



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL NACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA DIRECTA

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: DIEGO GALLARDO LÓPEZ
PROFESORES GUÍAS: ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN
ALEJANDRO MADRID ZAN

SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2017



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL NACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA DIRECTA

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: DIEGO GALLARDO LÓPEZ
PROFESORES GUÍAS: ÁLVARO GARCÍA SAN MARTÍN
ALEJANDRO MADRID ZAN

SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2017

Autorizado para
Sibumce digital

2017, Diego Gallardo López

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.

	UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION		
IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION			
Título de la tesis, memoria o seminario : _____ _____			
Fecha : _____			
Facultad : _____			
Departamento : _____			
Carrera : _____			
Título y/o grado : _____			
Profesor guía/patrocinante : _____			
AUTORIZACIÓN			
Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.			
_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	
_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	_____ Nombre/Firma	
Santiago de Chile, _____ de _____ 20_____			
Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento			

A quienes permanecen.

Con énfasis, a Tamara.

“El contrato social de Rousseau no es más que *la alianza ofensiva y defensiva de los que poseen, contra los que no tienen nada*. [...] Este pacto es un monumento de odio y de misantropía incurable. Es la coalición de los que monopolizan el comercio, la propiedad y la industria contra las clases desheredadas. Es, en fin, un juramento de guerra social del pobre contra el rico y del rico contra el pobre. He ahí lo que Rousseau, con una negligencia que yo calificara de picardía, si creyera en su genio, llama *¡Contrato social!*”.

Pierre-Joseph Proudhon
La idea de la revolución en el siglo XIX (1851)

Tabla de contenidos

Resumen.....	V
Nota preliminar.....	1
Introducción.....	3
I. 1789: una revolución inacabada.....	10
II. Proseguir la revolución, abolir la propiedad.....	30
III. El principio de asociación como dispositivo de contención de la revolución.....	61
IV. El nacimiento de la democracia directa.....	77
Referencias bibliográficas.....	111
Apéndice: La legislación directa por el pueblo o la verdadera democracia, por Moritz Rittinghausen (1850).....	116

Resumen

Este trabajo propone un trazado, mediante una investigación histórico-filosófica, del cuadro de las conexiones, luchas y solidaridades intelectuales y partisanas que habrían hecho posible la emergencia y la circulación, en el panorama socialista francés de mediados del siglo XIX, de ciertos discursos, elocuentes por su singularidad, que abogarían por una democracia directa o “verdadera”. Estos discursos aparecerían con posterioridad a la “derrota” de las revoluciones europeas de 1848 y 1849, y serían inseparables de cierta concepción de la Revolución Francesa de 1789 como un acontecimiento histórico cuyo proyecto de una democracia moderna, fundado en el abandono de las estructuras del viejo mundo feudal y en la realización de los principios de libertad, igualdad y fraternidad, se encontraría inacabado y, por tanto, por completar. En la carrera por ser los “verdaderos” voceros del *sentido* de la idea democrática moderna y consumir dicho proyecto inconcluso, lucharán los diversos socialismos entre sí. Es en esta guerra de interpretaciones donde nacerán las teorías de la democracia directa por dos motivos específicos: primero, como una crítica de la representación política, y segundo, como un dispositivo de contención de los movimientos revolucionarios vinculados a las teorías antipropietarias del comunismo y contragubernamentales de la anarquía.

Palabras clave: democracia, revolución, igualdad, propiedad, dominación.

Abstract

This paper proposes a tracing, through a historical-philosophical investigation, of the pictures of the intellectual and partisan connections, struggles and solidarities that would have made possible the emergency and circulation, in the French socialist panorama of the mid-nineteenth century, of certain discourses, eloquent because of their singularity, who would advocate a direct or “true” democracy. These discourses would appear after the “defeat” of the European revolutions of 1848 and 1849, and would be inseparable from some conception of the French Revolution of 1789 as a historical event whose project of a modern democracy, founded on the abandonment of the structures of the feudal old world, and in the realization of the principles of freedom, equality, and fraternity, would be unfinished and, therefore, to be completed. In the race to be the “true” spokesmen of the *sense* of the modern democracy idea and to consummate this unfinished project, will fight the various socialisms with each other. It is in this war of interpretations that the theories of direct democracy will be born for two specific reasons: first, as a critique of political representation, and second, as a mechanism to contain revolutionary movements linked to anti-ownership theories of communism and counter-government of anarchy.

Keywords: democracy, revolution, equality, property, domination.

Nota preliminar

Hoy existen múltiples estudios que ensayan de manera rigurosa una historia de las circunstancias políticas y sociales o una cartografía del panorama intelectual en el que se desenvuelve la literatura decimonónica de aquello que Marx y Engels llamarán “el socialismo y comunismo crítico-utópicos”, y que nos pueden brindar una concepción global de dicha literatura. Sin embargo, nada sabemos aún, por lo menos en castellano, de alguna investigación que arroje alguna luz acerca de un acontecimiento discursivo que se da dentro del panorama socialista francés de mediados del siglo XIX, y que podemos señalar como el nacimiento de los discursos de la democracia directa moderna. Esto nos ha motivado a *comenzar* esta investigación. Por una cuestión de orden metodológico, hemos optado por enfocar nuestro trabajo en las fuentes directas mismas, intentando rastrear las hilachas de las discusiones y polémicas establecidas entre los propios teóricos del socialismo, principalmente de Francia, en torno al problema de una “verdadera democracia”, y de las condiciones de posibilidad de su realización. Hemos dejado conscientemente fuera, cuestión que se nos puede echar en falta, aquello que se suele llamar “bibliografía secundaria”, salvo unas pocas excepciones, principalmente por la ausencia de estudios en lengua castellana —o por el desconocimiento que tenemos de ellos— que señalábamos más arriba. De cualquier modo, este es tan solo el esbozo de una primera aproximación al problema, y forma parte del comienzo, bastante fragmentario, apresurado e inconcluso, de una investigación en curso, por lo que no pretendemos de ningún modo darle un cierre en estas breves páginas que, por lo demás, pueden contener ciertas deficiencias que podremos corregir más adelante, a medida que vayamos avanzando un poco más.

Hay que hacer notar que la mayor parte de la obra de los llamados socialistas crítico-utópicos, incluidos los “padres” de la democracia directa, Victor Considerant y Moritz Rittinghausen, se encuentra, pasados más de 150 años, todavía sin traducir al castellano, salvo unas pocas excepciones, la mayoría de ellas llevadas a cabo por algunos intelectuales españoles y latinoamericanos de mediados del siglo XIX, y principalmente publicadas en prensa popular. Esto ha sumado una segunda dificultad a la presente investigación: tener que afrontar de forma obligada, y sin tener un buen conocimiento del francés, la lectura de un par de obras en su idioma original. Hemos de advertir también que todas las citas de obras no traducidas fueron vertidas al castellano por nosotros, a riesgo de ser traducciones aficionadas. Hemos citado, aparte de las traducciones que hemos usado para la elaboración de esta tesis —muchas de las cuales hemos

encontrado en la Biblioteca Nacional de Chile—, y siempre y cuando nos fuese posible, las primeras ediciones de los textos para quienes quisiesen consultarlas, fácilmente hallables en la página web de la Biblioteca Nacional de Francia (gallica.bnf.fr). Finalmente, por todo lo anteriormente dicho, decidimos llevar a cabo una primera traducción de un texto hasta ahora desconocido en lengua castellana, pero profundamente importante para comprender el problema que nos convoca. Se trata de *La Legislación directa por el Pueblo o la verdadera democracia*, escrito en francés por el alemán Moritz Rittinghausen en septiembre de 1850, el que hemos incluido como apéndice al presente estudio, con algunas anotaciones al pie.

