparan bajo un nombre u otro, más o menos cerca, más o menos lejos. Se puede estar decidido a no separarse nunca, ni siquiera bajo los más turbulentos pretextos, de las fuerzas que tienen la confianza de los oprimidos, y, sin embargo, ser muy exigentes con los titulares de una esperanza tan dura.

También nos proponíamos desde hace meses dirigir a nuestros camaradas comunistas este discurso duro y fraternal. Durante meses, se ha hecho alternativamente cada vez más duro, luego cada vez más fraternal, y así alternando sin parar. Tal vez aparecerá como suspendido entre dos solicitudes contradictorias. Como las fuerzas que nos retienen antes de darles una confianza más total no son timideces, sino fidelidades

inquebrantables a una imagen abierta del hombre, sólo a ellos corresponde serenarlas resolviendo nuestras inquietudes día a día, cómo únicamente es posible hacerlo. Nuestra diferencia con muchos otros es, sin duda, que nosotros deseamos de todo corazón que sean vanas inquietudes.

POSTFACIO A ANARQUIA Y PERSONALISMO

¿Qué queda hoy de lo dicho? Releo estas páginas diez años después de haberlas escrito. A fuerza de decepción y disgustos, hemos aprendido a desconfiar del romanticismo revolucionario. La reacción de los anarquistas contra el marxismo naciente no se dio sin esa especie de cólera infantil que llevaba a los artesanos de 1830 a romper las primeras máquinas, y que retiene hoy a tantas nostalgias inquietas en los límites del mundo nuevo. Incluso aquellos que no se caracterizan por su ortodoxia política han aprendido del marxismo que una revolución se hace con las necesidades de las cosas como con la generosidad de los hombres. Al través del marxismo y por él, la revolución ha llegado a ser razonable, fría, política. Es el sentido de la historia y de la vida. Entrado en su llanura y en sus esclusas, el río no se remonta ya al torrente. Y para que sirva a los campos y a las ciudades, es preciso que el río acepte ser administrado, encauzado, domesticado. Pero la fuerza del río vive aún de la pendiente del torrente y la riqueza que nutre a las ciudades y a los campos le es también arrancada a la fuerza del torrente; puede atribuirse una gran parte –en la corriente de

pensamiento y de acción una especie de impulso juvenil sociológico, o, si se quiere, de turbulencia infantil. Pero no nos librariamos de ella tan fácilmente. Si la revolución lanzaba sobre el idealismo de sus comienzos una mirada desilusionada de hombre viejo, ello es madurez de la revolución. Dejemos los infantilismos. A través de los infantilismos hemos descubierto más de una vez la gravedad consternadora de una voz que nos decía que el respeto al hombre, la moral revolucionaria, la selección de los medios, son –en este movimiento obrero francés– profundas exigencias populares, y no, como algunos se complacen en entender, un prurito de la conciencia pequeñoburguesa.

Yo diría de buena gana que en estos tres estudios hemos sido llevados a esbozar una *sociología de las profundidades*. En la medida en que hemos profundizado la tradición cristiana –y no cualquier liberalismo religioso– hemos encontrado en el cristianismo frescas fuentes de inteligencia histórica. En la medida en que reunimos la espontaneidad primitiva del movimiento obrero, ponemos al desnudo una sabiduría popular más plenamente humana que todos nuestros esfuerzos por humanizar la revolución. Este movimiento hacia las fuentes no es una marcha abstracta y propiamente herética, pues es al cristianismo *en la iglesia y al pueblo en su acción organizada y progresiva* a quienes vamos a encontrar, y no a cualquier iglesia dividida o cualquier pueblo ideal, esos sueños sin forma en que se refugian los vencidos por la vida. Pero aquí y allí somos llamados a las más simples leyes del tiempo y de la vida. Si los montajes son necesarios para el ejercicio de nuestra libertad soberana, tienden por sí mismos a transformar las relaciones humanas en relaciones instrumentales, a aplastar al hombre

bajo los mecanismos de emancipación del hombre. Lo que hemos ganado sobre el idealismo y sobre el individualismo de un siglo ya muerto es el conocimiento del carácter colectivo de toda obra de salvación, y del carácter constrictivo de sus condiciones materiales.

