

CORRIENTES DEL SOCIALISMO FRANCÉS Y SUS REPERCUSIONES EN EMMANUEL MOUNIER Y JEAN LACROIX

Vicente Martínez Sierra

Una vez presentados los referentes del socialismo francés y los personajes fundamentales de éste, el presente artículo analiza las figuras señeras de Emmanuel Mounier y Jean Lacroix, así como sus aportaciones a la corriente socialista.

Los referentes del socialismo francés

La historia del socialismo es la historia de las luchas igualitarias, tan antiguas como la sociedad misma, y está constituida por una serie de sistemas intelectuales elaborados por hombres que reflexionaron sobre las injusticias del orden social y se decidieron a enmendarlas. El socialismo nace en el fragor revolucionario de los años 1789-1799, implícito en el afán de libertad, igualdad y fraternidad que la revolución proclama. A lo largo de todo el siglo XIX los socialistas mantienen fija la mirada en esta década e interpretan las revoluciones vividas, la de 1830, la de 1848, la Comuna de 1871 y la revolución rusa de 1917, dentro de los módulos de la revolución francesa.

El socialismo es, así, por un lado, producto directo de la Revolución Francesa y, por tanto, heredero directo del racionalismo y del espíritu democrático de la ilustración; es, por otro lado, reacción frente a esta misma revolución que, tres décadas más tarde, parece fracasada o abortada, pero tanto o más necesaria en las condiciones que ha creado la primera fase de la industrialización capitalista. El socialismo constituye así en sus orígenes la reacción revolucionaria a las consecuencias sociales de la llamada «revolución industrial».

En su origen es un fenómeno anglo-francés que surgió tanto de las contradicciones sociales que sufrían las masas de trabajadores bajo la organización capitalista, como del deseo de los asalariados de no someterse a las situaciones en las que el «capital» monopolizaba el excedente económico creado por

el trabajo. El socialismo alentaba y entrañaba una utopía ilustrada de una sociedad más justa, solidaria y racional. Pero en él laten también semillas judeocristianas: la pasión profética por la justicia, la igualdad y la fraternidad entre los hombres

G. D. H. Cole, en su obra ya clásica, apunta a seis grandes influencias teóricas que, sin pretensión de exhaustividad, convergen en el socialismo: Babeuf prolongado en el tiempo a través de la línea conspirativa representada por Blanqui o Barbés, la corriente utópica de autores como Fourier, Owen y Cabet, la visión planificadora confiada en el industrialismo y defendida por Saint Simon, el socialismo estadista de Blanc y Lasalle, la incidencia de Proudhon y la especial presencia del marxismo¹. Por su parte, Domenach concibe el socialismo:

como la voluntad de satisfacer las necesidades de la humanidad, y para ello, de organizar racionalmente la producción... y la aspiración a una sociedad justa, armoniosa, en la que la amistad sustituiría la guerra y en la que la educación ocuparía el sitio de la tiranía².

El socialismo es una revolución en la medida en que trastoca un orden de prioridades al cual estamos acostumbrados en Occidente. Este cambio profundo se extiende a todos los campos de la existencia social del hombre, es decir, afecta a la mentalidad, a la política, al derecho y a la cultura o a la economía. En el plano político, el socialismo es la prioridad dada al pueblo con respecto al Estado. El pueblo no ha de entenderse como una masa amorfa de individuos, sino como el conjunto organizado de ciudadanos capaces de elegir su destino.

Para Marx, el Estado burgués no sólo no suprime las desigualdades, sino que incluso existe porque las presupone, pero las niega a nivel ideológico. Willard recoge sucintamente cómo interpreta el socialismo la miseria y la injusticia que afectan fundamentalmente a los trabajadores y cuáles son sus verdaderas causas.

El socialismo asume los orígenes de la miseria de los hombres, de modo particular de los trabajadores. Es un compromiso con los sufrimientos, mejor aún, un rechazo frente a los que lo consideran como una situación natural. Es necesario conocer las condiciones reales de la vida de la humanidad para tomar conciencia de que las desgracias son inmerecidas y que constituyen una verdadera injusticia (...). Lo decisivo es tomar conciencia de la miseria, o como hoy se dice, «concienciarse» de ese hecho. Es urgente una eliminación de la miseria en tanto que injusticia insoportable. Esta es la actitud propia del socialismo. Trabajadores, intelectuales o burgueses, los socialistas no se limitan sólo a ver o denunciar sino que además se declaran solidarios con ella. (...) La fraterni-

¹ Cf. G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista*, México, FCE, 1958, vol I, p. 13.

² J. M. DOMENACH, «La théorie et les hommes» en *Esprit* 238 (Mai 1956) 839.

dad es la motivación radical y básica de un socialista. (...) El socialismo considera que la miseria y las injusticias, no son necesidades vinculadas a la fatalidad, sino que están vinculadas a una determinada estructura productiva. Ser socialista, es reconocer las dimensiones sociales de la pobreza y situar las causas de la alienación del hombre en el conjunto del sistema social y no en circunstancias individuales³.

Para erradicar la injusticia que afecta a gran parte de la humanidad no basta la denuncia ni el mero reformismo social. El socialismo es una rebelión contra la injusticia y la violencia que implica la miseria. Es una rebelión contra el orden de la realidad, que Mounier ha bautizado con el nombre de «desorden establecido», el anhelo de un mundo más justo en el que cada hombre podría vivir de modo digno, libre y responsable. Para levantarlo, deposita toda su confianza en el hombre, ya que está convencido de que semejante empresa está a su alcance. Esta rebelión no es resultado del despecho, de la amargura o de la frustración. Toda rebelión implica un urgente rechazo. La rebelión socialista contra las injusticias es una fe en la justicia posible.

La aspiración a la justicia es una constante en los pensadores socialistas, de Saint-Simon a Blanqui, de Buchez a Bakunin. Constituye el núcleo del pensamiento de Proudhon, que publicó en 1858 un estudio en cuyo título figura dicho término. Su famoso apotegma «la propiedad es el robo» sólo puede tener sentido a la luz de la justicia. El acaparamiento para uno solo de lo que pertenece a todos constituye la injusticia más radical. El socialismo cree en la justicia porque cree en el hombre. Puede decirse que cuando en 1789 los revolucionarios apelaban a la fraternidad, perseguían un nuevo ideal humanitario. Hoy la solidaridad sustituye y aporta un nuevo contenido a la fraternidad. El hombre no está hecho para hacer frente individualmente a las crisis colectivas que cuestionan la convivencia, sino que la humanidad tiene que avanzar unida ante los desafíos del hambre, de la guerra y el paro. La solidaridad no se agota, sin embargo, con la mera vinculación de los individuos que persiguen objetivos comunes, sino que exige conciencia de responsabilidad. Cada persona es responsable de las demás por pertenecer a una comunidad universal. La solidaridad es universal puesto que atañe a todos los hombres y es exigible a cada uno de ellos en función de sus posibilidades y necesidades. La solidaridad es una exigencia social, no una simple doctrina normativa sobre lo bueno y lo malo; es una forma de relación entre los seres humanos y un medio imprescindible en la lucha por la libertad y la igualdad.

En esta línea, el humanismo socialista proclama y reconoce que el hombre y todo hombre es fin de toda acción económica y política porque sólo él es sujeto de la historia. Este humanismo persigue la liberación de los hombres,

³ Cl. WILLARD, *Socialisme et communisme Français*, París, Armand Colin, 1978, p. 35.

ya sea combatiendo las opresiones totalitarias, fascistas, comunistas, ya luchando a favor de la descolonización de los pueblos.

El hombre nuevo, que preconizan todos los socialismos, vivirá con una perspectiva moral nueva, la «moral socialista», basada en el altruismo y en el sentido de la colectividad, una moral que es racional y también razonable, que puede existir gracias a las nuevas condiciones económicas y sociales. Posible, en definitiva gracias a que el hombre, desde la óptica racional del socialismo, es un verdadero ente de progreso⁴.

Socialismo anarquizante de Proudhon

En Proudhon confluyen el socialismo y el anarquismo nacientes. Tanto Mounier como Lacroix se declaran sus admiradores por el anti-autoritarismo y anti-capitalismo transido de denuncias éticas, por su pasión por la libertad y la justicia y por la fecundidad de la concepción federativa del Estado:

Proudhon aparece como verdadero microcosmos del pueblo francés. Su nacimiento y su propia vida compendian la historia del mismo, con grandes repercusiones históricas: el descubrimiento del proletariado, la comprensión de su papel histórico y la necesidad de su emancipación, la emergencia de la sociedad industrial en dimensiones planetarias... Ciencia y libertad, socialismo científico y socialismo liberal, liberal en tanto que científico y pluralista en tanto que liberal; en ello radica la originalidad del pensamiento de Proudhon con relación a los socialistas utópicos de su época y a las consecuencias dogmáticas del pensamiento científico... La libertad es anarquía porque no puede aceptar la imposición de ningún tipo de voluntad; solamente, el imperio de la Ley. Frente a la veleidat del soberano y el propietario, se impone la Ley como el elemento más poderoso que realiza la Historia⁵.

La obra de Proudhon es una apuesta por la justicia y un compromiso con la libertad de los seres humanos. La justicia es el gran legado de la revolución francesa y la gran misión de todos los verdaderos intérpretes de la tradición revolucionaria será hacerla real en la vida de los hombres. La justicia y la libertad son los fundamentos del sistema social, pero es imposible que sean impuestas por autoridad humana alguna. Proudhon está decidido a consagrar su vida a la emancipación de los hombres. Su máxima «respétate» es para él la última exigencia de la ética. Combate todas las intolerancias, tanto las revolucionarias como las de los gobernantes. Opta apasionadamente por la libertad sin la que la existencia, el trabajo y la vida serían una tortura y una lenta agonía. En el pensamiento de Proudhon la libertad y la igualdad desempeñan un papel decisivo. No quiere sacrificar la libertad a la igualdad

⁴ Id, p. 36.

⁵ AA.VV.: *Encyclopaedia Universalis*, París, France Editeur, 1978, Vol. XV p. 305.

ni ésta a la libertad. Identificándose con el lema revolucionario, piensa que el equilibrio entre libertad e igualdad sólo puede ser realizado mediante la solidaridad fraternal. El hombre más libre es el más comprometido con sus semejantes.

Opciones de Proudhon

1) *El pueblo posee la verdad*: La primera de ellas es una convicción visceral: el pueblo posee la verdad. Nuestra ciencia consiste en interrogar al pueblo. Esta es toda nuestra filosofía, toda nuestra política. Sólo el pueblo puede salvar la revolución y hacer que la humanidad progrese. Un pueblo concienciado es capaz de tomar iniciativas y de organizarse.

2) *Sentido innato de la justicia*: Tanto el pueblo como Proudhon poseen un sentido innato de la justicia. La justicia es el principio fundamental, orgánico, regulador, soberano de las sociedades... Es la esencia de la Humanidad. Este es el pilar de la filosofía prouhdoniana, y aunque no se trate de una referencia cristiana, constituye para él una auténtica exigencia religiosa. Es a la vez el motor y el término de toda revolución.

3) *La libertad, fundamento de la justicia*: Otra prioridad de su pensamiento es la libertad. Ésta es siempre el fundamento de la justicia, del mismo modo que la igualdad es su criterio. En nombre de la libertad, Proudhon combate todo tipo de autoridad o Estado. La libertad no es ilimitada. Es la autonomía responsable de las personas y de sus diversas asociaciones. Se trata de una libertad en sociedad, pues el hombre es tal por la sociedad; es ella quien reconoce y asegura cada una de las libertades individuales. La libertad defendida por Proudhon está tan alejada de la «libertad general» del comunismo como de las «libertades formales», características de las democracias parlamentarias.

Proudhon y la Democracia

Proudhon no tiene mayor confianza que Saint-Simon y Fourier en la democracia parlamentaria. Democracia es una palabra ficticia que significa amor al pueblo... pero no gobierno del pueblo.

El Estado nacido de la Revolución Francesa consagra el poder único de los propietarios... La democracia representativa no es a menudo más que el acaparamiento del poder por los representantes de un pueblo engañado... Las manipulaciones electorales cambian la mayoría en minoría. Ya gritaban los libertarios hace más de un siglo: elecciones, traición. El pueblo reina pero no gobierna.

Para Proudhon, en efecto, la democracia es la idea del Estado extendida al infinito. Las democracias populares acaban o por la tiranía legalizada de las

masas, o por su control: el del comité que se erige en su representante. Los libertarios como Bakunin aprecian en Marx un culto total al Estado. Cuando en nombre de la Revolución se erige el Estado, aunque solo sea Estado provisional, se cae en la reacción y se trabaja para el despotismo, no para la libertad...⁶

Ni el Estado democrático ni la dictadura popular pueden garantizar automáticamente la liberación de los hombres, ya que no hacen sino perpetuar las presiones, opresiones y alienaciones. Proudhon fue fundamentalmente un individualista. Atacó las relaciones de propiedad existentes por considerar que frustraban el adecuado desarrollo de la personalidad que, en su opinión, era lo más importante. Vivió y pensó en una época anterior al desarrollo industrial del segundo imperio. En su obra se encuentran frecuentes contradicciones. Por ello, más que hablar de un sistema sería más apropiado hablar de una sensibilidad proudhoniana.