Introducción

Hacia los últimos años del siglo XVIII, y muy fundamentalmente en la primera mitad del siglo XIX, comienza a perfilarse *de manera generalizada*¹ un discurso en el que el concepto de *pueblo* —ya sea bajo este nombre u otro— operaría de un modo muy particular, del todo distinto al trazado por las filosofías políticas contractualistas o de la soberanía —en los distintos esquemas teóricos en los que se despliega. Se comienza a desconfiar del concepto de Pueblo que habría sido impuesto por las teorías filosófico-jurídicas del contrato social, cuyo fondo sería la totalidad abstracta de la nación, es decir, la nación universal, por entera y sin particiones (“el Pueblo somos todos”). Se empieza a sospechar que, en realidad, no todos formarían parte por igual del pueblo, o, más bien, que ese tal Pueblo universal —y, en el caso de Rousseau, soberano— que nos aglutinaría a todos como cuerpo político-jurídico nacional bajo la forma de un Estado, no sería más que una gran falacia que vendría a esconder las relaciones de dominación que circulan y se reproducen al interior mismo de esa unidad abstracta llamada Pueblo mediante una serie de dispositivos de dominación. En cierto sentido, a sospechar que, más que *un Pueblo* que se constituye soberanamente como Estado o poder político mediante un contrato para conjurar las violencias y los peligros de aquella extraña guerra hobbesiana de todos contra todos digna de un estado natural y, así, instaurar un estado de paz social o estado civil,² lo que hay verdaderamente son, en resumidas cuentas, *dos posiciones*, dos grupos, dos categorías sociales, dos *partidos*

1 Decimos “*de manera generalizada*” porque este tipo de discurso habría emergido hace por lo menos un par de siglos atrás, pero será en el siglo XIX fundamentalmente, y a partir de cierta intuición de la moderna lucha de clases, cuando se masifique con el sentido de posibilitar la idea de una revolución ya no “política”, sino “social”, con el fin de instaurar otro modo de organización de lo común, ya sea por medio de los diversos socialismos, los comunismos o la anarquía. Quien estudia de manera muy acabada el nacimiento de esta formación discursiva en Occidente es Michel Foucault, en el curso que dictará desde enero hasta marzo del año 1976 en el Collège de France bajo el título “*Hay que defender la sociedad*”. Lo que debemos en el presente estudio a esta investigación de Foucault es infinito, pudiendo decir, incluso, que nuestro texto no es sino una especie de mínimo comentario de algunos fragmentos de sus clases. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, editorial Fondo de cultura económica, Buenos Aires, traducción de Horacio Pons, 2014.

2 Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2014, traducción de Manuel Sánchez Sarto, primera parte, capítulos XIII y XIV.

en lucha: uno ocupado por los oprimidos y otro donde estarían situados los opresores. Es decir que, según este tipo de discurso —que no son específicamente de contrasoberanía, y que no atacan tampoco *toda* forma de contrato, sino que más bien desconfían de los presupuestos universalistas y neutrales en los que se fundan las teorías de la soberanía—, lo que viene a instaurar el poder político no sería el estado de paz y la conjura de la guerra mediante la ley civil y el derecho positivo, sino, por el contrario, *la prosecución de la guerra por otros medios*: el legítimo sometimiento de los oprimidos que han sido vencidos por los opresores que no cesan de vencer *a través* de las instituciones civiles.³ A fin de cuentas, se trataría de otro sistema de análisis del poder político, enteramente contrapuesto al esquema del contrato social, y cuya grilla de inteligibilidad será la dialéctica existente entre lucha y sumisión, entre resistencia y servidumbre, entre rebelión y esclavitud. Lo que subyacería, según este nuevo esquema social *binario*, a la política, al poder político y al discurso *unitario* de la soberanía fundado en la fábula del contrato social, no son sino relaciones de fuerzas en pugna, relaciones de guerra, de una guerra social permanente, primitiva y silenciosa⁴ que, si se aguza el oído, no se dejará jamás de oír en la creación y el ejercicio de las leyes, del derecho, de los tribunales, de las cárceles, de la policía, de la propiedad, del Estado y, en definitiva, en el funcionamiento del dispositivo jurídico en su conjunto, que funciona como un arma de apaciguamiento, dominación y neutralización para *defender la sociedad* de cierto enemigo interno o criminal, y especialmente contra lo que también puede ser una forma muy particular de criminalidad: un insurrecto, un grupo conspirativo, una comunidad de lucha o un partido revolucionario. Para esta concepción binaria de lo social, en el origen del Estado no habría ningún contrato, sino una dominación cristalizada. La propiedad no estaría fundada en un derecho, sino en la pura violencia de los unos sobre los otros. El orden civil no cesaría en ningún momento de ser un campo de batalla: estamos, querámoslo o no, inmersos en esta guerra que nos sitúa a cada uno en un campo o en el otro, siendo siempre, forzosamente, el enemigo de alguien, sin neutralidad posible. O, más bien, lo neutral, la apariencia de neutralidad, la buena conciencia inherente a la pasividad y la no-intervención, principios del espectáculo y, por tanto, de la *representación* —que también será nuestro asunto—, no sería sino un posicionamiento consciente en la guerra: dentro del campo de los vencidos, sosteniendo constantemente la victoria de los opresores mediante la

3 Cf. M. Foucault, *Op. cit.*, especialmente la clase del 7 de enero de 1976, pp. 26-31.

4 Sería un garrafal error de parte nuestra el reducir esta guerra social permanente al fugaz enfrentamiento entre las partes en pugna, que es más bien del orden de la excepción. Ahora bien, lo interesante de estos momentos fugaces, es decir, de las situaciones de revuelta, las conspiraciones, las insurrecciones o las revoluciones, es que lo que hacen no es en ningún instante *declarar la guerra* —pues ésta no cesa de estar siendo declarada de manera constante por los vencedores que reinscriben cada día su triunfo—, sino que solamente es *develar la guerra*.

propia ausencia, la docilidad, la servidumbre y la sumisión. Etienne de La Boétie fue uno de los primeros pensadores, uno de los primeros camaradas en advertirnos sobre esto en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. No es ninguna casualidad que las ideas de este pequeño folleto escrito en 1548, es decir, exactamente trescientos años antes de las revoluciones europeas de 1848, donde el pueblo, según Victor Considerant, se volvió “absolutamente ingobernable”,⁵ sean reactivadas y puestas nuevamente en circulación por el abate Felicité de Lamennais en 1835⁶ o por Pierre Leroux en 1847⁷ para inscribirlas en el contexto de la moderna lucha de clases.