No hay libertad más que en un orden de cosas y entre hombres. Pero por riguroso que sea el itinerario que nos es fijado en ciertas épocas de crisis, por estrecha que sea la iniciativa que nos permite el codo a codo de la salvación pública, esta dura guerra no es una guerra de hombres más que si la libertad guía nuestros pasos. Tal es el mensaje profundo del pensamiento anarquista sin infantilismos y sin utopías. Resumámoslo, para acabar, con uno de sus textos más incisivos:

«La verdadera fecundidad consiste en conceder a ciertos individuos la perfección de la especie... Vosotros creéis que vuestras instituciones de Estado son bastante poderosas como para cambiar a un débil mortal, a un funcionario, en santo, y hacer posible lo imposible. Pero tenéis tan poca confianza en vuestra organización del Estado, que teméis la opinión aislada de un particular... La instrucción [sobre la censura] pide una confianza ilimitada para la clase de los funcionarios, pero parte de una desconfianza ilimitada con respecto a la clase de los no-funcionarios. ¿Por qué no habríamos de practicar la ley del talión? ¿Por qué no sería la clase de los funcionarios precisamente la sospechosa? Lo mismo se diga del carácter. Y en primer lugar el hombre imparcial debe conceder más estima al carácter de la crítica pública que a la de una crítica secreta... Porque hay una vaga conciencia de todo ello es por lo que el Estado burocrático

se esfuerza por colocar la esfera de la anarquía bastante alejada como para que desaparezca de las miradas; se figura entonces que ha desaparecido».

Este texto no lo busquéis ni en Proudhon, pese al ataque anhelante y punzante de la frase, ni en Bakunin, ni en Kropotkin, ni en ninguno de aquellos que hemos citado. Es de Marx hablando de la censura alemana. Es una prueba de que la verdad implícita del anarquismo, como escribía Proudhon por gentileza, no pertenece a nadie, y cada cual puede sacar provecho de ella.



EMMANUEL MOUNIER

PADRE DEL PERSONALISMO

Una de las figuras más destacadas en el pensamiento cristiano, es el filósofo francés Emmanuel Mounier, máximo expositor del personalismo.

Emmanuel Mounier nació en Grenoble, Francia, el 1 de abril de 1905. Durante su juventud militó en la Acción Católica y en las Conferencias de San Vicente de Paúl.

Soy como una fuerza sosegada, dispuesta no para conquistar, sino para persuadir, no para atacar, sino para dar testimonio.

Durante tres años estudió filosofía con Jacques Chevalier, su gran maestro de toda la vida. En octubre de 1927, se instaló en París para continuar sus estudios; se puso en contacto con un grupo de jóvenes cristianos y buscó la colaboración de Jacques Maritain.

En 1930, colaboró en *Le Rossau d'Or*, una publicación dirigida por Maritain. Ese mismo año, hizo un trabajo en equipo con Georges Izard y Marcel Péguy; escribieron una obra titulada *El Pensamiento de Charles Péguy*. Él fue un admirador de Péguy por su autenticidad y «por la armonía imperturbable de una misma vida, entre el hombre que piensa y el hombre que actúa».

Para esa obra Mounier escribió el capítulo dedicado a «La visión del mundo y de los hombres»; Marcel Péguy el correspondiente al «Pensamiento político y social, y Georges Izard «El pensamiento religioso».

Después de la obra sobre Péguy, Mounier decidió seguir trabajando en equipo.

Mounier colaboró, en 1932, con el movimiento de maestras cristianas «Les Davidées», especialmente en su revista. Esa organización era dirigida por Jean Guitton y Mlle. Silve. En ese tiempo Mounier escribió: «Cuantas veces me he sentido dolorosamente dividido entre estas dos perspectivas: ser un hombre retraído, cuya obra no trascienda el papel donde se imprima, o actuar y ser aprisionado en cuadros o partidos donde es preciso mentir, y sacrificarse a la agitación y a la elocuencia, que es un recogimiento precioso. He aquí en el primer plano donde se me ofrece la acción sin dañarme».

En la residencia de Jacques Maritain formó un grupo de jóvenes cristianos que decidieron dedicarse a la publicación de una revista. En ese grupo estaban Georges Izard y André Deléage. La revista debió llamarse inicialmente *Univers*, pero, a sugerencia de Mounier, se tituló *Esprit* (Espíritu).