Además, Proudhon rechaza la propiedad capitalista entendida como derecho absoluto de usar y abusar. Opta, por el contrario, por la igualdad de salarios. La afirmación de que la propiedad es un robo no es otra cosa que el prototipo de la denuncia sobre todos los abusos de la propiedad. Desde su punto de vista, toda propiedad es ilegítima porque no puede fundamentarse ni en la utilidad pública, ni en el derecho de ocupación, ni en la ley. Sigue siendo un robo, porque monopoliza la plusvalía producida por el trabajador, y no debe olvidarse que, en su pensamiento, el capital es trabajo acumulado. Es igualmente severo con la propiedad comunista, porque ella es un totalitarismo social y porque en la propiedad comunista se pasa con suma facilidad de la propiedad de las cosas a la propiedad de las personas.

Políticamente es necesario no sólo armonizar el crecimiento solidario de los individuos y de la sociedad, sino también protegerlos contra la destructora dominación del imperialismo y del totalitarismo. El imperialismo niega la sociedad para exaltar al individuo, sometiéndola a la prepotencia del hombre o de una minoría. El totalitarismo niega a los individuos para exaltar la totalidad social, que, en realidad, queda reducida a una masa y a merced de la omnipotencia de sus dirigentes. Para evitar este doble peligro, Proudhon denuncia la utilización milenaria que el imperialismo y el totalitarismo han hecho del aparato social llamado Estado, porque éste se convierte en aparato de opresión y de absorción de los individuos y de las sociedades. Con ello no quiere otra cosa que reivindicar el pluralismo. El mundo moral y el mundo físico se basan en una pluralidad de elementos de cuyo antagonismo resulta la vida, el movimiento del Universo y la posibilidad de la libertad para el hombre y la sociedad. La búsqueda del equilibrio solidario es la condición de la existencia política. Sin oposición no hay vida, autonomía ni libertad. Sin oposición no hay supervivencia, unión ni orden.

⁶ H. de LUBAC, *Proudhon y el Cristianismo*, Madrid, Zyx, 1965, p. 25

Mutualismo y Federalismo. Soluciones proudhonianas

Proudhon ve en el «mutualismo» la solución a las contradicciones que él denuncia en la economía, acorde con su concepción de libertad y de justicia. La mutualidad se basa en el intercambio y la solidaridad. La comunidad existe porque hay producción colectiva y todos deben participar en los beneficios. La mutualidad es una especie de contrato social por el que los productores ofrecen garantías y servicios recíprocos. Este compromiso mutuo respeta a la vez la libertad, la igualdad y la justicia. La libertad, puesto que ninguna autoridad interviene desde el exterior para imponer o limitar las iniciativas individuales. La igualdad de las funciones por una equivalencia de las aptitudes, y la justicia, dado que el trabajador recibe el fruto íntegro de su trabajo según capacidades y méritos. La mutualidad es, en primer lugar, el derecho a un crédito gratuito que asegure, a la persona que así lo quiera, la posibilidad de crear una empresa libre de la explotación capitalista.

El federalismo es la prolongación y el complemento lógico de la mutualidad en el ámbito económico y político. Se trata de una federación agrícola-industrial, una gran federación de compañías reunidas. Al reemplazar el taller al gobierno, toda la sociedad debería reedificarse a partir de un contrato, base de la mutualidad. A este contrato público, Proudhon lo denomina «federación». Éste garantiza el equilibrio entre la autoridad y la libertad.

El justicialismo, fundamento de su ideología política, se basa en una concepción original de la justicia consistente en un proceso de equilibrio de las fuerzas físicas y sociales y en una realidad catalizadora de las fuerzas antagónicas del psiquismo humano. El federalismo autogestionario de Proudhon se deduce de esto. La clave de su estructura es la armonía entre la sociedad de producción u organismo económico y la sociedad de relación o cuerpo político. Su autonomía recíproca –bajo la doble forma de democracia mutualista y de democracia federalista– es condición del dinamismo y equilibrio de la sociedad pluralista.

El federalismo proudhoniano se apoya en la concepción pluralista de la sociedad. El problema político consiste en encontrar una fórmula que concilie el orden y la unidad del Todo con la necesaria autonomía de cada componente social. En una primera fase, esta preocupación no se manifiesta en Proudhon. Parece convencido de que el gobierno ya no tendría ninguna razón de ser, a poco que la Sociedad se organice en clave mutualista. Los cambios operados en su pensamiento en la década de 1840-1850 son decisivos en su evolución hacia el federalismo.

Su concepción del Estado federal no puede confundirse con el Estado centralizado porque en él, aun cuando exista el poder, éste no viene impuesto desde el exterior y no elimina ni la autonomía ni la diversidad de los indivi-

duos y de los grupos; tal poder va siendo cada vez menos opresivo en la medida en que posee menos prerrogativas y se identifica con el cuerpo social.

De la teoría mutualista y federativa de la propiedad deriva la democracia económica mutualista. Relativizada por el juego de las relaciones sociales, la propiedad es «mutualista» y «federativa». La federación de la propiedad mutualista origina la sociedad económico-mutualista de los trabajadores y ésta a su vez da lugar a la socialización federativa de industrias constituyendo uniones de consumidores que formarán el «sindicato de la producción y del consumo», encargado de la organización cooperativa de los servicios y de la gestión general de la sociedad, con independencia del Estado. En el ámbito internacional prevé la creación de una «confederación mutualista» que reagrupe en un mercado común socializado las sociedades económicas nacionales. Y este colectivo económico liberal y no estatal evitará el doble peligro del capitalismo y del colectivismo integral.

La democracia política federativa es el complemento de la democracia económica mutualista. Su cometido consiste en equilibrar lo social organizado y lo estatal descentralizado con el fin de integrar el aparato estatal en una nación compuesta de regiones autoadministradas y asociadas en una república federal, creando grupos de naciones federativas que establezcan entre sí acuerdos. La democracia política federativa se desarrolla de acuerdo con los criterios de acción: la autoadministración de los grupos de base, la federalización de los mismos, la creación de repúblicas federativas y la constitución de confederaciones. En los grupos de base se da prioridad a la región, territorio óptimo para la autoadministración. Aplicado al caso francés, Proudhon diseña la creación de doce grandes regiones provinciales autoadministradas que se puedan proteger entre sí. El gobierno federativo sólo asume un papel de institución, de creación, de instalación y un mínimo de ejecución. Tal regionalismo, unido a un economicismo, desemboca en una organización regional y socio-profesional que da lugar a la Cámara de las regiones y a la Cámara de las profesiones y a una división original de poderes: poder ejecutivo regionalizado y descentralizado, poder arbitral con competencia económica, poder consular de carácter prospectivo y poder didáctico autónomo. La confederación internacional es extensión del federalismo nacional. En 1863 Proudhon prevé la organización política y económica de una Europa confederada con gestión administrativa, consejos, justicia, presupuestos confederales y mercado común en el que exista libertad de intercambios, tasa de compensaciones y libertad de circulación y de residencia.

La concepción proudhoniana del Estado federal debe disponer de competencias limitadas, puesto que la justicia, las finanzas, la enseñanza y la defensa son competencias de las colectividades locales, reservando al gobierno central la actividad diplomática y la contabilidad administrados por

un Tribunal de Cuentas y una Oficina Estadística. Su organización federal tiende a sustituir al Estado jacobino francés y este proyecto está destinado a aplicarse en primer lugar a Europa y posteriormente al resto del mundo.

La herencia proudhoniana se perpetuó en el sindicalismo en cuanto que reivindica la autonomía obrera y el federalismo profesional. F. Pelloutier, G. Sorel, Leroy, L. Jouhaux, fundadores teóricos y prácticos del sindicalismo francés, han reconocido su vinculación a Proudhon, y el fundador de la CFDT, Eugène Dècamp, reconocía que «el joven militante que fui se alimentó de Proudhon, de Pelloutier y de Jean Lacroix»⁷. Igualmente Mounier, en *Anarquía y personalismo*, reconoce el influjo de Proudhon cuando afirma que:

*Proudhon, como Péguy, dijo todo lo que hay que decir sobre los peligros de una democratización autoritaria y de una plusvalía estatal*⁸.

El socialismo ético-profético de Charles Péguy

Bernard-Lazare ve a Péguy como un corazón que sangraba en todos los guetos del mundo.

*Su corazón parecía estar devorado por un fuego, por el fuego de su pueblo ; era el suyo un espíritu llameante... su corazón sangraba en Rumania, en Turquía, en Rusia, en Argelia, en América y en Hungría, en todas partes donde los judíos eran perseguidos; un corazón que sangraba en Oriente y Occidente*⁹.

Kant, Marx y Ernest Renan son sus primeros guías espirituales, cuya tarea será continuada, en la *École Normale*, por su profesor de filosofía, Bergson. Péguy permaneció hasta el último momento en diálogo permanente con Israel. Los judíos le abren los ojos del cuerpo y del espíritu a los sufrimientos de la humanidad.

Péguy y el pueblo

El pueblo enseña a Péguy lo que es un destino común y unas necesidades compartidas. El pueblo es la primera figura de su aventura a través de sus recuerdos y primeras impresiones infantiles. Para Péguy el pueblo es toda la comunidad de trabajadores, rica en honor y pobre en dinero, que ignora los procesos de la vida burguesa y que constituye una de las reservas fundamentales de la historia. El pueblo, dirá, se ha dejado infectar por el espíritu burgués en un mundo esencialmente burgués y capitalista que le combate y le

⁷ P. ORY, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Mondadori, 1992, p. 175.

⁸ Ib.

⁹ Ch. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, 1964, Vol. IV, p. 587

destruye. La aristocracia ha devenido en la antigua burguesía, una burguesía de dinero. Péguy es portador de la dolorosa nostalgia del pueblo, que pone tanto amor en la creación de cosas insignificantes como en la construcción de las catedrales grandiosas¹⁰. Pero a este pueblo lo ha corrompido el deseo de dinero. Ha sido degradado por las enseñanzas del estado. De este modo, la dialéctica de Péguy consiste en combatir contra el mundo moderno, esencialmente un mundo de dinero, en el que éste desplaza todo el poder del espíritu, todo el poder de la fe, «*seul maître désormais en face de Dieu*».

Nuestro autor fue un pensador comprometido con la acción y con la trascendencia, con la moral y con la política. Su pensamiento era un grito de angustia y una provocación que desenmascaraba las actitudes de los hombres, enseñando que la omisión, el dejar hacer, es peor el mandar hacer, porque carece del valor de hacer. El burgués puede llegar a pensar de buena fe que la miseria es un hecho inevitable; sin embargo, los socialistas saben que la miseria es el obstáculo definitivo para el progreso social y moral, al ser ésta la responsable de la esclavitud. Éste es el motivo básico que les lleva a liberar a todos los desheredados. La liberación económica debe producirse con anterioridad a la liberación intelectual y moral. Que los burgueses reprochen a los obreros el uso que éstos hacen de su libertad y del dinero no deja de constituir por parte de los primeros una verdadera hipocresía. Es necesario que los hombres se liberen de su miseria para que después tal vez ellos o sus descendientes alcancen la libertad espiritual necesaria para una vida armoniosa. El problema no está en saber qué harán los miserables, una vez liberados de su miseria, sino más bien erradicar esta miseria para que a la ciudad del odio y la injusticia pueda sucederla la ciudad de la armonía y del amor. La solidaridad hacia todos los hombres es, pues, para este solitario, no una mera palabra sino la tarea de toda su vida.

Péguy rechaza todo dogmatismo. Sabe que en nombre de la «unidad y autoridad» se sacrifican constantemente vidas humanas. En enero de 1900 funda los *Cahiers de la Quinzaine* como órgano del socialismo libre que debe preparar en el futuro la cultura de la humanidad. Un reducido número de hombres, en su mayoría antiguos compañeros en el *affaire Dreyfus*, se reúne en torno a él, iniciando una inmensa aventura de verdad en el seno de un mundo frívolo: la gran aventura de pensar hasta las últimas consecuencias, superando las verdades oficiales, y haciendo frente incluso a la desesperación sin rencor, inscribiendo su esfuerzo y su obra ardiente en una simple palabra: hacer posible la esperanza. Puede decirse, por ello, que el socialismo de Péguy es una forma de rehabilitar a los miserables:

¹⁰ «*Ce peuple pour qui un barreau de chaise devait être bien fait et qui fabriquait ce barreau de chaise avec le même amour que celui qui lui avait permis d'édifier les cathédrales, ces cathédrales où la statue, la sculpture qu'on ne voit point sont aussi parfaites que celles de la façade*». J. BASTAIRE, *Péguy L'insurgé*, Paris, Payot, 1975, p. 110.