Marx y Engels han señalado en múltiples ocasiones que los sistemas teóricos propiamente socialistas habrían aparecido “en el período inicial y rudimentario de la lucha entre el proletariado y la burguesía”.⁸ Sería sólo a partir de una concepción primitiva, de una mirada primera a la relación antagónica entre la propiedad y la ausencia de propiedad, que ya en el siglo XIX se cristaliza en la figura moderna de la contradicción entre capital y trabajo, cuando surgirían los así llamados “socialismos crítico-utópicos” con el fin de idear soluciones que viniesen a aliviar las miserias sociales de la clase obrera en tanto que “clase sufriente”. Y sería dentro del propio cuadro socialista donde, a su vez, se planearán, teorizarán y, en algunos casos, ejecutarán los más diversos dispositivos políticos y sociales que tendrían como objeto *suplir* aquel vacío “social” y “económico” que habría *dejado hacer y dejado pasar* la Revolución Francesa de 1789, y proseguir aquel proyecto democrático *inacabado* —y, para unos, *contradictorio*— que habría iniciado y dejado abierto esta revolución “meramente política” del 89, vacío “social” en el que se fundarán las paradojas de las democracias modernas, las aporías de las sociedades democráticas modernas. Estas paradojas no son otras que el querer fundar una igualdad política sobre una

5 Victor Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel* (1850), quatrième édition, Paris, Librairie Phalanstérienne, Imprimerie d’E. Duverger, rue de Verneuil n°6, mars 1851, p. 8.

6 Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou le contr’un* (1548), avec les notes de M. Coste et une préface de F. de La Mennais (1835), Paris, Paul Daubrée et Cailleux éditeurs, 1835. Existe una traducción de esta edición y del prólogo de Lamennais realizada por Alejandro Madrid Zan el año 2016, aún no publicada.

7 Pierre Leroux, “Le Contr’un d’Etienne La Boétie”, en *Discours sur la doctrine de l’humanité*, segunda parte “Notre principe d’organisation”, sección II, “De la science politique. Jusqu’à nos jours. La Boétie, Hobbes, Montesquieu et Rousseau”, *Revue Sociale*, segundo año, n° 11-12, agosto-septiembre de 1847, pp. 169-172; en castellano, a modo de apéndice, en Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar ediciones, La Plata, 2009, pp. 87-96.

8 Karl Marx & Friedrich Engels, “Manifiesto del partido comunista” (1848), en *Obras escogidas*, editorial Akal, Madrid, 2016, vol. I, p. 51. Ver también F. Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico” (1877), en *Ibid.*, vol. II, p. 123.

desigualdad social; el querer sostener una libertad común al interior de la relación contradictoria entre la propiedad y su falta; o el buscar los medios para basar la idea de fraternidad de los hombres en los propios dispositivos que posibilitan la dominación y la existencia de las clases y, por tanto, las luchas entre ellos mismos. En definitiva, los diversos socialismos se dedicarán a pensar las condiciones de posibilidad para *consumar* el proyecto democrático moderno que les habría legado la Revolución del 89 —que se fundaba aparentemente en el abandono de las viejas estructuras feudales del mundo, pero que no ha hecho sino ingresar a las estructuras de un nuevo mundo capitalista—, y cuál sería el “verdadero” *sentido* de éste.⁹

Intentaremos seguir el hilo de la tensión —y, por momentos, también del entrelazamiento¹⁰— que se genera al interior mismo del panorama socialista francés de la primera mitad del siglo XIX entre dos ideas de democracia, donde cada una de estas ideas implicaría un *proyecto democrático y social* con un sentido antagónico a la otra. Una de estas ideas de democracia se fundará en una *idea jurídico-política de igualdad*, es decir, en la idea de la *igualdad de derechos e igualdad ante la ley*, la que afirmaría una identificación plena de los hombres entre sí —dando igual la clase social a la que pertenezcan— en tanto que todos serían *ciudadanos*, sujetos de derechos y sujetos a la ley, súbditos del Estado, y miembros por igual de un Pueblo, entendido como un ser colectivo que es *universal* y es *soberano*. Esta pretensión de pertenencia a la universalidad o a la totalidad, la cual aunaría a todos los hombres entre sí,

9 Engels escribía en *Del socialismo utópico al socialismo científico* que “el socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII”. “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *Ibid.*, vol. II, p. 118. Nuestra tesis intenta indagar justamente en este punto que señala Engels.

10 Pedimos no perder de vista el hecho de que el esquema binario que vamos a plantear no es un esquema duro y cerrado, sino que es más bien el modo más sencillo que hemos encontrado mediante el cual queremos demostrar la existencia de dos “partidos democráticos”, como los llamará Considerant, cuyos intereses e interpretaciones en torno a qué sería la “verdadera democracia”, y sobre las estrategias para llegar a ella, son antitéticos, pero que, a su vez, ambos partidos no dejarían de encontrarse y, por momentos, marchar juntos y mezclarse en ciertas luchas intelectuales y materiales. Por lo mismo, cuando, en los capítulos II y III de este estudio hagamos ingresar ciertos nombres propios a cada uno de dichos partidos, no debemos pensar su pertenencia a los mismos como una cuestión absoluta, sino más bien contingente, y así como cierta idea de algún autor podría caer en una de estas dos posiciones, es muy probable hallar, incluso en el mismo texto en el que la plantea, alguna otra idea que fuese a ser partidaria, más bien, de la otra posición.

ya sean ricos o pobres, y los uniría en tanto que *iguales* —pese a sus diferencias de clase—, vendría a atenuar de forma subterránea, aunque con plena conciencia del *gesto*, de la *operación*, la multiplicidad de relaciones complejas que constituyen las desigualdades de facto entre los hombres, basadas en la propiedad o su falta, y, por tanto, buscaría implícitamente anular, bajo la vestidura de la *igualdad civil, ciudadana*, la Contradicción entre capital y trabajo. Este proyecto democrático tomará por *libertad* una *reorganización del sistema de trabajo*, la que deberá hacer desaparecer paulatinamente la libre competencia, y garantizar, con el objeto de satisfacer los intereses de todas las clases, tanto el derecho al trabajo como el derecho de propiedad, sacralizando tanto el primero como el segundo. Por último, este primer proyecto democrático realizaría la *fraternidad* a partir del *principio de asociación*, que plantea la cesura de las luchas de las clases antagónicas por medio de un acuerdo industrial libre y voluntario entre todas las clases con el fin de satisfacer a todos los intereses. Por tanto, la fraternidad de esta idea de democracia no será otra más que la *fraternidad entre las clases*: la paz y la armonía universal entre el proletario y el propietario al tomar conciencia que todos serían hermanos dentro de la gran familia humana, y que la pertenencia a una clase no puede volverlos enemigos entre sí, sino que han de saber potenciarse mutuamente en el dominio industrial que los juntó.