La revista *Esprit*

En una jornada de trabajo que se realizó del 16 al 23 de agosto de 1932, se planificó el formato y la línea de contenido de la revista, además decidieron lanzar un movimiento que se llamaría: «Tercera fuerza». El director de la revista *Esprit* era Mounier; ese sería el órgano oficial de la tendencia del personalismo, el jefe de redacción era Georges Izard.

«Tercera fuerza» era dirigida por Izard. Ambos grupos (la revista y el movimiento) tenían distintas formas de actuar, aunque era un trabajo de equipo.

Esprit se concibió como una revista que serviría a la investigación, como un laboratorio en busca de nuevas soluciones a los problemas de actualidad; mientras que «Tercera fuerza» era un movimiento para los asuntos políticos y sociales, con su propia estrategia y táctica, entre ambos debía existir una coherencia en el pensamiento y la acción.

Esprit se presentó desde el principio como una revista radical en sus planteamientos. No era una revista exclusivamente

cristiana, estaba abierta a diversas tendencias en la búsqueda y la confrontación.

Esprit buscaba firmas jóvenes, caras nuevas dispuestas a impulsar la acción, que estuvieran en disposición de un entendimiento, partiendo del concepto de la sociedad, con la base fundamental de la persona humana. El primer número de la revista salió en octubre de 1932; el tema de esa edición era «La revolución será moral, o no será».

En marzo de 1933, en ocasión de la aparición del número seis de la revista mensual, su contenido fue tajante: «Ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido». Esa posición levantó muchas ronchas, aún entre sectores cristianos que propugnaban una posición moderada; sin embargo, *Esprit* comenzaba a calar en sectores comprometidos, con grupos de jóvenes inconformes con la situación imperante.

Pero la posición de «Tercera fuerza» fue más lejos; consideraba que la revolución estaba a la vuelta de la esquina, que debía hacerse primero la revolución colectiva en unidad con los leninistas y, luego, la revolución personalista.

Mounier tenía una posición distinta; no pensaba que fuera tan fácil un proceso revolucionario.

Apoyado por Jacques Maritain, que tildó la posición de «Tercera fuerza» como una tontería, esta situación inició una confrontación interna.

En julio de 1933, se agudizaron las contradicciones entre la dirección de *Esprit* y la «Tercera fuerza». Georges Izard renunció

como jefe de redacción de la revista, quedando Mounier solo en la dirección de *Esprit*.

«Tercera fuerza» se disolvió en 1934, al unirse al «Frente común», que dirigía Bergery; formaron un nuevo movimiento político llamado «Frente social». Mounier se abstuvo de formar parte de ese nuevo movimiento.

Mounier es uno de los pensadores cristianos que trató con más profundidad el tema de la propiedad. En abril de 1934, apareció en *Esprit* un ensayo suyo titulado: «De la propiedad capitalista a la propiedad humana», que luego se convertiría en un libro. En ese mismo tiempo, apareció también «Revolución personalista y comunitaria», una obra que formó parte del ensayo anterior.

En octubre de 1936, apareció en la revista *Esprit* otro ensayo de Mounier titulado: «Manifiesto al servicio del personalismo», que sirvió de base para un nuevo libro con ese mismo título. Ahí, aparece su concepto sobre la sociedad.

Esprit continuó su posición radical. Sus denuncias contra el «desorden establecido», eran directas.

Se llegó a comentar la amenaza de que la Iglesia podía condenar la revista. Mounier buscó la colaboración de Jacques Maritain, para defenderse de las acusaciones, juntos redactaron un informe al arzobispo de París, lo que presumiblemente impidió una condena doctrinal.

Los colaboradores de *Esprit* son hijos de la Iglesia; no quieren ser semicatólicos ni neocatólicos.

Reciben íntegramente el depósito de la fe y tratan de hacerse con ella de una manera cada vez más viva y rigurosa... Dentro de este espíritu de sumisión filial llevan a cabo una gran aventura.

No conciben en absoluto que, en ella, pueda ponerse en duda su fidelidad a la Iglesia; muy al contrario, la inspiración y la consagración solo la esperan de esta felicidad.

Sin embargo, la situación económica, el aislamiento de algunos sectores y los problemas internos provocaron la interrupción de la publicación de *Esprit* en 1938.