Nosotros los socialistas sabemos que la miseria económica es el mayor obstáculo para el progreso mental y moral porque ella supone la servidumbre... Para nosotros los socialistas el primer deber es liberar de la esclavitud económica, de la miseria. Ella es una servidumbre sin excepción... El primer deber social consiste en arrancar a los miserables de su miseria. La miseria basta para condenar a una sociedad. Basta que un solo hombre sea dejado en la miseria, para que el compromiso social sea nulo; mientras haya un solo hombre excluido, mientras haya un hombre al que se le cierra la puerta ante las narices, ante él se cierne una ciudad de injusticia y de odio... Los socialistas somos profundamente revolucionarios por cuanto que debemos de llevar a cabo aquella revolución que consistirá en salvar de la miseria a todos los miserables sin excepción. Deberemos salvar de la miseria moral y mental, lo que no implica ser belicosos. El salvar de la miseria económica no hay que confundirlo con el militarismo y con el autoritarismo¹¹.

El socialismo de Péguy no podía admitir que la sociedad armoniosa se cerrara sobre la desdicha de un solo hombre. La miseria de los países subdesarrollados confirma las denuncias que nuestro autor describió en 1902. La misión de occidente consiste en hacer que desaparezca la miseria y el hambre:

Creo que para nosotros los socialistas nuestro inequívoco deber será aquel de vivir con honestidad de acuerdo con las exigencias de nuestro ideal. Nosotros somos solidarios con los desheredados para la eternidad, no podemos tolerar que ningún hombre sea tratado de modo inhumano; no podemos tolerar que ningún hombre permanezca al margen de la ciudad; no podemos tolerar ninguna exclusión ni en el cielo ni en la tierra; no podemos condenar a ningún hombre a muerte en vida¹².

Péguy y la verdad

La pasión de la verdad y la pasión de la justicia se unen en él en una misma fidelidad que vibra a lo largo de toda su obra... Decir la verdad, toda la verdad, nada más que la verdad, decir tontamente la verdad, enojosamente la verdad enojosa, tristemente la verdad triste. No buscar la paz de la conciencia en la abstención del silencio... Quien no grita la verdad cuando sabe la verdad se hace cómplice de los mentirosos y de los falsarios... La verdad que a veces es ingrata, siempre es descortés; la sinceridad no hace carrera. Aceptémosla y combatámosla sin mentir... El culto de la verdad es el más escrupuloso de los cultos. La verdad es preciosa en sí porque es divina... Son las pequeñas mentiras y las pequeñas injusticias, lentamente infiltradas, las que pudren un país y hacen necesaria una revolución¹³.

¹¹ A. LUCIANI, *Cristianesimo e socialismo*, Génova, Marietti, 1990, t. I, p. 148.

¹² Id., p.150.

¹³ E. MOUNIER, *El pensamiento de Charles Péguy*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 41-42.

La utopía de la ciudad armoniosa

El pensamiento del autor se plasmó en «La ciudad socialista», publicada en la *Revue Socialiste* de 1897 y en la «Ciudad Armoniosa». Ambas se funden en la ciudad soñada por Péguy. Toda utopía al expresar el mundo soñado denuncia y cuestiona el vivido, es como un espejo en el que, a través de los deseos, se muestran las realidades de los hombres. Por ello, a través de esta «Ciudad Armoniosa», Charles Péguy está denunciando una sociedad que vive bajo el signo de la división entre las clases sociales, entre los estamentos llamados representativos de la nación y sus representados –una gerontocracia, en término de Péguy, gobierna Francia en aquellos años, viviendo al margen de las inquietudes de la nueva sociedad francesa–, entre el mundo intelectual y el del trabajo manual, de la filosofía y la ciencia, de la religión, entre el hombre de pensamiento y el hombre de acción. No puede parecernos extraño, pues, que si las utopías son la expresión de un deseo vivamente anhelado, y sólo se desea aquello de lo que se carece, en una sociedad hipócritamente dividida se suscitase por contraposición la imagen de una ciudad que Péguy describe como la más armoniosa de las ciudades que podemos desear, una sociedad que vive bajo el signo de la amistad, que es el espíritu interior que recorre e inspira toda la obra de Péguy.

Frente a una época de expansión colonialista del estado francés, Péguy nos describe en esta utopía la imagen de una ciudad universal en la que todos gozan de los mismos derechos; desde el comienzo de su obra proclama este carácter abierto y sin fronteras de una patria en la que habitan:

*Todos los hombres de todas las familias, todos los hombres de todas las tierras, de las tierras que nos son lejanas y de las tierras que nos son próximas; todos los hombres de todas las profesiones, de las profesiones manuales y de las profesiones intelectuales; todos los hombres de todas las aldeas, de todas las villas, de todos los pueblos, de todas las ciudades; todos los hombres de todos los países, de todas las razas, todos los hombres de todas las lenguas...; todos los hombres de todos los sentimientos, de todas las religiones, de todas las filosofías*¹⁴.

Tan universal es esta ciudad que nada ni nadie se siente allí extraño o extranjero; la propia Naturaleza adquiere en esa ciudad carta de ciudadanía, pues es concebida como compañera inseparable y copárticipe en el afán de construir la nueva ciudad. En esta ciudad universal que nos describe Charles Péguy sus habitantes no son espíritus puros, «almas superiores», que han dejado atrás en otro mundo las más profundas creaciones humanas, sino que, por el contrario, subsisten todas las singularidades que constituyen el ser de aquellos hombres, que se hallan representadas en aquella ciudad. Su apego a la singularidad, ese afán de salvarlo todo, tanto a las personas como a las cosas, de entender lo social como el conjunto de todas y cada una de las cosas

¹⁴ Ch. PEGUY, *Premier dialogue de la Cité harmonieuse*, Paris, Gallimard, 1954, p. 42.

individuales y no como un mundo abstracto, lleva consigo que esta imagen de la ciudad armoniosa que nos presenta Péguy, se encuentre más cerca de la descripción del paraíso que ha hecho el catolicismo latino que de muchas de las modernas utopías sociales.

Esta ciudad, que es universal no a costa de suprimir las particularidades, tiene una estructura de tipo socialista. En ella se hallan socializados el subsuelo, las minas, la tierra necesaria para obras sociales, el utillaje industrial y comercial, los medios de comunicación social, etc. También queda socializado el trabajo, aquel que es llevado a cabo por el conjunto de los ciudadanos en favor de la ciudad. La palabra socialización no tiene en Charles Péguy connotación alguna con la de estatalización, sino que, por el contrario, indica la participación y beneficio de los bienes de todos y cada uno de los ciudadanos. En una ciudad como ésta, en la que se realiza la utopía de la sociedad socialista, están desterrados los modos de gobierno que son propios de las sociedades basadas en un régimen capitalista. De este modo sus habitantes no saben lo que es el poder del patrono ni del gobierno. El orden auténtico que reina en el mundo del trabajo hace innecesarios tales poderes, pues en ese lugar, como describe Péguy:

*los obreros de la ciudad armoniosa no son mandados por los patronos ni por los gobernantes, sino por obreros que cumplen el oficio de mandar. De este modo el trabajo se hace bien y con facilidad para asegurar la vida de la ciudad armoniosa*¹⁵.

Tampoco en ella se conocen diferencias ni menciones honoríficas en lo concerniente al trabajo. El conseguir una sociedad igualitaria lleva consigo que los ciudadanos no se sientan discriminados ni por razones económicas ni culturales. Con plena libertad tanto interior como exterior, ausentes de las presiones que produce la emulación y que son extrañas a la vida de la ciudad armoniosa, todos los hombres de las artes y las ciencias se hallan plenamente entregados a su vocación, convirtiendo la filosofía, la ciencia y el arte en algo vivo. Son maestros de sus conciudadanos, no imponiendo su saber o las formas propias de su inspiración, sino ofreciendo a todos sus conocimientos.

En todo caso, la ciudad armoniosa que diseña Péguy no es un mundo sobrenatural, sino la utopía de una ciudad humana de la que no están ausentes ni las preocupaciones ni las necesidades de los hombres y precisamente porque Péguy vive su utopía desde la realidad temporal, no por ello deja de proyectarse al futuro, ya que vivir el presente no es estar anclado en el tiempo, sino estar abierto a una constante renovación, dado que la esperanza no es un sueño ni nos aleja de la realidad para instalarnos en un mundo ilusorio, sino que nos induce a romper con la falsedad, la rutina y la costumbre. A través del mensaje utópico del poeta aprendemos como esencial de su lec-

¹⁵ Id., p. 43.

ción que no es la esperanza la que debe supeditarse a la utopía, pues no se trata de mantener un modelo perfecto de sociedad ideal, sino que es la esperanza la que desde el interior de cada día, de cada situación, nos impulsa a ir creando una nueva sociedad. El afán de vivir con intensidad el presente asumiendo la dimensión terrenal, proyectados por la esperanza al futuro, es uno de los mensajes de la utopía de Péguy.

La sociedad ha de ser edificada sobre este modelo. La armonía en la ciudad no debe ser confundida con la uniformidad ni con la monotonía. Éstas son producto del intelectualismo que rechaza Péguy, porque piensa a partir de pensamientos ya preestablecidos. El pensamiento posee una infinita riqueza y variedad. La armonía proviene de la unión en la diversidad, de la libre discusión y existe entre los individuos cuando éstos son plenamente ellos mismos. Comentando a Péguy, afirma Mounier:

Que cada uno sea propiamente lo que es... y lo más profundamente que pueda. Entonces se puede conversar. No se trata de envararse en una actitud por fidelidad inerte a las palabras que un día se pronunciaron, al personaje que un día se interpretó, sino de llegar a ser lo que se es según la bella forma de Marcel¹⁶.

La sociedad burguesa es, al contrario, terriblemente monótona. Nadie en ella se atreve a ser uno mismo, pues está conformada por toda una serie de convencionalismos, una amabilidad exterior en la que la educación rígida forma a todos según un mismo modelo. A fuerza de querer ser «bien pensante», se acabará por no pensar; en un afán por actuar conforme a unas reglas preestablecidas se caerá en lo convencional. La gran contradicción es que el obrero sólo piensa en aburguesarse. Antaño, cuando se preguntaba a un obrero, su respuesta era fruto de su experiencia personal. En la actualidad ya no existe el pueblo. El francés compra con su prensa el pensamiento cotidiano porque en última instancia el dinero es el centro y el eje del mundo moderno que no deja por ello de estar en contradicción con la naturaleza y con la gracia.

Mística y política

El espíritu místico es libertad trascendente que nos impulsa hacia arriba. Este es el rasgo más emotivo del carácter de Péguy: en esto se ve que ha conservado milagrosamente su alma de niño. Existe en el niño una virtud inestimable: su incapacidad para entender el mal, para adaptarse a él, su envidiable inexperiencia que le impide acostumbrarse a lo que existe. La fuente de la rebelión no se ha secado en él: su alma, que ignora todo compromiso, hace que la política sea mística por naturaleza. Así Péguy, con la ingenuidad, el candor y el frescor de la infancia, está en continua rebelión contra el mal. La personalidad de Péguy no es sino el reflejo de un alma siempre nueva que

¹⁶ E. MOUNIER, *El pensamiento de Charles Péguy*, p. 65.

nada ha conseguido marchitar, felizmente optimista a pesar de las contrariedades, sin olvidar que el mal existe en el mundo.

La política es el producto de descomposición de una mística. La transformación no se produce por una traición repentina del pensamiento a favor de preocupaciones serviles. La decadencia empieza en el seno de la mística por una torpeza que se introduce en ella desde el momento en que la vida espiritual se ha dejado ganar por el endurecimiento del pensamiento¹⁷.

Es más fácil hacer triunfar una mística que impedir que ésta degenera en política. El *affaire* Dreyfus primero fue lucha por una mística y su triunfo, luego esta mística fue utilizada por la política. Defensor de todas las místicas, Péguy ve cómo se levantan contra él todas las políticas. Proseguirá su labor descubriendo cada vez más en esta fidelidad su vocación mística, la esencia misma de su ser. Si la mística consiste en morir por una causa y la política en vivir de ella, nadie fue tan profundamente místico como Péguy.

Toda mística, acabará degradada en política si no se replantea constantemente de modo análogo a cómo se degrada la libertad en servidumbre y la creatividad en rutina. Siguiendo la impronta del pensamiento de Bergson podemos ser radicalmente revolucionarios porque nos ayuda a trascender la inercia del espíritu. Tanto el discurso de Péguy como el de Bergson nos resultan actuales por su constante renovación y autocrítica rehuyendo todo dogmatismo y proyectándose al futuro¹⁸.

No todo lo que hay en el mundo es política. Esto implica que hay algo en este mundo que no es enteramente de él, algo que o bien no puede ser científicamente expresado ni rigurosamente verificado, o siendo de este mundo, no se lleva a efecto según las pautas habituales en él. Si la política es el imperio del realismo, la mística y la profecía son de un mundo distinto.