La otra idea de democracia, el otro proyecto democrático, sostendrá la idea de una *igualdad económico-social o fáctica*, la cual se contrapone absolutamente a la idea de igualdad político-jurídica del primer proyecto democrático. Al poner en cuestión la idea de igualdad civil mediante la evidencia de la *desigualdad de hecho*, este segundo proyecto democrático visibiliza la existencia de un pueblo que no es el *Pueblo político-jurídico y universal* de la primera democracia, que no se confunde con él, que se diferencia del mismo en cuanto *clase*, y que, identificándose con la tradición de todos los oprimidos del pasado, podemos llamar el *pueblo histórico*, cuya manifestación moderna tomará la figura de la gran masa de los *proletarizados*. Al evidenciar la desigualdad real que vuelve a una parte proletaria, pese a la igualdad política que vuelve a la totalidad, sin excepción, ciudadana y portadora de derechos, la afirmación de la igualdad económico-social no será otra cosa más que la *igualdad de bienes* o la *igualdad de posesiones*, con el fin de que todos tengan acceso a las condiciones materiales necesarias para realizar el trabajo, condiciones mínimas de vida que le faltarían al pueblo histórico, y que lo vuelven proletariado. Esta segunda idea de democracia fundamentaría la *libertad* en la abolición de ciertos dispositivos que, en su despliegue, necesariamente ponen a funcionar relaciones de dominación y servidumbre. Estos dispositivos son, primeramente, la propiedad privada, condición de posibilidad de la dominación de clase, y, en algunos casos puntuales, también el dinero o el gobierno. Al *suprimir la propiedad privada*, todos hallarían la libertad en las garantías del derecho al trabajo y, por tanto, del derecho natural a la existencia, sin la necesidad de dependencia política o económico-social a ninguna clase de *amo*. La *fraternidad*

de este proyecto democrático, en fin, sería el proceso y el resultado de una reorganización social fundada en el principio de comunidad, que exige la igualdad de posesiones o la *comunidad de bienes*, y que podrá tener lugar en tanto que comunismo o anarquía.

Si la democracia moderna nace a partir de cierta idea de un “gobierno del pueblo por el pueblo”, de un “gobierno popular”, y si los socialistas comprenden que esta idea es inseparable, en el siglo XIX, de la “emancipación” de la clase trabajadora, ¿cuáles serían las condiciones materiales que posibilitarían la realización de este proyecto de régimen político y social? Y, lo más importante, creo: ¿qué significaría, en el fondo, un “gobierno del pueblo por el pueblo”, y en qué consistiría dicha “emancipación” del proletariado? Este era el problema de la democracia que aquejaba al socialismo del siglo XIX y que, creo, no ha dejado de ser el problema del presente, aunque aparentemente se plantee con otros términos. Será en este contexto histórico caracterizado por el sobrevuelo de ideas cargadas por el pronto deseo de una “revolución social”, donde nacerán, en 1850, como una especie de contrarrespuesta a las ideas antipropietarias del proyecto igualitario provenientes ya del comunismo, ya de la anarquía, las modernas teorías de la democracia directa, bajo la pluma de Moritz Rittinghausen¹¹ y Victor Considerant.¹²

Ahora bien, más allá de escribir una historia de las opiniones o de las influencias de lo que, en 1855, el General José Ignacio Abreu e Lima ha osado llamar “*filosofía social*”,¹³ lo que pretendemos con este estudio es algo mucho más conciso: trazar, mediante una investigación histórico-filosófica, un cuadro de las conexiones, luchas y solidaridades intelectuales y partisanas que habrían hecho posible la emergencia y la circulación, en la Francia de mediados del siglo XIX, de ciertos discursos, elocuentes por su singularidad, que abogarían por una *democracia directa* o *verdadera*. Nuestra intención con esta memoria corta y fragmentaria es contribuir al trazado de un momento clave de lo que Walter Benjamin ha denominado como “la tradición de

11 Moritz Rittinghausen, *La législation direct par le peuple ou La véritable démocratie*, Paris, Librairie Phalanstérienne, Imprimerie d’E. Duverger, rue de Verneuil n°6, décembre 1850; para todas las citas hemos utilizado la segunda edición aumentada de la obra: *La Législation directe par le peuple, et ses adversaires*, Bruxelles, Imprimerie de A. Labroue et Cie., 1852.

12 Victor Considerant, *op. cit.*

13 “Llamamos *filosofía social* a lo que La Mennais en un principio llamó filosofía del *sentido común*, y más tarde *democracia* o soberanía popular. A un hombre que nació y vive en América, no le es dado sentir o pensar otra cosa; ni siquiera era necesario que La Mennais lo dijese después de realizado el principio del *self-governement*”. José Ignacio Abreu e Lima, *O Socialismo*, Recife, Tipographia Universal, 1855; “El socialismo”, en *Utopismo socialista (1830-1893)*, Carlos Rama (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, pp. 165-180.

los vencidos”,¹⁴ es decir, *la nuestra*, y con esto, aportar en un grado mínimo a la arqueología de la política moderna. De lo que se trata es de *citar* —o sea, *salvar*— aquel pasado oprimido que, en el mejor de los casos, puede solidarizar con la redención de nuestro presente. Prestar oído a aquello que conscientemente ha sido acallado es también una toma de partido en la guerra de la época en la que estamos todos comprometidos, querámoslo o no. Nuestros deseos se hallarán realizados si, gracias a la lectura de este texto, se pudiesen abrir nuevas vías para comprender de una manera más acabada los sentidos históricos de ciertos términos técnicos de la filosofía política moderna —y las *operaciones fácticas* que éstos traen aparejadas, que no son tan sólo metafísicas, sino también, y sobre todo, éticas y políticas, de libertad y dominación— que han articulado la estructura general del pensamiento de nuestra época y nuestro mundo y, por tanto, que han dispuesto de forma casi obligada nuestras maneras de ver, de decir y de hacer, que no son otra cosa que nuestra forma de vivir, nuestra *praxis* vital.

14 Cf. Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, editado conjuntamente por Universidad Arcis y editorial Lom, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles.