El personalismo

Suspendida la revista *Esprit*, Emmanuel Mounier se dedicó a escribir por su cuenta, partiendo de varios ensayos publicados en su revista, sin descuidar escribir artículos para otras publicaciones. En 1937, escribió un interesante artículo titulado «Anarquía y personalismo».

Lo que es de una forma u otra, propiedad, debe ser utilizado también en función de los valores personales.

Porque la sociedad, con todo lo que posee y administra, está al servicio de la persona. No existe pues, según nuestra opinión, ni propiedad individual, ni propiedad colectiva en sentido absoluto. Toda propiedad es al mismo tiempo, aunque en proporciones diferentes, personal y social.

Mounier se distinguió exponiendo el personalismo. En muchas

ocasiones se les pidió que definiera el concepto y su alcance; sobre esto escribió:

El personalismo es una filosofía, no es solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. Si bien no huye de la sistematización. Pues conviene que haya orden en los pensamientos; conceptos, lógica, esquemas de unificación, no son solo útiles para fijar y comunicar un pensamiento que sin ello se disolvería en instituciones opacas y solitarias.

El personalismo parte de la persona. Hay diversas formas de expresar los criterios que se pueden tener sobre la persona humana.

En este sentido Mounier hizo una designación, que no es una descripción completa: «La persona es un ser espiritual constituido como tal por una especie de la subsistencia y de su independencia en su ser; conserva esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores adoptados libremente, asimilados y servidos a través de un comprometerse responsable y de una constante conversión».

En Mounier estaba siempre el compromiso con las cualidades fundamentales de la persona humana. El papel del Estado también fue elaborado por el personalismo, y Mounier explicó cuál consideraba que era su función:

El Estado es una comunidad espiritual, o persona colectiva en el estricto sentido de la palabra. No está sobre la patria, ni sobre la nación, ni –a mayor abundamiento– sobre las personas.

Es un instrumento al servicio de las sociedades, y a través de

ella, con ellas si fuera preciso, al servicio de las personas. Instrumento artificial y subordinado, pero necesario.

Mounier se debatía frente al «desorden establecido», como calificaba la situación imperante, frente al peligro del social-nacionalismo de Hitler que amenazaba a toda Europa, y frente a un ambiente donde el comunismo tenía fuerza social, sindical y política.

El tema de los trabajadores era necesario afrontarlo. ¿Cuál era el criterio del personalismo frente a la clase trabajadora?

¿Debe el personalismo plantearse el problema global de la conquista de la clase obrera?

No: no se propone ni una acción de clase, ni una acción de masa. Pero debe conectar en el movimiento obrero...; y tiene la misión concreta de realizar con éxito la unión de los valores espirituales desprestigiados a sus ojos por el uso que ha hecho de ellos el mundo del dinero, y las auténticas riquezas, también espirituales, que en el alma popular se han consagrado más auténticos que en ningún otro lugar.

El hombre que resaltaba la primacía de la persona sobre todas las cosas de la Tierra encontró en el destino una dura prueba dentro de su propia familia. Su hijita, Françoise, a los pocos meses de nacida tenía una enfermedad incurable, fue atacada de un choque le ocasionó una antivariólica, que le produjo encefalitis, y tuvo que vivir como un vegetal. Mounier se refirió a ella como una niña que tenía «un poco de vida, accidentada».

Su vida interna se hizo turbulenta al tener que soportar esta

situación y, al mismo tiempo, predicar el valor y la supremacía de la persona.

En 1938, escribió un artículo titulado: «Breve tratado sobre la mística de izquierda».

Francia ocupada

En 1939, ante la situación política que vivía Europa, con el avance de la fuerza militar de Hitler, Mounier tuvo que entrar a la vida militar integrándose a «los Cazadores Alpinos». En esos momentos en que su patria estaba en peligro, debía demostrar en la acción su pensamiento. Sobre esta situación escribió: «Pacifistas y belicistas» y «Los cristianos ante el problema de la paz».

En la primavera de 1940, Hitler invadió Francia, la ocupó militarmente y se firmó un armisticio con los alemanes, que dividió a Francia en dos zonas: una ocupada y otra libre. El gobierno de Petain, instalado en Vichy, colaboró con los alemanes, mientras que el general Charles de Gaulle, desde Londres, pedía continuar la guerra y organiza la «Francia combatiente», además toma posesión de algunas colonias francesas.