Frente a la concepción de la política como actividad planificadora del hombre en la convivencia ciudadana, asistimos a la política entendida como toma del poder –político claro–, es decir, a la fuerza del Estado. De nuevo, la meta de lo político es esencialmente la consolidación del poder mediante la seguridad y el orden, versión nueva del más progresista «orden y progreso» del positivismo. La alternativa política, estatalizadora y verticalista, fuere de derechas o de izquierdas, suele coincidir en que roba al hombre como apéndice del Estado, no se busca ya en el juego político la verdad y la grandeza del hombre, sino el medio para imponer el poderío político estatal. Tal desviación del sentido político se acentúa y agrava a causa de las estructuras y de los métodos que son parásitos, por obra y desgracia de los partidos políticos. La política entendida como toma del poder se convierte en fuerza esencialmente contrapersonalista.

¹⁷ Id., p. 98.

¹⁸ J. LACROIX, *Itinéraire Spirituel*, Paris, Bloud & Gay, 1932, p. 52

De ahí que la abstención sea la gran tentación. Tentación fuerte, pero igualmente nefasta; por lo demás, la abstención es ilusoria, y abstenerse no es en el fondo más que colaborar. Se hace, pues, precisa la desconfianza vigilante. Desconfiemos de nuestros enemigos los amigos políticos. Son semejantes a esos admiradores que nos aplauden aquello precisamente por lo que nosotros menos quisiéramos ser aplaudidos, la proyección en nuestras palabras de sus prejuicios. Sus alabanzas nos denigran. Los políticos suscitan confusiones insidiosas mediante la distribución de sus amistades y de sus odios. No saben emprender una acción, acoger una idea en un plano que no sea el suyo, desnaturalizándola incesante y automáticamente en su pobre y estereotipado lenguaje. Uno no sabe si se debe preferir que le combatan o le apoyen¹⁹.

En estas circunstancias, la política ha llegado a ser el producto de descomposición de una mística:

Mística republicana –le digo a usted, señor, que me reclama que habría que definir bien, un poco por vía demostrativa, por vía de razonamiento de razón racionante, qué es mística y qué es política, quid sit mysticum et quid politicum– mística republicana era cuando se moría por la república; política republicana la hay ahora, cuando se vive de ella²⁰.

Mounier no cesa de expresar su descontento por la penosa situación en que ha caído la política. No consiste ni en el arrobo ni en el éxtasis ni en la fuga. Mística sin compromiso es mentira. La única preocupación del místico será la de eliminar de su terreno la confusión, limitándose a señalar las exigencias antes que las soluciones, sin renegar por ello de éstas. La mayoría de los místicos han sido eliminados y sus nombres van ligados al martirio.

Todo empieza en mística para acabar en política, y no a la inversa. El dreyfusismo era una exigencia de libertad y de justicia. Se convirtió en un sistema de coacción, de razón de Estado y de favoritismo. El socialismo era un sistema de justa organización del trabajo para convertirse en una excitación de los instintos burgueses en el mundo obrero. La república era una mística fundada sobre el honor, y de ello no quedan ya vestigios. Del internacionalismo, sistema de justicia y de mutua libertad entre los pueblos, se degrada en un vago cosmopolitismo de intereses burgueses²¹.

En este estado de cosas, es urgente proceder a disociar lo espiritual de lo político.

¹⁹ C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 53.

²⁰ E. MOUNIER, *El pensamiento de Charles Péguy*, p. 97.

²¹ Id., pp. 101-102.

Revolución y pobreza

Péguy conoció en su infancia y a lo largo de su vida la miseria y afirma que el hombre y la humanidad no pueden permanecer neutrales ante ella. Por eso, para él el primer deber social consiste en arrancar a los miserables de su miseria. Denuncia enérgicamente la moral del fariseísmo y de la hipocresía que permite a unos gozar de grandes fortunas y castiga inexorablemente a otros con la pobreza, la marginación y la existencia miserable que él conoció en los suburbios de París. El hombre de hoy ya no lee en el libro abierto de los corazones, su mirada es de una tremenda frivolidad, a fuerza de tomar prestadas miradas ajenas que la publicidad le ofrece. Ésta miente, disimula y pretende que ignoremos el sufrimiento del pobre, pues, de hecho, la miseria no es un hecho ineludible de la vida en sociedad. El miserable, por su parte, recibe en su misma miseria la impresión de la desesperación total. Es una servidumbre con el conocido cortejo de las privaciones de la enfermedad, de la desesperación, de la ingratitud y de la muerte, ya que la miseria es una condena a muerte en vida. Una sola miseria basta para condenar a la sociedad. Basta que un solo hombre sea dejado en la miseria para condenar a esa sociedad. Quienes desconocen la miseria, por no haberla vivido o sufrido personalmente, no pueden utilizarla para medrar. No puede ser convertida en un recurso estético ni en tema para enardecer auditorios como hacen los políticos.

¿Qué se puede hacer para acabar con esta miseria? Solamente la revolución. Pero la revolución para Péguy, no es de ninguna manera lo que habitualmente entendemos por ella. Subrayaba en un cahier: «La revolución será moral o no será». Porque ella no es la mera explosión de un deseo incontrolado sino la implantación de la Justicia²².

La revolución que preconiza consiste en no aceptar nunca el mundo tal y como es sino en hacerlo tal y como debe ser. El auténtico espíritu revolucionario que él descubre va a estar constituido por la radicalidad evangélica. La auténtica revolución consistirá en el predominio de lo espiritual sobre lo temporal, ya que en nuestros días el triunfo de lo temporal del Dinero se ha impuesto de modo definitivo, desplazando al resto de los valores. La revolución consistirá en optar por el reino del espíritu y del trabajo, luchar para sustituir el valor del Dinero por los valores espirituales procediendo a la reconstrucción ética de la sociedad.

Péguy está profundamente sensibilizado con los problemas sociales y morales que deben ser resueltos mediante un neto y definitivo rechazo de la sociedad burguesa. El inmenso error de la burguesía consiste entre otros en haber envilecido el trabajo. Antaño existía la dignidad del trabajo, siendo éste considerado por lo que representa en sí. Lo que distinguía a Francia antes del 1.881 no era la modernidad de sus ideas sino el amor por el trabajo, el afán

²² J. LACROIX, *Itinéraire Spirituel*, p. 41.

por la labor bien realizada. En cambio el burgués concibe éste en función del rendimiento económico y del valor bursátil. La burguesía ha degradado el trabajo y ha inoculado en el pueblo el virus del espíritu capitalista y burgués. El cristianismo no puede evitar participar en esta revolución frente a la burguesía y el dinero. El triunfo de la burguesía ha contaminado la religión que sólo podrá salvarse luchando contra el poder del dinero.

Ser revolucionario es tender siempre hacia la justicia. Implica la lucha contra el mundo del dinero y las instituciones capitalistas, y la instauración de un nuevo régimen social, pero no hay revolución material fecunda si no está arraigada y orientada por el espíritu. Podemos entender ahora, según Péguy por qué la revolución será moral o no lo será. O como afirma un autor: «*El cristianismo no es sólo una revolución sino la fuente de toda revolución*»²³.

Mounier, en su trabajo sobre el pensamiento de Charles Péguy, reconoce que él le ayudó a despertar del sueño dogmático, de las denuncias retóricas y del pensamiento abstracto, al descubrir con Péguy que la crisis de la sociedad no es sólo crisis estructural sino también moral y que sólo puede resolverse mediante un claro y definitivo rechazo de todo lo que representa la sociedad burguesa, es decir, la miseria social, la mediocridad y la miseria moral.

El socialismo conciliador de J. Jaurés

Jaurés encarnó el socialismo de toda una época. Su nombre ha sido utilizado por los abanderados de la unidad, la paz y la revolución humanista. Muerto como un mártir, su pensamiento nunca ha dejado de ser reivindicado como el de quien supo reconciliar obreros e intelectuales, creyentes y no creyentes, patriotas e internacionalistas, reformistas y revolucionarios.

La época que le tocó vivir es la de las grandes crisis obreras, con los consiguientes recortes de salarios, arbitrariedad patronal, inseguridad en el trabajo, lo que provoca manifestaciones y agresividad, cuya violencia es proporcional a la implacable represión que de ella se deriva. Se trata de un período en el que el país se encamina hacia la guerra para la que se está preparando ya en todos los frentes. Para los patriotas franceses que dirigen la educación y el ejército, es el momento de tomar la «revancha» de la anexión de Alsacia-Lorena. Es una época, como resultado del desarrollo capitalista, marcada por conflictos coloniales, que no son sino señales de advertencia que anuncian la «Gran Guerra». La política de alianzas marca inexorablemente el camino hacia la masacre que se prepara. Para Jaurés, más que de un conflicto entre capitalismo desiguales, se trata de un crimen perpetrado contra los pueblos, con cuya fuerza silente cuenta, no obstante, para detener la catástrofe.

²³ M. ALEXANDRE, «Du réformisme à la Révolution» en *L'Europe en formation* 134 (Mai 1971) 3-6.

Jean Jaurés es, pues, el producto de una época. Su personalidad no es ajena a los rasgos específicos del socialismo anterior a la guerra, por un lado, debido a que la psicología personal desempeña siempre un papel en política y, por otro, porque su socialismo es menos doctrinal que racional. La utopía que brota del corazón se halla, al menos en su pensamiento, tan presente como la ciencia económica. Jaurés es un intelectual privilegiado por sus orígenes, formación, aptitudes y profesión. Nacido en el seno de una familia burguesa, realiza estudios fundamentalmente literarios. A los veintidós años es doctor en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad de Toulouse. Cree apasionadamente en su labor de educador. Su mente ágil y aguda, que lo dota de una gran curiosidad intelectual, le lleva a poseer una inmensa cultura. Es un escritor y prodigioso orador que enardece a las masas. Intelectualmente se siente próximo al mundo obrero, simpatizando profundamente con él, con una profunda convicción de que nunca habrá socialismo real si antes no hay socialistas formados.

Jaurés fue así un hombre en el que confluían unas aptitudes opuestas, a partir de las cuales la profundidad de su inteligencia se unía a un lirismo casi romántico, la lucidez a una confianza próxima a la ingenuidad. Su figura representa un punto de convergencia entre burgueses y obreros, intelectuales y gente del pueblo, sindicalistas y parlamentarios, un cruce en el que desembocan el liberalismo radical, el socialismo utópico y el marxismo doctrinal. Para él el mundo ideal y trascendente no es radicalmente distinto de lo que se llama mundo real. Por ello, su concepción de la historia pretende ser a la vez materialista con Marx y mística con Michelet. Asimismo, es un ferviente demócrata. Su inquebrantable fe se basa en la historia de la Revolución de 1789. Está profundamente convencido de que el socialismo surge del movimiento republicano y que el triunfo del socialismo supondrá no una ruptura con la Revolución Francesa, sino su consumación con unos nuevos condicionantes económicos. El socialismo es prolongación de la democracia engendrada en 1789.

Las ideas de Justicia, de Fraternidad existen como las necesidades económicas y ellas también hacen avanzar la historia, una historia con dos motores: las ideas y las fuerzas económicas. Jaurés está por tanto enfrentado a la vez a la utopía de las grandes palabras y al materialismo absoluto. Esta síntesis tiene sus repercusiones en la acción. El socialismo se instaurará cambiando simultáneamente los mecanismos económicos y a los hombres a través de la educación. Sindicalismo y política no se oponen ni se subordinan: se complementan.

Jaurés constata hechos. Por un lado, las acciones violentas provocan siempre represión o revanchas como es el caso de junio de 1848 o el final de la Comuna. Por otra parte, lo que sí es verdad es que la burguesía sólo se deja

desposeer mediante el empleo de la fuerza. Se pueden, no obstante, realizar reformas, y la historia muestra que éstas suelen ser el elemento desencadenante del proceso revolucionario.

De estas constataciones, Jaurés saca una doble conclusión. Existen reformas que poseen un valor revolucionario, pero la Revolución no es un conjunto de reformas. A un determinado nivel, con un determinado número de reformas, cuyas aportaciones se cifran en una serie de transformaciones sociales y de mentalidad, ha de producirse «el franqueamiento de la línea». La revolución es una especie de salto cualitativo en la progresión de las reformas portadoras de cambios revolucionarios. De todo ello se desprende también, para la acción, que la revolución nacerá de una convergencia de luchas paralelas: batalla electoral, acción municipal y parlamentaria, combate sindical, organización cooperativa, aspecto que refleja la moción de Toulouse en 1908.

Jaurés parte de constataciones. Es cierto que la democracia política constituye por sí sola un engaño, ya que el obrero soberano en el orden político sigue siendo relegado en el plano económico. A la inversa, se corre el riesgo con el colectivismo de desembocar en un Estado supercentralizado que limitaría las libertades individuales. La síntesis consistiría en decir: sí a la colectivización, pero no a cualquier precio. El peligro de una nacionalización liberticida sólo se podrá evitar si se procede a una nacionalización que delegue la gestión a «agrupamientos de industrias». Jaurés concibe de este modo una «producción corporativa» a cuyas responsabilidades de gestión tengan acceso los trabajadores, conservando así lo fundamental del socialismo científico en el que se integra el aspecto más importante del socialismo francés proudhoniano.