I

1789: Una revolución inacabada

“Nuestros padres, los revolucionarios de 1789, negando el régimen feudal, afirmaron, sin que la comprendiesen, la necesidad de un régimen diferente a que nuestra época tiene la misión de dar vida”

Pierre-Joseph Proudhon,

La idea de la revolución en el siglo XIX (1851)

1. 1 — Es un lugar común en las teorías políticas y las doctrinas sociales europeas de la época que nos convoca —la primera mitad del siglo XIX— la adscripción a una concepción teleológica de la historia. Son muchísimos los pensadores decimonónicos que fundamentan todo su sistema teórico en la doctrina del progreso de la humanidad, y los teóricos de “la verdadera democracia” no son la excepción. La filosofía de la historia era, por así decirlo, la condición que posibilitaba la construcción de sus argumentos. Cumplir la forma social del porvenir por la que abogaban era cumplir los secretos designios que la Providencia guardaba hace tanto tiempo para la humanidad que no cesaba de corromperse y errar. La sociedad futura yacía como germen en el primer hombre, y “un destino común reunía cada fenómeno del mundo civil a la gran obra de la Providencia”.¹ La Historia se presentaba como una especie de gran puzle, cargado de enigmas y encrucijadas que el divino Destino, como principio rector, ha querido que el hombre resolviese, pasando por las más penosas pruebas. Cada progreso social estaba, de alguna manera, prescrito por Dios como una huella indeleble en el corazón de la humanidad: lo único que tenía que hacer el hombre, entonces, era forzar un poco su trayecto para que la humanidad pudiese proseguir el desarrollo de su libertad, rigiéndose por “las leyes eternas que gobiernan al mundo”.² De este

1 Edgar Quinet, en la introducción a su traducción francesa de junio de 1825 de las *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, de Johann Gottfried Herder (1784); “Introducción a la filosofía de la historia de la humanidad de Herder”, en *Revista Archivos de filosofía* n° 6/7, 2011-2012, Departamento de filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE), Santiago de Chile, traducción de Alejandro Madrid Zan, p. 196.

2 Victor Considerant, “Manifeste politique et social de la Démocratie pacifique”, en *Démocratie*

modo, la Humanidad era pensada como el Sujeto de la historia que no cesa de progresar por el infinito camino de las “luces” y la “civilización”, aunque tuviese que atravesar necesariamente por ciertos estadios históricos algo más “sombrios”, caracterizados por el “salvajismo”, la “barbarie” o el “patriarcado”, hasta llegar —o, en ciertos casos, “volver”— a una especie de escenario social sin contradicciones posibles entre sus partes constituyentes, una especie de “paraíso terrenal”, que algunos llamarán “estadio societario”, otros “estado de comunidad”, algunos “socialismo”, “anarquía”, y otros “comunismo”, con sus respectivas disimilitudes teóricas, aunque también, en muchos casos, entremezclando las doctrinas.

En este sistema de pensamiento, la democracia, la forma democrática moderna, el “espíritu moderno de la democracia”, como una especie de “monumento eterno”, un “ídolo” —“Esfinge” es la voz de la que se servirá Considerant en múltiples ocasiones para denominarla—, era —y nos atreveríamos a decir que sigue siendo aún— pensada como el más grande secreto, guardado en el seno de la humanidad, que esperaba con ansias ser develado, y cuya clave habría de ser descubierta por el siglo XIX. La idea según la cual “la humanidad marcha visiblemente, desde hace tres siglos, hacia la democracia, es decir, hacia su libertad política, hacia su autonomía, hacia la plena posesión de sí misma”,³ será extremadamente decidora para nuestro estudio. Aparentemente, sería en la democracia donde la humanidad encontraría su realización, luego de tantas miserias, guerras y revoluciones. Sería en la democracia moderna donde la humanidad, que no es sino “Dios que se desarrolla”,⁴ hallaría su consumación en tanto que “humanidad libre”, y en esto consistiría la gran obra del siglo decimonónico, el gran aporte del XIX a la humanidad. En este sentido, la idea de democracia moderna estaría aparejada de cierto sentido histórico, de cierta comprensión histórica de la época, que narraría la “evolución histórica” de la humanidad desde los anales del mundo antiguo hasta el porvenir democrático de los “pueblos modernos”, donde por fin encontraría su libertad — y su redención.

1. 2 — El surgimiento de las modernas teorías de la democracia directa como *acontecimiento discursivo* es inseparable de cierta concepción, de cierto modo de aprehender la Revolución Francesa de 1789 como *acontecimiento histórico*. La Revolución del 89 es vista por los padres del socialismo como el evento mediante el cual, desprendiéndose del orden social feudal, se

pacifique: Journal des intérêts des gouvernements et des peuples, martes 1º de agosto de 1843, pp. 1-8; “Manifiesto político y social de la Democracia pacífica”, en Alfredo Cepeda (editor y traductor), *Los utopistas*, editorial Futuro, Buenos Aires, 1944, p. 223.

3 V. Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel*, *op. cit.*, p. 67.

4 *Ibid.*, p. 67.

habría destrabado el espíritu moderno de la democracia. Luego de una larga lucha histórica y política con las fuerzas del pasado feudal, la Revolución habría venido a fundar el nacimiento del mundo moderno. “La revolución del 89 vino a clausurar el antiguo régimen y a inaugurar el orden nuevo”, escribe Considerant.⁵ Y este nuevo ordenamiento, que es democrático, no significaría otra cosa, para Considerant, más que el advenimiento del “derecho común” o “democrático”, expresado en el precepto político de la igualdad jurídica de los ciudadanos en el Estado, y consagrado por el artículo 1 de la *Declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. El ingreso del derecho común o democrático en la historia, es decir, de la igualdad civil y la libertad política, y la consecuente reformulación del dispositivo jurídico en vigencia, habría implicado la desactivación de los mecanismos de dominación de la aristocracia nobiliaria mediante la abolición del derecho divino y de los privilegios de nacimiento y, por tanto, el abandono del viejo mundo jurídico del feudalismo.

Ahora bien, la Revolución francesa no sería en ningún caso ella misma el mundo moderno, sino que, más bien, es pensada por los primeros socialistas como una especie de preámbulo o preludio a éste. 1789 es un umbral. Es la puerta de entrada hacia otro mundo de posibles, cuyo continente ha de ser llenado por el espíritu democrático. Ella sólo habría abierto el camino, mas tendría que continuarse. La Revolución del 89 sería al mismo tiempo ocaso del feudalismo e infancia de la modernidad. El acontecimiento de la Revolución sería el momento de corte, la línea de fractura entre un mundo y otro: la clausura del siglo XVIII, que contenía en su seno toda la fuerza feudal del pasado, y la inauguración del siglo XIX, que carga en su vientre toda la fuerza democrática del porvenir. La Revolución operaría como el umbral que hace pasar a la humanidad de una época histórica a otra completamente nueva, y le viene a brindar todo el vigor del espíritu democrático.

La época del 89 señala, pues, en la historia de la humanidad, la separación neta entre el orden antiguo y el nuevo; entre el derecho de la fuerza y el del trabajo; entre el derecho aristocrático de la conquista perpetuada por el nacimiento y el común de todos para todos, es decir, *el derecho democrático*.⁶

El acontecimiento histórico de la Revolución francesa es, para los primeros teóricos del

5 V. Considerant, “Manifiesto político y social de la Democracia pacífica”, *op. cit.*, p. 222.

6 *Ibid.*, p. 222.

socialismo llamado propiamente como tal, el quiebre, el punto de inflexión entre el viejo y el nuevo mundo. Es el estallido de la democracia moderna. O, por lo menos, su *comienzo*.