Ante esta situación, Mounier se encuentra acorralado. Maritain se había ido al extranjero, Francia estaba ocupada. En 1940, Mounier es tomado prisionero por los nazis. Cuando es

liberado, como respuesta, en el mes de julio reanuda la publicación de *Esprit*, para demostrar el sentido de la guerra, no solo en su brutalidad, sino con todos sus horrores; además para demostrar que el pacifismo debía ser superado con la resistencia activa.

Esprit retornó con el mismo contenido radical, ahora frente a los invasores de su país. Esta situación duró hasta el 25 de agosto de 1941, cuando es prohibida la publicación de la revista. En septiembre de 1941, Mounier va a la clandestinidad, sin embargo, él consideraba que desaparecer era un retroceso; era necesario combatir con la cara descubierta, era importante el objetivo de resistir con todas las fuerzas contra los invasores y el totalitarismo.

El 15 de enero de 1942, Mounier es hecho prisionero nuevamente por las fuerzas de ocupación. Esta vez es acusado de ser uno de los jefes del movimiento «Combate». El 21 de enero, es encarcelado en Clermont-Ferrand, donde es interrogado sobre su participación con los grupos de resistencia, luego es confinado en una prisión residencial.

El 29 de abril, es arrestado nuevamente, lo conducen a Vals. El 18 de junio, se declara en huelga de hambre y dura 12 días sin comer nada. En julio, es trasladado a la prisión de Saint Paul de Lyon; estando prisionero escribió: «Tratado del carácter», que fue publicado luego. Este ensayo estudia la esencia de la persona a través de la ciencia del hombre.

Del 19 al 26 de octubre de 1942, fue procesado el movimiento «Combate». Mounier sale libertado, después de estar seis

meses en prisión. Ante la persecución, se fue nuevamente a la clandestinidad; con un nombre falso sale con su familia a Dieulefit, en la Drôme, ahí pudo estar tranquilo durante algún tiempo, dedicándose a escribir: *Piezas escogidas de Montelambert*, *Libertad bajo condición*, *El afrontamiento cristiano*.

Cuando se produjo la liberación de Francia, Mounier vuelve a París. En diciembre de 1945, reaparece *Esprit*: «Ser comprometido, solidario, entre estos hombres, con esta historia».

En 1946 aparece su artículo «Debate en alta voz con el comunismo». El tiempo de postguerra fue muy complicado. Debía esclarecerse la situación presente, pero también el pasado: «El fin no justifica los medios; un fin espiritual no puede necesitar ontológicamente, ni legitimar moralmente medios que sean esencialmente antiespirituales».

En 1947, Mounier publica *Introducción al existencialismo* y *¿Qué es el personalismo?*

Mounier consideraba que debía hacerse unidad de acción con diferentes grupos ideológicos, que los cristianos no debían estar aislados, ni trabajar solitariamente:

Los revolucionarios están al pie de la obra. Cuando ellos están al pie de la obra, hay que trabajar con ellos. No podemos permitirnos el lujo de hacer un trabajo a cincuenta o cien años de retraso.

Las últimas obras de Mounier

En 1948, Mounier escribió *Despertar del África negra* y, en 1949, *El pequeño miedo del siglo XX*, además, *El personalismo*, que es la esencia de su obra filosófica, donde expone sus criterios básicos.

En septiembre de 1949, Mounier sufre una crisis cardíaca, atribuida a la fatiga del exceso de trabajo. Superó esa etapa y siguió trabajando, dirigiendo la revista *Esprit* y escribiendo libros. Emmanuel Mounier murió de una crisis cardíaca el 22 de marzo de 1950.

De los datos que anotó en su diario se hizo un ensayo sobre «La cristiandad difunta», además dejó inéditos dos ensayos titulados: «La esperanza de los desesperados» y «Las certidumbres difíciles».

Mounier representa dentro del cristianismo social el promotor del personalismo y de la sociedad comunitaria. Su voz fue como una levadura que fermenta para formar hombres cristianos, capaces de reconstruir la sociedad, y que clama por la necesidad de un hombre nuevo y fuerte por la virtud de la fortaleza.

28 de diciembre de 2020
José Gómez Cerdá