Contrariamente a lo que pudieron llegar a pensar algunos contemporáneos como Péguy, Jaurés era patriota. Para él la patria no quedaba limitada a las fronteras de un territorio, sino que ésta era inseparable de una adhesión a unos determinados valores. La Francia de Jaurés, como la de Michelet, era, por encima de todo, la patria de la Justicia y de la Libertad para todos. Contra lo que se rebela es contra la explotación de la idea de patria por intereses clasistas. Su internacionalismo no es menos sólido y firme, y representará para él una visión vital del socialismo. Más que una necesidad, es una vocación. Lo defenderá con ardor en todos los Congresos de la Segunda Internacional, de Stuttgart a Basilea.

Para Jaurés, la oposición es ficticia. Internacional y patria no forman más que una sola cosa. Es en la Internacional en donde la independencia de las naciones mejor garantizada está; es en las naciones independientes en donde la Internacional tiene los más potentes y nobles órganos. No hay patria sin

armonía social, esto es, sin igualdad, sin lucha internacional de los trabajadores. Esta lucha internacional, lejos de estar en contradicción con el apego a la patria, transcurre, por el contrario, en la línea de sus propios intereses fundamentados en la idea de una nación unida por el hecho mismo de ser justa.

La unidad es uno de los mayores afanes. No busca a través de ella atraer a los demás a su propio campo ni llegar a toda costa a un compromiso o conciliación. Dicha preocupación responde a sus más profundas convicciones filosóficas que la convierten en la necesidad más profunda y noble del espíritu humano. La unidad constituye el fundamento permanente de todas las religiones del mismo modo que de la ciencia. Será esta convicción la que, desde la plataforma común del «Programa de Saint-Mandé» (mayo de 1896), le llevará a la reconciliación espectacular con Jules Guesde en el Congreso de Amsterdam (1904). El Congreso de la Unidad, en abril de 1905, fue triunfo de Jaurés. A pesar de los enfrentamientos que posteriormente se producirían, Jaurés siguió siendo el mantenedor de esa unidad de la que él mismo fue uno de los más importantes artífices.

La paz fue sin duda alguna su segunda pasión. Siente por ella un amor lírico fundado en su visión filosófica del mundo y del hombre.

Os decimos que hoy la afirmación de la paz es el mayor de los combates, combate para desterrar en los demás y en nosotros mismos las aspiraciones brutales y los burdos consejos del orgullo, combate para hacer frente a la ignominia de las fuerzas interiores de la barbarie que pretenden, con una insolencia extrema, erigirse en guardianas de la civilización francesa²⁴.

Socialismo humanista y democrático de Léon Blum

Otra gran figura del socialismo es Léon Blum, que potencia y afianza el legado de Jaurés, aportando elementos muy personales como la de «revolución social» o la de «ejercicio de poder». Aunque ligados a una determinada coyuntura, no dejan por ello de representar una contribución importante a la construcción de una doctrina socialista. La figura de Blum ejerce una influencia básica sobre la teoría y la práctica del socialismo francés en toda la primera mitad del siglo XX. En él se sintetizan las aspiraciones y los fracasos de varias generaciones. Blum no es el socialismo francés moderno pero sin duda sí su figura más representativa hasta las formulaciones miterranistas de los años 60 y 70.

Una trayectoria como la de Léon Blum, cuya vida pública se extiende por más de medio siglo y que durante más de treinta años está en primera línea política –años por otra parte tan cruciales como los que transcurren entre

²⁴ A. LUCIANI, o.c., p. 128.

1914 y 1946– no puede reducirse a conceptos lineales. Un análisis de dicha trayectoria nos permite distinguir una etapa inicial de diletantismo, culturalmente aristocratizante, con algunas connotaciones ácratas, que deja paso a una identificación con las posiciones jauresianas. La coyuntura de 1914 y la «Unión Sacree» a la que da paso nos presenta un Blum comprometido con tareas de gobierno, que debe enfrentarse a la dolorosa escisión del socialismo francés generada por la cuestión de la incorporación a la III Internacional. Serán los prolegómenos y el desarrollo del Frente Popular en 1934-37 los que muestren el Blum quizás más arquetípico históricamente, el cual, no obstante, matiza su mensaje en su fase terminal, ya en la posguerra, entre 1945 y 1950, donde aflora con mayor intensidad un humanismo que en todo momento estuvo presente en su acción y en su mensaje.

Las obras que jalonan respectivamente estas cinco etapas son «Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann» (1901), «En lisant: Réflexions critiques» (1906), «Pour être socialiste» (1919), «L'exercice du pouvoir» (1936) –que recoge sus discursos de la etapa frentepopulista– y «À l'échelle humaine» (1946).

En términos generales, y por tanto, simplificadores, el discurso político de Léon Blum se encuentra condicionado, de forma indudable, por su vocación de gobierno. No nos hallamos ante un «ideólogo» del socialismo, ni siquiera ante un «doctrinario» exégeta del marxismo. Muy al contrario, Blum, desde sus inicios en la vida pública, en la misma estela del *Affaire Dreyfus*, se adhiere a planteamientos posibilistas y de participación en la gestión pública. Tal posición le obligará durante toda su trayectoria a dar respuesta a las dos cuestiones centrales del socialismo democrático: de una parte, la defensa de la táctica reformista y el consiguiente ataque a planteamientos insurreccionistas o bolcheviques; de otra, la vinculación entre socialismo y democracia parlamentaria.

Este hombre de letras ecléctico, convertido al socialismo por amor a la justicia, recibió el encargo, después de la guerra, de establecer el proyecto de programa del partido socialista para su primer Congreso de 1919. Será entonces cuando clarifique por primera vez la doctrina de un socialismo democrático y humanitario. El socialismo es una lucha por la igualdad contra los privilegios de los que más tienen. Se tratará de una división de tareas sin jerarquía ni subordinación. El socialismo quedará definido en este marco como la protesta de la humanidad contra la violación de la «moralidad universal» y como la realización de la misma. La realización del sueño de los hombres de una sociedad justa en la que cada uno será libre y feliz, depende de los propios hombres.

El socialismo está ligado a la democracia parlamentaria. Por un lado, la democracia parlamentaria y sus «libertades» son necesarias para su desarrollo. Por otra parte, para la democracia el socialismo es necesario para propiciar el desarrollo de una igualdad, que sin éste no sería más que una mera realidad «formal». Semejante democracia parlamentaria implica una Asamblea única ante la cual el gobierno sea responsable, la elección generalizada (los jueces, por ejemplo), el resto de las libertades individuales. Además, el socialismo tiene como objetivo la realización de la «revolución social». Para Léon Blum esto significa: el paso del régimen capitalista de propiedad y de producción a un sistema colectivo. Efectivamente, el «capital real» proporcionado por la naturaleza y el trabajo de los hombres pertenece a todos. La propiedad privada es una «usurpación legalizada» contraria a la justicia, pero también a la razón y a la utilidad de toda la sociedad.

Así será por tanto la «revolución social»: retorno a todos de lo que pertenece a todos. Esta revolución no será, sin embargo, violenta ni tampoco resultado de una serie de reformas progresivas que la preparen. Representará un cambio categórico y absoluto de la propiedad aunque su forma nueva no esté definida. La toma del poder político es una condición necesaria pero no suficiente de esta «revolución social». No implica necesariamente un cambio de las condiciones de la propiedad tal como lo concibe el marxismo, mientras que una victoria electoral puede desembocar en dicho cambio. Poca importancia tiene, por tanto, decidir si se accederá legalmente o no al poder: lo único importante es preguntarse qué se hará con éste.

La «revolución social» será el resultado del «antagonismo de las clases». Léon Blum prefiere esta expresión a la de «lucha de clases» ya que le parece más gráfica. No encierra ningún juicio moral sobre las clases y su oposición. Además, el concepto de clase se define ampliamente como el conjunto de quienes, obreros o no, luchan por una nueva sociedad. Éstos desarrollan una «acción de clase». Será esta «acción de clase» la que realice la «revolución social». Un programa de reformas será, por tanto, fundamental para preparar a la clase obrera para los cambios revolucionarios. También es indispensable la organización y lo que hoy llamaríamos la conciencia de las masas.

Por último, sin una maduración de las condiciones indispensables, no podrá nunca llevarse a cabo la «revolución social». Léon Blum señala dos de estas condiciones: un sistema económico en expansión y un desarrollo adecuado de los sindicatos y del partido socialista. Antes de derrocar o suplantar un gobierno, los socialistas han de preguntarse si se dan estas condiciones para que haya alguna probabilidad de que la instauración del socialismo pueda llevarse a cabo.

Esta revolución se realizará mediante una dictadura del proletariado que respete las libertades. Para el autor la dictadura es necesaria porque la revolución sólo puede ser un cambio de la legalidad burguesa. Se produce, por tanto, lo que Blum llamaría vacío de legalidad. La dictadura del proletariado tiene así una doble virtualidad: permitir el cambio del régimen de propiedad e impedir la vuelta del orden antiguo. Ésta ha de ser breve y provisional. No tiene que estar en manos de una persona ni de un comité, sino ser llevada por un partido estrictamente democrático, apoyado en una democracia popular en la que reine la libertad de expresión y de opinión. De ella sacará el partido su propia legitimidad, del mismo modo que la comprensión necesaria de la vida nacional.

Entre estas libertades, se hace especial hincapié en las libertades religiosas. El socialismo no es necesariamente ateo. El materialismo histórico no es lo mismo que el materialismo filosófico. Existen incluso convergencias entre socialismo y cristianismo. Si el socialismo, profundamente laico, es momentáneamente anticlerical, es porque la Iglesia en este momento está aún ligada a la reacción social y, sobre todo, porque la unidad de un sistema escolar público y laico es necesaria para la unidad nacional, para la realización de la enseñanza y fundamentalmente para la igualdad de oportunidades.

La distinción entre «conquista» y «ejercicio» del poder no tiene como fin sino adaptar la doctrina a la táctica parlamentaria requerida para impedir que la derecha frustre la victoria electoral de la izquierda. La toma del poder constituye un acto revolucionario, sólo mediante el cual se podrán llevar a cabo los cambios del régimen de la propiedad, requiriendo ésta, como ya se ha dicho, la maduración de las condiciones propicias. El ejercicio del poder es la aceptación, tras una victoria de la izquierda, del gobierno en solitario, o del apoyo, bajo condición, a un gobierno de izquierdas. Este ejercicio es una prueba difícil. Podría efectivamente decepcionar a las masas si se les hiciera creer que la revolución está iniciada. Hay que dejarles, por tanto, bien claro que, elegidos en el marco de la democracia burguesa, los socialistas acatarían sus reglas. Sin embargo, no por ello piensa Blum, como sus detractores, que aceptar las «reglas del juego de la democracia parlamentaria» equivalga a ponerse al servicio de los intereses burgueses. El ejercicio del poder por los socialistas no es la revolución. Es la oportunidad de gestionar lo mejor posible los intereses de la clase obrera y de acelerar el ritmo de transición de la sociedad actual a la sociedad futura. La historia enseña a los hombres la dificultad de las grandes tareas y la lentitud de sus cumplimientos, pero justifica la invencible esperanza, clarificando la inequívoca diferencia entre reformismo y oportunismo.

Henri de Man, neosocialismo, y planificación

Henri de Man, nacido en Amberes en el seno de una familia flamenca perteneciente a la burguesía intelectual y a la pequeña nobleza, que perdió sus recursos y quedó arruinada por la revolución francesa, estaba orientado a la carrera militar, pero sus intereses personales le impulsan hacia las ciencias naturales y físicas y hacia la historia económica y social.

Crecí en un medio que desconocía la pobreza, la inseguridad existencial, la dignidad ultrajada y todos los otros complejos de inseguridad, que he descrito como caldo de cultivo del pensamiento socialista²⁵.

Desde los dieciséis años se vincula al movimiento obrero y a consecuencia de la huelga de obreros portuarios de Amberes se adhiere a la Guardia Joven Socialista. Evoluciona de un socialismo sentimental a un socialismo doctrinal, recibiendo los influjos de Kropotkin, W. Liebknecht y Kotsky.

Escapé de la tentación anarquista deslizándome hacia el radicalismo marxista, considerándolo el mejor medio de poder actuar contra el oportunismo parlamentario y el aburguesamiento reformista²⁶.

La crisis del socialismo y del marxismo

En tanto que marxista, afirma Henri de Man ser hijo espiritual de la Alemania socialista en la que ha pasado la mayor parte de sus años de estudio. Las cuestiones que él plantea interesan al socialismo de todos los países. Pero esta lucha será ganada o perdida en Alemania. Aunque sigue reconociendo como válida la teoría económica marxista, admite que el marxismo no da respuesta alguna a los problemas que se plantean los intelectuales y la juventud.

Durante años participó en la difusión de un socialismo radical entendido como una ciencia, una política y una norma de conducta, es decir, «consistente en un sistema de explicaciones sobre la realidad social, un sistema de garantías contra la disgregación del movimiento obrero y un sistema de normas que justificaban un estilo de vida proletaria despreciando los prejuicios burgueses y renunciando a los privilegios de la fortuna»²⁷.