1. 3 — La Revolución Francesa es percibida por los socialismos como un *programa incompleto*. No obstante haber puesto las condiciones políticas para un nuevo mundo, la obra de la democracia, comenzada con la Revolución, se hallaría *inacabada*. “La revolución en 1789 no hizo más que la mitad de su obra”, escribe Pierre-Joseph Proudhon.⁷ El acontecimiento histórico del 89 habría empezado la gran obra del siglo XIX, que es la realización de la democracia, habiendo adelantado una gran tarea: hacer ingresar el derecho democrático a la historia, abandonar la “barbarie” del Antiguo Régimen y, con ello, fundar un nuevo orden político, y esto ya sería “una conquista imperecedera”.⁸ Pero, si bien la Revolución le abrió el camino al nuevo mundo democrático por medio de la instauración de la igualdad de derechos o derecho común, también dio paso a la consolidación de una desigualdad económica inédita hasta entonces, lo que supondría un freno al advenimiento total de la democracia. Como sólo se preocupó de establecer los fundamentos políticos del nuevo mundo promulgando una *igualdad civil*, habría dejado de lado la organización del sistema económico sobre el que se sostendría aquella supuesta igualdad jurídica. Así, mientras, por una parte, la Revolución de 1789 habría consistido en una transformación radical de la *forma política* mediante la introducción del principio democrático en el derecho y en la reconfiguración, por tanto, del *orden jurídico y gubernamental*, la *forma social*, por otra parte, dominada principalmente por la *intensificación* del modo de producción capitalista que ganaba hegemonía, quedó librada a una especie de guerra de todos contra todos, cuyos nuevos vencedores y vencidos ya estaban predichos de antemano. Escribe Considerant:

Es evidente que, desde el 89, los esfuerzos del espíritu moderno se han manifestado casi exclusivamente en el terreno político propiamente dicho. En el orden industrial y social, como lo hemos establecido, la Revolución sólo ha procedido negativa y abstractamente. Derribó a las maestrías, a las veedurías, a las corporaciones, al sistema de la propiedad feudal; despojó a los nobles y al clero; pero no ha creado ninguna institución nueva. Ha entregado a los individuos

7 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*, Imprimerie de Mme. veuve Dondey-Dupré, rue Saint-Louis n°46, Paris, 1851; *La idea de la revolución en el siglo XIX*, Juan Grijalbo editor, México, 1973, traducción de Pedro Seguí, p. 39.

8 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 238.

y a las clases a los riesgos de la lucha universal que este derrumbe inauguraba; no ha fundado ningún sistema que garantice los derechos de los desamparados; deja librado a la anarquía y al dominio de los poderosos al taller industrial y social: la miseria, la corrupción, el fraude, los vicios y los crímenes lo azotan perennemente y van en aumento.⁹

La época que habría arrancado con el acontecimiento histórico de 1789, y que habría destruido en la noche del 4 de agosto el régimen político-jurídico feudal, y proclamado la igualdad civil, no incluyó en su proyecto revolucionario la reorganización de la industria en vías a la igualdad real. Las preocupaciones gubernamentales fortalecieron la ausencia de ideas económicas y, en este sentido, su reforma habría sido sólo política, y no social. Proudhon escribe:

En una palabra, la sociedad que había de darnos la revolución de 1789, no existe; aún tiene que crearse. Lo que tenemos hace sesenta años no es más que un orden ficticio, superficial, que casi no llega a ocultar la anarquía y desmoralización más espantosa.¹⁰

Haciendo un lado los vestigios más superficiales de la feudalidad, pasando la escoba sobre los restos y escombros más visibles del derecho aristocrático de apropiación, la Revolución, “luchando contra abusos aparentes, no pudo obrar más que en la superficie”,¹¹ y no dio cuenta de los hondos cimientos de la dominación que yacían ocultos. Es por esto que la revolución del 89 sólo habría cambiado la naturaleza de la servidumbre, pero no la habría abolido. La Revolución entregó todo el dominio de la industria “al *laissez-faire* más absoluto, a la concurrencia más anárquica, a la guerra más ciega, etc., y, en consecuencia, al monopolio de los grandes capitales”.¹² A pesar de haber logrado la igualdad constitucional de los ciudadanos ante la ley, al no haber regulado las condiciones de la producción, la distribución y el consumo de las riquezas, y tras haber dejado librada la industria a la más grande “anarquía industrial”, como la llamarán Louis Blanc o Considerant,¹³ “anarquía mercantil”, como la llamará Charles

9 *Ibid.*, p. 241.

10 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 44.

11 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 69.

12 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 224.

13 Louis Blanc, *L'Organisation du travail*, Paris, 1839; “La organización del trabajo”, en Owen,

Fourier,¹⁴ o “anarquía económica”, como lo hará Proudhon,¹⁵ la nueva sociedad no abandonaría *la desigualdad de hecho* entre los seres humanos, sino que, por el contrario, la potenciaría.¹⁶ Considerant escribe:

Nuestro estado social, democrático *de principio y de derecho*, como lo hemos dicho, *de hecho* es todavía aristocrático. Constitucional, legal y abstractamente no existen más castas en la nación. Práctica, positiva y realmente vivimos siempre bajo un régimen de castas. Sólo que no es más la ley, ni el derecho, ni un precepto político los que colocan esas barreras entre las grandes categorías del pueblo francés, sino la misma organización económica y social.¹⁷

1. 4 — La interpretación decimonónica de la Revolución Francesa está ligada a una especie de abominación del feudalismo, a una especie de rechazo de lo feudal, de su poder, de su derecho, de sus formas de dominación. La concepción del proyecto democrático moderno está íntimamente vinculada, en el siglo XIX, a una especie de voluntad de abandono de las viejas estructuras de la feudalidad, en cuyo oscuro corazón latería la desigualdad, la servidumbre y la guerra, es decir, todo lo opuesto a los principios de la igualdad, la libertad y la fraternidad. Ahora bien, lo que notan los socialistas es que, si bien, por una parte, con el nacimiento de la sociedad moderna habría una *discontinuidad* en la esfera del derecho feudal, por otra parte, se habría desarrollado una *continuidad* subterránea en la esfera de la dominación económica, lo que daría lugar a una reactualización de la feudalidad, y no a su abatimiento. La desigualdad moderna ya no se fundaría en los títulos nobiliarios, sino en la propiedad de los capitales y las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo, y su ausencia. La guerra y la hostilidad ya no sería tanto exterior, o principalmente exterior, librada de un soberano a otro, como más bien

Lamennais, Blanc, Cabet, *Precursores del socialismo*, Juan Grijalbo editor, México, traducción de Aima Montaner, 1970, p. 100. V. Considerant, *Op. cit.*, p. 224.

14 Charles Fourier, *Le Nouveau monde industriel et societaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Imprimerie de L. Gauthier, 1829; *El falansterio (textos seleccionados)*, Ediciones Godot, Buenos Aires, traducción de Jorge Luis Caputo, 2008, p. 79.

15 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 45.