La guerra de 1914 marca el principio de un periodo de revisión para de Man, periodo jalonado de decepciones: decepción ante la impotencia de la Internacional socialista en las últimas semanas del año 1914; decepción ante la evolución que tomaba la Revolución Rusa que él conocía directamente por una misión realizada en Rusia en abril de 1917; decepción ante el fracaso de

²⁵ G. LEFRANC, *Historia de las doctrinas sociales en la Europa contemporánea*, Caracas-Barcelona, Ariel, 1968, p. 338.

²⁶ Id., p. 339.

²⁷ Id., p. 340.

la revolución socialista alemana; decepción ante la gran vitalidad del capitalismo en los Estados Unidos, que después de la guerra se encontraba en plena pujanza, hasta el punto de que proyectó quedarse en 1919 bien en este país o bien en Canadá²⁸. A su regreso desempeña el cargo de secretario de la Central Obrera y dirige la Escuela Obrera Superior cuya creación había decidido el Partido Obrero Belga. Al producirse divergencias entre él y Vanderverde, de Man abandona la dirección de dicha escuela y se traslada a Alemania. A partir de octubre de 1929 se instala en Frankfurt, en cuya universidad se creó para él una cátedra de Psicología Social que ocupará por espacio de casi cuatro años.

Si el socialismo tenía la cualidad de ser el albacea y el ejecutor de todo el pasado humanista de la civilización europea, el hundimiento del socialismo alemán produjo una profunda consternación en todo el socialismo occidental.

¿Cuáles son los signos de esta crisis del socialismo que año tras año se va acentuando? En el plano político, el socialismo se encuentra atrapado por el Estado burgués. En el plano sindical, la acción reivindicativa lleva a un egoísmo corporativista. En el plano cooperativo, es fácil caer en un socialismo de negocios. En el plano cultural, las masas están absortas por la civilización pequeño burguesa. Finalmente, en el plano internacional triunfa el social-patriotismo²⁹.

Como en su día subrayó Max Weber, los factores ideológicos no eran más que simples reflejos de las condiciones económicas y éstas poseían entidad propia hasta tal punto de que ellas pueden orientar de manera decisiva el devenir histórico. Para Henri de Man, la creencia en un determinismo radical ha sido uno de los motivos del debilitamiento intelectual y moral del socialismo. El marxismo se vio superado porque estaba ligado a hipótesis filosóficas del siglo XIX tales como el determinismo, que afirmaba la existencia de leyes, el mecanicismo, porque creía en las relaciones de causalidad, el racionalismo, porque, según él, el hombre era un ser inteligente y bueno que conociendo el bien no podía dejar de anhelarlo, y el hedonismo, porque afirmaba, en el mundo actual, el predominio de los intereses materiales³⁰.

Pero ahora, el siglo de la psicología ya no cree que el pensamiento humano pueda identificarse con el pensamiento lógico. Si el marxismo propone una interpretación materialista de la historia y del socialismo, nuestro autor se opone a ella dando una interpretación psicológica basada en William James, Bergson, Kayserling y Freud. Sobre la base de la concepción de este último, entiende que el antagonismo entre clase obrera y capitalismo obedece a causas más profundas que la simple plusvalía. Los obreros le reprochan a la burguesía su fuerza, tanto o más que su riqueza. En los orígenes del socia-

²⁸ Cf. Id., p. 341.

²⁹ Cf. Id., p. 345.

³⁰ Cf. Id., p. 346.

lismo contemporáneo, nos dice de Man, encontramos complejos de inferioridad social resultantes de sentimientos anteriores al régimen capitalista. La clase obrera intenta superar estos complejos mediante afirmaciones compensadoras. Al sentirse explotada, reclama la igualdad de oportunidades porque se siente oprimida, postula para sí el derecho a la independencia económica mediante el trabajo y el derecho a la autonomía moral lograda mediante la satisfacción en el trabajo. Ahora bien, el socialismo existía ya antes que cualquier movimiento obrero, antes incluso que la clase obrera. No es pura casualidad que los primeros militantes de los movimientos obreros fueran los artesanos de la pequeña industria en vías de extinción. Nuestro autor llega incluso a cuestionar el mito marxista de la lucha de clases.

Los intelectuales y el socialismo

Los factores psicológicos, ignorados por el marxismo, explican en la historia del pensamiento socialista que los intelectuales han desempeñado un papel más preponderante que el de los obreros manuales. «Basta recordar en que la lista de los colaboradores del *Neue Zeit*, del *Sozialistische Monatsheft* en Alemania, del *Kampf* en Austria, del *Mouvement socialiste* y de la *Revue socialiste* en Francia, la casi totalidad de los artículos versaban sobre problemas teóricos obra de universitarios intelectuales»³¹. Por ello se ha de constatar que el socialismo no se ha originado a partir de la angustia física del trabajador manual, sino de la angustia moral del trabajador intelectual. Son los intelectuales los que están en la base de toda civilización.

Si los objetivos de la nueva cultura sólo pueden llevarlos a cabo los socialistas es porque previamente los intelectuales los han concebido. Mientras los teóricos se esfuerzan en definir la cultura del proletariado, el proletariado que conecta instintivamente con esa cultura intenta simplemente imitar la burguesía que se le ofrece como modelo de cultura y de buenas maneras. Hoy por hoy no hay nada que hacer para que el movimiento obrero reaccione contra el aburguesamiento. El camino del socialismo parte, en lo concerniente a las masas, de la miseria del proletariado y pasa por la mediocridad pequeño-burguesa. La verdadera tarea socialista no empezará mientras los intelectuales no cambien las formas de vida creando un nuevo estilo de vivir que es mucho más que cambiar simplemente las formas de gobierno.

En definitiva, Henri de Man está preconizando un nuevo fabianismo, es decir, un movimiento que reconozca y sostenga la organización de la clase obrera y recupere, en un plano más elevado que en el que se producen los conflictos entre el interés y el poder, el contenido religioso, moral y civilizatorio del socialismo. A un dogmatismo racional sucederá un socialismo de motivaciones psicológicas a la vez pluralista y pragmático, poseyendo todo aquello de lo que carecía el marxismo, concretamente de una ciencia del

³¹ Id., p. 349.

movimiento obrero y de la experiencia social. Marx no podía fundar esta ciencia porque este tipo de experiencia y esta base no existía aún en su tiempo. Los actuales partidos obreros, la legislación social, la democracia industrial, nada de esto existía en tiempos de Marx, pues se encontraba en estado vagamente embrionario.

Su obra *Au-delà du marxisme* fue acogida con reservas por los más influyentes líderes de la internacional obrera socialista, particularmente por parte de Léon Blum, por Emile Vanderveerde. Este último minimizaba el alcance de las ideas de de Man, declarando que lo que él preconizaba estaba de modo latente en Andler, Menger, Jaurés y Benoît Malon, pero al mismo tiempo no ocultaba que el socialismo, liberado del áncora marxista que lo ataba a la realidad, corría el peligro, según su criterio, de ir a la deriva empujado por vientos cambiantes. Pese a ello, Henri de Man seguía afirmando:

ha llegado el momento de cerrar un capítulo de la historia del movimiento obrero. El socialismo de la generación venidera, so pena de total decadencia, será distinto al de nuestros padres de igual modo que este era distinto al del manifiesto comunista. La lucha contra el fascismo no debe entenderse como una simple acción en pro de las libertades democráticas o de la construcción de una organización especial de defensa similar al Reichsbanner o el Schutzbund. El triunfo sobre él se producirá erradicando sus causas, no sus meros síntomas. Esto es lo que convierte al fascismo en algo especialmente peligroso, en el hecho de ser un movimiento reaccionario capaz de explotar los sentimientos revolucionarios³².

Se esperaba una revolución, y se acaba aceptando el orden establecido. La esencia de la revolución no es la destrucción, sino la realización de una nueva organización.

Henri de Man y la planificación

Su neo-socialismo preconiza que, sin tener que esperar la eliminación del capitalismo por un hipotético colectivismo, el bienestar actual de los seres humanos no debe aplazarse hasta alcanzar la solución de todos los problemas sociales. Desde esta perspectiva H. de Man concebirá su planificación del socialismo belga: éste trasciende la vaga socialización de los medios de producción exigida por el marxismo. La economía nacional ha de estructurarse en tres grandes sectores: un sector nacionalizado, que incluye las industrias clave, en manos de monopolios privados; un sector controlado, que se extienda, en concreto, a la distribución del crédito y a las industrias agrupadas en cárteles; por último, un sector privado, el de la agricultura y el comercio, desde el cual se siga fomentando la competitividad.

³² Id., pp. 351 y 364.

Aspectos del socialismo de E. Mounier y J. Lacroix

Mounier desenmascara la utopía fundamental del liberalismo económico. Las libertades humanas no siempre conducen por sí mismas a la ciudad armoniosa y lamentablemente permiten a los más fuertes desposeer y oprimir a los más débiles. En lugar de instaurar el reino de la libertad, imponen la ley de la jungla, en la que los privilegiados monopolizan el poder y la cultura. Siguiendo la trayectoria de su maestro Péguy denuncia las contradicciones del capitalismo causante de la explotación del mundo del trabajo y responsable de la opresión de las personas y de la corrupción de los valores espirituales.

Hay una realidad capitalista actual... unos hombres reducidos a la pasión del provecho que acumulan o a la envidia del provecho que se les niega; los beneficios y el control de la economía concentrados en un pequeño número de fuerzas que regulan absurdamente la producción, la esclavizan a los caprichos de las finanzas y se apoderan en su propio interés de los gobiernos, la prensa, la opinión y la paz de los pueblos; un maquinismo orientado a sus propios fines, en lugar de servir al desarrollo de una vida más humana, impone la anarquía, el paro y la miseria. No cesaremos de denunciar incansablemente a quienes todavía lo ignoran³³.

El capitalismo ha sobrevivido a ese no ser con su medida monótona, el dinero, sus sentimientos ya hechos, sus ideas ya hechas, su educación ya hecha... El capitalismo, bajo la máscara de viejos ideales, ha llevado la anarquía hasta la peor tiranía, la tiranía anónima que suelta un magma de almas sin color y sin resistencia.

El individualismo ha cambiado la persona por una abstracción jurídica sin vinculaciones... Sin trama, sin contorno, el individualismo hace al hombre intercambiable, entregándole a las primeras fuerzas que lleguen... Los órganos del régimen capitalista favorecen la posesión... El rico es el hombre al que nada se le resiste... Se fabrica un sistema de posesión anónima, garantía del Estado, que le libere de la carga de sus propias responsabilidades... El capitalismo moderno es una especie de pecado social en el que todos participan, que tiene su propia inercia, más pesada que la suma de las faltas individuales³⁴.

El capitalismo ejerce un derecho de propiedad absoluto sobre el mundo. El universo es para él «aquello que puede ser explotado». Desconoce cualquier otro valor y sentido. El sistema capitalista consagra como supremos valores el utilitarismo y el egoísmo como sistemas de vida y de acción. El afán del burgués es la felicidad, la instalación. El espíritu burgués del capitalismo liberal está unido, según Mounier, a la tradición protestante del calvi-

³³ C. MOIX, *Pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Estela, 1964, p. 61.

³⁴ E. MOUNIER, *Revolución Personalista y comunitaria*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 213 y 512. Recogemos sintéticamente los aspectos más significativos.

nismo y del jansenismo, de cuyos elementos se nutre el cristianismo de la burguesía francesa. El pensador de Grenoble preconiza la lucha contra el *desorden establecido*, expresión que alude al espíritu burgués, al liberalismo económico y al orden internacional que no es más que una lucha de egoísmos nacionales. *Desorden establecido* en la medida en que subordina el hombre a las instituciones en vez de ser él quien las controle. Desorden justificado legalmente, pero generador de injusticias y desigualdades. *Desorden establecido* que se materializa en la fuerza brutal del dinero. El dinero falsea las palabras y las conductas y repliega al hombre sobre sí mismo. El hombre ha perdido el sentido del ser, no se mueve más que entre cosas, cosas utilizables, despojadas de su misterio... El burgués sólo compra y vende, ha perdido el sentido del amor y de la gratuidad. Ignora el valor de la persona y lo que significa la comunión³⁵.

El burgués ha perdido el sentido de la libertad, para él ser libre es tener un capital para poder invertirlo en esta o aquella operación financiera. Si invierte es para obtener nuevas y mayores ganancias que de nuevo le provean de capital disponible. La libertad es entendida como indiferencia, como capital avaramente retenido que sólo arriesga para ganar más.

No cree en los hombres, no cree en las iniciativas... Se rodea de seguridades y de aislantes, él, sus bienes, sus hijos, su país... El burgués está ordenado a la felicidad. Felicidad que quiere decir la instalación, el disfrute al alcance de la mano. No es apto, decía Péguy, ni para el pecado, ni para la gracia, ni para el infortunio ni para el gozo³⁶.

El capitalismo burgués, atentado contra la dignidad humana

Mounier denuncia el principio metafísico del optimismo liberal, fruto de las especulaciones de los fisiócratas y utilitaristas ingleses del siglo XIX, quienes proclamaban que las libertades humanas, abandonadas a ellas mismas, establecerán espontáneamente la armonía. Los resultados de dicho principio no han podido ser más nefastos por prescindir de un dato básico y fundamental: la corrupción de la condición humana. Este principio ha justificado el sistema de la libre concurrencia y todos los abusos consiguientes: la lucha de clases, el uso indiscriminado de las cosas y de las personas y la opresión de los débiles. El capitalismo concibe la propiedad como una posesión perpetua e incontrolada de todos los bienes donde el dinero y la ley del más fuerte concentran y acumulan tesoros de iniquidad y ejercen una tiranía inadmisiblesobre los desposeídos.

El sistema capitalista europeo, a juicio de Mounier, ha cumplido ya su ciclo histórico, ha perdido mucha de su vitalidad, si bien es verdad que la

³⁵ Cf. Id., pp. 431-432.

³⁶ Id., pp. 432-433.

intervención y el expansionismo del capitalismo americano le ha suministrado oxígeno, pero no ha hecho desaparecer las contradicciones que lleva implícitas en sí mismo. De ahí que Mounier lo conceptúe como una civilización que pretende emancipar la vida social de todo control ético. La glorificación del dinero y la exaltación de la economía constituyen un grave desorden histórico que contraría todos los principios sociales cristianos y constituyen un grave obstáculo para el florecimiento de la vida espiritual. Mounier, después de haber denunciado los desordenes que ha engendrado el capitalismo, analiza tres principios subsidiarios: primacía de la producción, primacía del dinero y primacía del beneficio.

El individualismo provocado por la cultura del capitalismo es decadente porque aísla a los hombres en la medida que los envilece. En el mundo burgués no hay ya más que una deidad sonriente y horriblemente simpática: el burgués. Los valores preconizados por la burguesía son el gusto por el poder fácil ante el cual el dinero disipa todos los riesgos; el poder que engendra y da seguridad. El espíritu burgués sustituye la ganancia industrial por el beneficio especulativo, los valores de la creatividad por la comodidad. De este modo, el espíritu burgués se erige y se nos presenta como la más exacta antípoda de todo valor espiritual. Lo que preconiza la burguesía contraría todo orden humano, de ahí que el personalismo tome conciencia de este desorden y preconice la ruptura con el desorden establecido³⁷.

La civilización burguesa da lugar a un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación. Tal es el régimen de civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia.

No ignoramos el sentido vivo de la libertad y de la dignidad humana que anima a ciertas apologías en favor del individualismo más profundamente que los errores cuyas fórmulas propugnan... Y en ello radica su realidad tiránica... El humanismo burgués está basado en el divorcio entre el espíritu y la materia... Lo espiritual cercenado de sus amarras ya no es más que una pluma al viento vagando sobre este mundo brutal... Al reducir al hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia... a una sociedad anónima de fuerzas impersonales³⁸.

Primacía de la producción

El personalismo critica a la sociedad de consumo en tanto que ésta es una sociedad de producción.

³⁷ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 592-593.

³⁸ Id., pp. 591-592, 594 y 598.

*No se regula la producción a partir del consumo ni ésta sobre una ética de las necesidades de la vida humana, sino el consumo, y a través de éste la ética de las necesidades y de la vida sobre una producción desenfrenada. La economía se convierte en un sistema cerrado, con su propio juego, y el hombre ha de supeditar a éste su modo de ser y sus propios principios de vida. A partir de este momento no existe para él nada más, sólo hay mercancías, ya no hay necesidades sino solamente precio*³⁹.

Mounier, treinta años antes de la revolución de mayo del 68, critica la sociedad de consumo desmontando el sistema en el que ésta reposa por la inversión de valores que implica. «No es la economía la que está al servicio del hombre, sino el hombre el que está al servicio de la economía»⁴⁰.

Una economía personalista, en cambio, tendrá como meta la humanización creciente de la producción y debe centrarse en la satisfacción de las necesidades elementales. La producción ha de convertirse, según Mounier, en una actividad liberadora cuando ésta se haya subordinado a los valores y a las exigencias de la persona. El liberalismo económico esclaviza y en él el hombre se contenta con ser un productor en vez de creador, de este modo se aliena en lo que produce. La revolución personalista deberá restaurar el orden económico al servicio del hombre.

De la primacía de la producción se deriva la primacía del dinero. «No es el dinero el que está al servicio de la economía y del trabajo, son la economía y el trabajo los que están al servicio del dinero»⁴¹. De ahí la primacía del capital y el reino de la especulación financiera. La primacía del dinero sobra la economía y el trabajo, tanto en lo concerniente a las relaciones económicas intraempresariales como en el mercado de dinero, acaban reduciendo la persona a un medio más en el proceso productivo.

Es la hostilidad visceral de Mounier al mundo del dinero lo que explica su crítica de la cultura del espíritu burgués. Nuestro pensador, en sintonía con Charles Péguy, nos ha dejado un análisis de la descripción del burgués que se ha vuelto tristemente célebre.

*El burgués. El hombre que ha perdido el sentido del Ser, que no se mueve más que entre las cosas privadas de su misterio... El hombre que ha perdido el amor cristiano, sin inquietud, descreído, sin pasión, derriba el universo de las virtudes en su loca carrera hacia el infinito, alrededor de un pequeño sistema de tranquilidad psicológica y social: felicidad, salud, sentido común, equilibrio, tranquilidad de vida, confort*⁴².

³⁹ E. MOUNIER, *Revolución Personalista y comunitaria*, p. 308.

⁴⁰ Ib.

⁴¹ Ib.

⁴² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 593.

Para el burgués, su única meta consiste en tener. Su meta ya no es el amor que ha creado los mundos, es un código de tranquilidad social y psicológica. Sus valores fundamentales son la tranquilidad, el respeto a todo lo que asegura el aspecto exterior del orden: policía y ejército, salud, equilibrio y placer de vivir.

La peligrosidad del mundo del dinero y del espíritu burgués que lo anima estriba en que su dinamismo da lugar inexorablemente a la degradación de la persona. Mediante este proceso del que ha nacido el capitalismo, se ha pasado de la primacía del dinero a la primacía del beneficio, última escalada y móvil dominante de la vida económica. El resultado es una sociedad estructurada en jerarquías basadas en el dinero: una sociedad en la que se produce la alienación espiritual de la persona. «*El beneficio capitalista vive un doble parasitismo, uno contra natura, respecto al dinero, y el otro contra el hombre, respecto al trabajo*»⁴³.

Así se entiende la denuncia mounieriana que denuesta el beneficio cuando afirma que «*el mal más pernicioso del régimen capitalista y burgués no es hacer morir a los hombres, sino el aplastar en la mayoría de ellos, sea por la miseria, sea por el ideal pequeñoburgués, la posibilidad y hasta el gusto incluso de ser personas*»⁴⁴.

Mounier, no se contenta con una crítica económica del capitalismo, sino que realiza una crítica política del mismo, ya que las repercusiones del liberalismo económico han llevado a esclavizar la política en aras de la defensa de los intereses adquiridos. «*Este régimen del que se ha podido decir que no era una democracia sino una aristocracia de hombres ambiciosos y ricos, roe por un lado la voluntad electoral; de otro, invade el ejecutivo y provoca una incompetencia y discontinuidad congénitas*»⁴⁵.

*La democracia capitalista es una democracia que da al hombre libertades que el capitalismo le impide usar. ¿La igualdad? Se proclama la igualdad jurídica y sobre todo, lo que para ella cuenta, la igualdad de oportunidades para todos en la carrera del dinero: la hipocresía en el que, pese a algunos logros (a menudo surgidos de la violencia), pese a algunas infiltraciones mezquinamente preparadas, la enseñanza y las funciones de mando constituyen en su conjunto un monopolio de casta, donde las sanciones afectan en grado distinto a los ricos y a los débiles. La soberanía popular, en el marco del capitalismo, no es más que una fantasmagoría. El estado político no representa a unos hombres o partidos sino a una masa de gente libre, indiferenciada, que vota de cualquier modo y se coloca por su propia iniciativa bajo el dominio de los poderes capitalistas, los cuales, a través de la prensa y el parlamento, mantienen el círculo de esta degradación*⁴⁶.

⁴³ Id., p. 692.

⁴⁴ Id., p. 628.

⁴⁵ Id., p. 727.

⁴⁶ E. MOUNIER, *Revolución Personalista y comunitaria*, p. 335.

Mounier es profundamente demócrata, pero la democracia real y personalista que defiende es una realidad que se debe realizar en el futuro y no la situación actual. La democracia no se hará por sí sola: no se podrá llevar a cabo sin las estructuras económico-sociales, es decir, sin una revolución.

Personalismo y socialismo

En octubre de 1944, según Henry Baudry Gerard, escribe Mounier:

En Francia queda un espacio para un socialismo nuevo, concebido a la luz de un humanismo total construido para hombres nuevos. No tiene por qué ir en contra de nadie, sino que ha de fundamentarse en el amor ferviente a la verdad, al hombre y al futuro. Esprit considera que, aunque al margen de la política, tiene también la capacidad y el deber de contribuir a crear la atmósfera propicia para el desarrollo de este laborismo francés. En enero de 1945, Esprit vuelve a formular: la necesidad, parece haber surgido de todas partes tanto en las formaciones heterogéneas procedentes de la Resistencia como en el país en torno a un socialismo francés revolucionario y sensible a todos los valores humanos⁴⁷.

Hay dos fuentes en el socialismo: de un lado un vivo sentimiento de justicia, una preocupación por la dignidad del hombre; de otro, un análisis científico de la evolución económica contemporánea hecha por Marx en 1850.

En el siglo pasado, nuestros padres decían socialismo porque frente a ellos no tenían sino las fuerzas anárquicas y los intereses privados del capitalismo liberal. Nosotros hemos llegado a decir personalismo porque el adversario había cambiado de figura: los trusts y los estados totalitarios; parecía entonces que podía existir un colectivismo opresivo al lado de un colectivismo liberador, y teníamos que poner el acento en esta dignidad del hombre que es una de las reivindicaciones permanentes del socialismo. Pero las dos palabras, las dos exigencias, no se oponen, son complementarias –Socialismo– Siempre hemos afirmado en Esprit que la revolución debe ser a la vez personalista y comunitaria, o si se prefiere, personalista y socialista, siendo ambos términos casi sinónimos en la gran tradición francesa⁴⁸.

El socialismo reformista de Henri de Man encuentra adeptos en el grupo de *Esprit* porque por una parte rechaza el materialismo histórico y el socialismo de Estado, y de otra por sus connotaciones éticas genera una acción reformista de talante revolucionario. Proudhon ha servido a Mounier no solo de instrumento para una crítica al capitalismo y al socialismo estatalista, sino también para afirmar la validez de la autogestión a nivel industrial.

⁴⁷ H. B. GERARD, *Socialisme et humanisme*, Cahiers teilhardiens, n° 5, Lille, France, 1978, p. 79.

⁴⁸ Id., p. 79.

Mounier, sensibilizado con el problema de las relaciones entre cristianismo y socialismo, permanece en una cierta neutralidad hacia el partido socialista que, bajo la guía de Guy Mollete, en 1947 atravesaba por una profunda crisis de identidad fruto de una política oportunista que le priva del compromiso ideal que debía caracterizar la acción de un partido que busca la conquista del poder y la reconstrucción del socialismo. No obstante, Mounier se pronuncia favorablemente sobre el talante de la doctrina de la socialdemocracia del belga Henri de Man y alude muy respetuosamente a la actitud del cardenal Bea, que autoriza a determinados cristianos a permanecer como tales en el partido laborista. Son significativas también determinadas afirmaciones que Mounier realiza a lo largo de una entrevista radiofónica en abril de 1946:

Se puede afirmar también que la aportación del socialismo francés al acervo del socialismo no se puede considerar significativa. Los comunistas se limitaron durante veinte años a pensar como los comunistas rusos y los socialistas se contentaron con no pensar⁴⁹.

La socialización no supone necesariamente estatalización, afirma reiteradamente Mounier. Se aprecia en esta fórmula un claro anti-jacobinismo. Mounier ve en la descentralización económica y política un freno a la tendencia intervencionista del Estado. Por eso el personalismo de nuestro autor ha recabado un equilibrio de los poderes y exigido que el Estado se subordine a la persona y se ponga al servicio de la sociedad pluralista.

La abolición de la condición proletaria; la sustitución de una economía anárquica fundada sobre el lucro por una economía organizada sobre las exigencias integrales de la persona... Debemos optar por la socialización sin estatalización de los sectores de la producción que perpetúan la alienación económica, el desarrollo de la vida sindical, la rehabilitación del trabajo, el primado del trabajo sobre el capital, la abolición de las clases creadas por la división del trabajo o la fortuna; el primado de la responsabilidad personal sobre el aparato anónimo. El personalismo considera que las estructuras del capitalismo se interponen hoy en el movimiento de liberación del hombre y que deben ser destruidas en provecho de una organización socialista de la producción y del consumo⁵⁰.