16 “La realización del derecho democrático, cristiano, de todos para todos, concebido como simple proclamación de una libertad y de una igualdad completamente ilusorias, sustituye el conflicto militar por el conflicto industrial”. V. Considerant, *Op. cit.*, p. 238.

17 *Ibid.*, p. 224.

interior, específicamente social, inherente a la sociedad misma, propulsada por el principio de libre competencia que desemboca en la “anarquía económica” y su correlato: el “pauperismo organizado”.¹⁸ La antigua forma de la servidumbre, del sometimiento a los más despiadados y sanguinarios señores feudales, de los más injustos soberanos, se transformaría, de ahora en más, en el sometimiento al Capital, este nuevo *amo*. El abuso de poder, la existencia de un amo, la ausencia de libertad, la intensificación de la desigualdad y las guerras, todo aquello que se estaría entendiendo por *feudalidad*, por tanto, no se descompone con la Revolución, sino que, más bien, se reactiva de otro modo. La destrucción del antiguo orden político fundado en el derecho nobiliario y la propiedad territorial o feudal no habría eliminado la elevada posición de aquellos que por sus negocios poseían capitales acumulados, sino que, por el contrario, la favoreció, otorgando una libertad absoluta y desorganizada al desarrollo de la industria moderna en manos de nuevos y poderosos “señores feudales”, y una sumisión más descarriada de aquellos que no poseen propiedad alguna. El feudalismo, por tanto, no se agota en la revolución: continúa de otro modo, bajo otras formas y con nuevas figuras. Este gran proceso de *desfeudalización jurídica* acabará, al fin y al cabo, por convertirse en un proceso de *refeudalización económica*, lo cual supondrá una especie de paradoja con la cual tendrán que vérselas los padres del socialismo. Considerant señala que

la civilización iniciada por la feudalidad nobiliaria y cuyo desenvolvimiento ha eximido a los industriales de las servidumbres personales o directas, desemboca hoy, por consiguiente, en la *Feudalidad industrial*, que ejerce las servidumbres colectivas o indirectas de los trabajadores.¹⁹

La nueva sociedad comienza a caracterizarse por el particular fenómeno del

rápido y poderoso desenvolvimiento de una *Nueva Feudalidad*, de la Feudalidad *industrial y financiera*, que sustituye regularmente a la Aristocracia nobiliaria y guerrera del viejo régimen, a consecuencia del aniquilamiento o del empobrecimiento de las clases medias.²⁰

18 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 56.

19 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 226.

20 *Ibid.*, p. 224.

Y esta nueva feudalidad, esta feudalidad de otra naturaleza, esta “Feudalidad *industrial y financiera*”, este proceso de “enfeudamiento colectivo de las masas desprovistas de capitales”,²¹ no designaría otra cosa más que el proceso creciente y generalizado de proletarización de las masas humanas, cuyo efecto sería la progresiva e inexorable división de la sociedad moderna en no más que dos clases: una minoría que lo tendría todo, y una mayoría que, efectivamente, lo habría perdido todo. La continuidad de la dominación económica por medio de la evidencia de un “capitalismo feudal”, como lo llamará Proudhon, o sea, de un novedoso “feudalismo innoble cimentado en la abusiva especulación industrial y mercantil”,²² será el muro de contención para el pleno desenvolvimiento del espíritu democrático en el mundo moderno, es decir, para la realización del proyecto que habría comenzado la Revolución del 89.

1. 5 — A partir de los grandes y rápidos desarrollos de la industria moderna o capitalista, la idea de *pueblo* dejará paulatinamente de ser representada por la idea de la totalidad jurídico-política de los ciudadanos del Estado, de este sujeto colectivo universal del contrato social, y el pueblo comienza a ser pensado y a identificarse con “esa multitud que forma la inmensa mayoría de la sociedad”, pero no *toda* la sociedad, es decir, con “la gran mayoría de los infelices, esto es, los cuarenta y nueve cincuentavos del género humano” de los que habla Graco Babeuf.²³ Se trataría de *un* pueblo que no es *el* Pueblo, sino una fracción de él, la más grande, compuesta por “la clase más útil y la más numerosa”, al decir de Lamennais.²⁴ Si bien la palabra sigue siendo la misma (Pueblo), la operación discursiva designa una subjetividad distinta, subjetividad que poco a poco irá ocupando el nombre de *proletarios* y de *proletariado*.²⁵ Pero, ¿por qué se empieza a

21 *Ibid.*, p. 225.

22 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, pp. 66 y 72, respectivamente.

23 Graco Babeuf, carta del 10 de septiembre de 1791 al abate Jacques-Michel Coupé, recogida bajo el título de “El comunismo y la ley agraria”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, Editorial Juan Grijalbo, México, traducción de Guillermo Nayá Nicolau, 1969, p. 10 y p. 18, respectivamente.

24 Felicité de Lamennais, *De l'esclavage moderne*, Paris, Pagnerre éditeur, rue de Seine n°14 bis, décembre 1839; tomamos la traducción al castellano de Francisco Bilbao (*De la esclavitud moderna*, Santiago de Chile, Imprenta Liberal, traducción y prefacio de Francisco Bilbao, 10 de junio de 1843), en *Revista La Cañada* n°3, Santiago de Chile, edición y noticia de Álvaro García San Martín, 2012, p. 391.

25 Esta doble significancia de la palabra *pueblo* desde fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX es señalada por Jacques Rancière en su libro *El desacuerdo*, cuando escribe: “[...] la doble figura del pueblo que pesó sobre la política en la época de las revoluciones modernas: la identificación rousseauiana de aquél con el sujeto de la soberanía y la identificación marxista —y más en general socialista— con el

generalizar en el siglo XIX el hablar de *proletarios*? ¿Quiénes son los *proletarios*?

Cuando en la Audiencia de los días 10, 11 y 12 de enero de 1832, y bajo la Presidencia del señor Jacquinet-Godard y la cooperación de los consejeros Grignon de Montigny y Crespín de la Rachée, el Tribunal del Sena juzga a Raspail, Gervais, Blanqui, Thouret, Hubert, Trélat, Bonnias, Plagniol, Juchault y Delaunay, por pertenecer a la Sociedad de los Amigos del Pueblo —grupo conspirativo involucrado en una serie de revueltas desde 1830—, en el conocido “*Interrogatorio y defensa del ciudadano Blanqui*”, Auguste Blanqui realiza una aproximación muy precisa a las definiciones de proletario de la época. Cuando el Presidente del Jurado pregunta a Blanqui por su profesión, éste le contesta: “Proletario”, a lo que el Presidente le responde: “Esa no es una profesión”. Blanqui, como contrarrespuesta, declama irónicamente: “¿Cómo que no es una profesión? Es precisamente la profesión de treinta millones de franceses, que viven del trabajo y que están privados de derechos”.²⁶ Esto tiene dos sentidos. Primero, que *proletario* no designa al *pobre*. El pauperismo es tan solo un efecto del estado de proletarización, pero no es su naturaleza. Tampoco designa una profesión *miserable*. La miseria es tan solo un accidente necesario de la condición proletaria, pero tampoco es lo que la define. Lo que define al proletario es *el que únicamente viva de su trabajo, que dependa absolutamente de él*, y es esta condición de *dependencia* la que agrupa a las más diversas profesiones, no la pobreza ni la miseria. Al respecto, Lamennais dirá en 1839 sobre el pueblo histórico:

Entendemos por pueblo a los proletarios, es decir, los que, no poseyendo nada, viven únicamente de su trabajo. Poco importa el género de trabajo; así, hay proletarios de toda condición, de toda profesión. Sólo el mayor número subsiste de un trabajo corporal.²⁷

El segundo sentido de la respuesta de Blanqui es que, en el fondo, continuar apelando neutralmente al nombre de “ciudadanos” para designar a esos “treinta millones de franceses

trabajador como figura social empírica y con el proletario o productor como figura de una superación de la política en su verdad”. Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, traducción de Horacio Pons, 1996, pp. 122-123.