Mounier describe las características del socialismo sin comprometerse a las exigencias de la partitocracia y expresa las exigencias del socialismo compatible con la actuación política del personalismo.

La opción por el socialismo como dirección general de la organización social no implica que se aprueben todas las medidas propuestas en su nombre (en el del

⁴⁹ J. Le GROFF, *Esprit* 14 (Feb. 1933) 159.

⁵⁰ E. MOUNIER, *¿Qué es el personalismo?*, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 265.

socialismo). La necesidad de un socialismo renovado, a la vez riguroso y democrático, es cada vez más apremiante. Ésta es la intervención que se pide a Europa y hacia la cual dirige el personalismo su camino político actual. Este socialismo no lo hemos inventado nosotros. Ha nacido del esfuerzo de los hombres y de su reflexión sobre los desórdenes que les oprimen. Nadie lo realizará sin los mismos que lo han sacado de su propio destino. Bajo el ángulo humano comporta dos exigencias capitales. No debe sustituir el imperialismo de los intereses privados por la tiranía de los poderes colectivos⁵¹.

Nuestro autor, después de exigir una ruptura con el *desorden establecido*, es decir, una ruptura radical con el capitalismo, nos ofrece como alternativa una concepción descentralizada de los poderes del Estado y una articulación de los mismos.

La ciudad pluralista se constituirá sobre una interrelación de poderes autónomos: poder económico, poder judicial, poder educativo. Este parcelamiento vertical deberá articularse horizontalmente según una inspiración netamente federalista. Conceder demasiada importancia a los poderes locales favorecería el particularismo de las naciones modernas y llevaría a las comunidades nacionales adultas a un cierto estado social pueril. Los poderes locales y regionales deben desarrollarse para descongestionar el Estado. Francia ha pasado de una fase centralizadora que ha conocido hace más de un siglo a un deseo anárquico de los poderes espontáneos y ha vuelto a un reforzamiento centralizador. Es ahora, tras haber eliminado las realidades locales de las subestructuras feudales, cuando puede, sin abandonar cierta universalidad adquirida, mitigar el poder sobre las realidades concretas de la nación⁵².

La ciudad socialista debe ser un todo perfectamente vertebrado y dinámico, en la que cada comunidad se abra a la humanidad entera y en la que cada uno esté al servicio de las personas. La nación no debe ser ya, como piensan los nacionalistas, la culminación y el fin absoluto del organismo social. La nación debe ser una estructura abierta al resto de las naciones e incluso a la sociedad internacional. Para nuestro autor, el nacionalismo es fundamentalmente un individualismo a escala nacional:

El individualismo ha encerrado a las naciones igual que el individuo se ha plegado a sus propios intereses y a su propio prestigio. Aún ayer era habitual que se calificase al nacionalismo de derechas y se olvida que el nacionalismo se constituyó como tal con la revolución francesa. El jacobinismo de Moscú nos lo recuerda oportunamente. El nacionalismo de los tiempos modernos es un fenómeno independiente de los partidos. Nace de una civilización a la vez anárquica por sus principios y centralizadora por sus estructuras, principalmente por las económicas. La centralización ha dado a la exasperación nacio-

⁵¹ Ib.

⁵² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 731.

nal el carácter abstracto y masivo que la separa claramente del patriotismo directo de las personas; y sobre todo ha forjado sus armas asegurando sobre la nación armada –mediante reclutamiento forzoso– el dominio del estado y la sumisión de todas las energías de un pueblo, pronto desde el pretendido estado de paz hasta el imperialismo militar y económico y desde el Estado por el capital. El nacionalismo se sirve del patriotismo como el capital se sirve del sentimiento natural de propiedad personal, a fin de dar a un sistema de intereses o al egoísmo colectivo un alimento emocional al mismo tiempo que una justificación moral⁵³.

Uno de los objetivos básicos del personalismo es la constitución de una internacional personalista. El derecho internacional se convierte en una forma de protección de la persona contra la arbitrariedad de los estados mediante un estatuto internacional de la persona, de carácter plural.

La igualdad espiritual de las personas, su derecho natural a realizarse en las comunidades de su elección, no sólo rebasan exclusivamente las fronteras de las naciones, sino las fronteras de la raza: el personalismo ataca al imperialismo del estado-nación en su último frente: el imperialismo colonial⁵⁴.

Mounier y Esprit estuvieron a la cabeza de la lucha contra la descolonización, incluso frente a algunos socialistas. La superación del individualismo colonial ha de suponer el fin del nacionalismo económico mediante la redistribución de la riqueza, y el socialismo abre la vía que debe conducir a una civilización universal.

La democracia real, antídoto contra la dictadura del Estado

Una democracia real y responsable, liberada de la dictadura del Estado, exige que la democracia política se dedique a garantizar

la independencia de la información mediante la reorganización de la prensa, de las agencias informativas, de la radio, y la honestidad del sistema electoral mediante una representación proporcional integral. Garantizando en los períodos electorales, el referéndum de iniciativa popular (radicalmente distinto del plebiscito, cuya iniciativa pertenece al Estado) podrá poner término a las libertades que la voluntad parlamentaria esté tentada de tomarse con la voluntad electoral⁵⁵.

La democracia personalista es de tipo federal, limitadora del poder central sin exigir su eliminación. El Estado, instrumento necesario al servicio de la sociedad y a través de ella y contra ella, si fuese preciso al servicio de las per-

⁵³ Id., p. 733.

⁵⁴ Id., p. 738.

⁵⁵ Id., p. 732.

sonas. Bien entendido que nuestros autores apuestan por una democracia real porque lo importante no son los regímenes formales sino las estructuras político-sociales.

La democracia liberal reposa sobre el postulado de la soberanía popular, que se basa a su vez en el mito de la voluntad del pueblo. Si los demócratas se obstinan en defender las libertades republicanas malogradas por su complicidad con la abstracción capitalista, que no se asombren si se despiertan mañana con libertades convertidas en polvo que llevan en su germen no un fascismo totalitario, sino una especie de fascismo relativista de igual naturaleza. La consecuencia es grave. Al identificar democracia con gobierno mayoritario se la confunde con la supremacía del número, por ende con la fuerza. En nuestras democracias centralizadas, el gobierno mayoritario tiende a, y pronto culmina en, un dominio absoluto de la mayoría sobre la minoría⁵⁶.

La mayoría no reconoce ningún derecho por encima de ella. Queda así una puerta abierta al fascismo que cualquier aventurero puede franquear.

La democracia no se realiza de una vez por todas sino que se construye sin cesar y tendrá que basarse en la descentralización de los poderes económicos y políticos, descentralización que postula un sistema federal pues sólo él puede garantizar el equilibrio y la armonía de tales poderes. La ciudad socialista aparece como un todo perfectamente vertebrado y dinámico.

Socialismo humanista de J. Lacroix

La realidad del socialismo es sobradamente conocida por nuestro autor, quedando constancia de ello en una amplia serie de publicaciones que nos ayudan a comprender la evolución de su pensamiento y compromisos.

Trataremos de condensar su postura ante el socialismo basándonos en los artículos y en su libro *Socialisme* para establecer unas conclusiones fundamentales. Partimos de la descripción que Lacroix hace del mismo: el socialismo es el producto de una evolución histórica basada en unas luchas pacíficas y en un esfuerzo de los trabajadores por liberarse no solamente de la miseria sino también de todo tipo de mistificación⁵⁷.

Once años después, aludiendo al manifiesto comunista, recoge la denuncia marxiana contra diversas formas del socialismo reaccionario y conservador: socialismo crítico-utópico, socialismo burgués, socialismo pequeño-burgués y el socialismo clerical, cuyo común denominador es la impotencia total para comprender la marcha de la historia moderna. Lacroix hace suya la formulación de Jaurés cuando afirma

⁵⁶ Id., p. 726.

⁵⁷ Cf. J. LACROIX, «Les catholiques et la Politique» en *Esprit*, 113 (Juin 1945) 76.

el capitalismo en tanto que «civilización del dinero», se ha convertido en la oposición más visceral a la «civilización del trabajo». Es urgente la superación de la primera para que se imponga definitivamente la primera⁵⁸.

Lacroix puntualiza que el socialismo como civilización del trabajo ha sido analizado por Hegel, cuando alude a la revancha del esclavo y a los condicionamientos de la libertad. La revancha del esclavo está constituida, en primer lugar, por el sentimiento profundo que mueve a las masas. En palabras de Jaurés, el genial descubrimiento de Marx consiste en establecer la conexión de derecho y de hecho entre la idea socialista y la liberación del proletariado. Como consecuencia de ello, todo planteamiento socialista que no se apoye en el movimiento de la historia es utópico porque no existe un socialismo válido que pueda prescindir de la lucha obrera. Pero son múltiples los requisitos para que la rebelión se transforme en revolución. El amo de hoy tiene que saber que la motivación y el fin que persigue el esclavo no es sólo económico sino total.

Marx decía que el proletariado representa el corazón de la revolución y la filosofía su cabeza. De lo que no cabe ninguna duda, es de que sólo la acción de los intelectuales y de los proletarios puede llevar al triunfo la revolución. Socialistas y capitalistas tienen como proyecto común la conquista del mundo, con la diferencia de que el partidario de la derecha es aquel que se limita a contemplar e incluso a utilizar el mundo tal como es, en cambio el de izquierdas es aquel que intenta transformarlo y sustituirlo por un entorno humano. Pero el trabajo no pertenece ni al ámbito de la necesidad ni al ámbito de la libertad, lo que nos lleva a discernir los condicionamientos de la libertad. El dominio del mundo es necesario para el dominio de sí mismo. Los hombres sólo pueden ser libres cuando son dueños y poseedores de la naturaleza. El socialismo ha de ser concebido como una organización económica y social que permita a cada uno el pleno desarrollo de su personalidad. Las intuiciones y análisis de François Perroux, que insisten en una economía al servicio de los otros en la ayuda eficaz a los países subdesarrollados, nos ayudan a describir el socialismo auténtico como la transformación de la libertad formal del liberalismo en libertad real, lo que implica el conocimiento de todos los condicionamientos de la libertad y su dominio. Sólo hay libertad para un hombre liberado⁵⁹.

En su obra *Socialisme*, Lacroix afirma que «el gran error del liberalismo radica en reducir al hombre al homo oeconomicus, identificando la actividad humana con el afán de lucro y sus motivaciones reducidas a la mera rivalidad y la intriga, cuando en realidad la actividad humana es más rica y compleja»⁶⁰.

⁵⁸ J. LACROIX, «Un défi total» en *Esprit* 238 (Mai 1956) 835.

⁵⁹ Cf. Id. 836-838.

⁶⁰ J. LACROIX, *Socialisme*, Paris, Livre Français, 1945, p. 74.

Nuestro autor apuesta por un socialismo nuevo que encarne el humanismo eterno, en el que tengan cabida las aspiraciones de todos los hombres. Por eso califica este socialismo de socialismo humanista que apunta a la integración de todas las clases sociales y los individuos en Francia. La actitud socialista debe ser revolucionaria, si por revolución se entiende integración y unidad. Frente al socialismo internacional, el socialismo humanista es simultáneamente nacionalista y supranacionalista, por preconizar y comprometerse con los valores universalmente humanos⁶¹.

El socialismo, como ya advertía Dostoyevski en el Gran Inquisidor, persigue establecer la dicha sobre la Tierra llevando a cabo un vasto proyecto organizativo que tendría como cometido la redistribución del bienestar a los hombres. Retomando esta orientación, J. M. Domenach insiste en que el socialismo tiene un doble cometido: la voluntad de satisfacer las necesidades de la humanidad, y para ello de organizar racionalmente la producción, y la aspiración de una sociedad justa, armoniosa, en la que la amistad sustituiría a la guerra y en la que la educación ocuparía el lugar de la tiranía. Socialismo no se identifica con estatalismo ni con tecnocracia. Es un régimen en el que el trabajador representa la categoría social dominante. La democracia del mundo del trabajo ha de insertarse en el seno de la planificación, sin la cual el control humano se convierte en opresión. Democratización de la gestión, democratización de la administración y, por último, democratización de la educación, son objetivos que cobran hoy en día más actualidad que nunca⁶².

Concluamos con la llamada esperanzada que Lacroix hizo en su día a la resistencia francesa y a los católicos:

Ser socialista no es solamente optar por una determinada doctrina económica, es participar en el devenir de la historia, solidarizarse con el mundo del trabajo. Sería deseable que los cristianos de hoy fueran capaces de comprenderlo y asumirlo y además realizarlo. El socialismo actual debe encarnar en el momento presente el humanismo eterno mediante el cual la humanidad incorporará a la especie humana⁶³.

⁶¹ Cf. Id., pp. 10 y 64.

⁶² Cf. J. M. DOMENACH, o.c. 839-840.

⁶³ J. LACROIX, «Les catholiques et la Politique» 76 y 78.