26 Auguste Blanqui, *Défense du citoyen Louis Auguste Blanqui devant la Cour d'Assises*, Imprimerie de Auguste Mie, rue Joquelet n°9, Paris, 1832; con el título “Los enemigos de la libertad y la felicidad del pueblo”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, op. cit., p. 61.

27 F. Lamennais, *Op. cit.*, p. 382.

que viven del trabajo y que están privados de derechos” es una especie de burla, puesto que este último término presupone cierta igualdad entre ellos, igualdad que no existe fácticamente, sino sólo jurídicamente, lo que a su vez equivaldría a una especie de igualdad ficticia (“En cuanto a los derechos políticos, no hay por qué hablar de ello: no se trata sino de echar a los proletarios un hueso para que se entretengan royéndolo”, dirá Blanqui)²⁸, y porque habría una parte minoritaria de habitantes que, a diferencia de los proletarios, no viviría del trabajo, o por lo menos, no del trabajo propio. Estos últimos serían, para Blanqui, “los privilegiados, los cuales no son en modo alguno mis iguales”, puesto que “*viven con magnificencia del sudor del proletario*”. La palabra proletario comienza a aparecer, en el discurso de Blanqui, pero de seguro desde mucho antes, como el operador político que designaría la desigualdad en la igualdad, que desarma el discurso igualitario de la ciudadanía y que da cuenta que lo que hay en la sociedad civil es más bien una guerra constituida por la relación de explotación de “los poseedores, a quienes la sociedad entera debe proteger con toda su potencia”, sobre los proletarios, que son considerados por la sociedad como “una amenaza para su existencia y para sus propiedades”. Escribe Blanqui:

Diríase que aquí se trata, en una forma nueva, y entre adversarios diferentes, de la guerra de los barones feudales contra los mercaderes, los cuales eran despojados de sus bienes por aquellos nobles a lo largo de las grandes arterias de comunicación. [...] *Sí, señores, es la guerra entre los ricos y los pobres; los ricos así lo han querido: en realidad, ellos son los agresores.*²⁹

La apelación igualitaria a la ciudadanía esconde en el seno de la sociedad civil la existencia de la relación antagónica de los propietarios y los proletarios. El develamiento de la desigualdad fáctica entre ambos modos de existencia hace saltar la guerra social que subyace al dispositivo del derecho y a las teorías del contrato social. Blanqui muestra, valiéndose de la existencia de los “proletarios”, que, no obstante el ingreso del derecho democrático o común al dispositivo jurídico de las sociedades modernas, y la anulación del derecho nobiliario feudal, las relaciones de dominación fundadas en el derecho propiedad y su ausencia han proseguido su curso, claro que con nuevos personajes. Los obreros modernos compartirían con los propietarios —sea verdad o no, poco importa aquí— la igualdad ante la ley, es decir, su condición ciudadana. Lo que los distingue de los mismos es la desigualdad de facto heredada por su condición de no-propietario.

28 A. Blanqui, *Op. cit.*, p. 71.

29 *Ibid.*, pp. 62-64.

Lo que se pone en juego en este cambio de nominación —del Pueblo jurídico-político que designa la condición ciudadana al pueblo histórico que designa la condición proletaria— es la relación de fuerzas entre dos metafísicas, entre dos modos de concepción, estructuración y producción del mundo, entre dos grillas de inteligibilidad de lo real: la unidad homogénea entre elementos iguales o la lucha irreconciliable entre dos posiciones históricamente heterogéneas y hostiles entre sí. La teoría contractualista de la soberanía representa la primera concepción-estructuración-producción del mundo: la unión libre y voluntaria de los intereses particulares en un interés general, formando *una unidad nacional* (Pueblo) bajo la forma de un Estado o cuerpo político de la nación. La teoría de la lucha de clases representa la segunda: el develamiento de *dos mundos*, de dos partidos vinculados por la Contradicción, la explicitación de “la distancia entre dos pueblos”, como señala Rancière.³⁰ “Hay en Francia dos naciones: la de los privilegiados y la de los no-privilegiados; a estos últimos les llamamos proletarios”, escribe Blanqui.³¹

Será el mismo Blanqui quien señalará que la voz de *proletarios* —que, por cierto, ya era usada por lo menos desde 1795 por Babeuf para referirse a quienes se habría despojado de todo medio de trabajo, no obstante ser la palabra *plebeyos* la que predominaría en su léxico político para designar a los trabajadores sin propiedad—,³² con la cual refiere a *aquella otra nación* incontada e invisibilizada por el concepto jurídico-político de Pueblo como la universalidad de los ciudadanos del Estado, sería una palabra con la que se designaba en la antigua Roma a cierta clase social:

Damos el nombre de *proletarios* a los obreros y a los campesinos franceses porque no vemos ninguna diferencia entre su condición y la condición de los proletarios romanos, porque soportan todas las cargas de la sociedad sin gozar de ninguna de sus ventajas.³³

30 J. Rancière, *Op. cit.*, p. 56.

31 Auguste Blanqui, *Le Libérateur*, n°1, 2 février 1834; “Toda la esperanza de los proletarios reside en la república”, en *Revista Youkali* n°14, febrero de 2013, traducción de Juan Pedro García del Campo, p. 76.

32 Graco Babeuf, carta a Fouché de Nantes inserta en *Le Tribune du Peuple, ou le Défenseur des droits del’homme* n°25, 17 brumario, año 4 de la República (30 de noviembre de 1795), París; bajo el título de “El manifiesto de los plebeyos”, en *El tribuno del pueblo*, Ediciones Roca, México, traducción de Victoria Pujolar, 1975, p. 45.

33 A. Blanqui, “Toda la esperanza de los proletarios reside en la república”, *op. cit.*, p. 76.

En el sistema de estratificación social utilizado por los antiguos romanos se solía llamar *plebeyos* a la clase social que no podía hacer uso de ciertos derechos que se autoconcediera la aristocracia patricia, por lo que solía existir una permanente lucha entre patricios y plebeyos. Ahora bien, el orden plebeyo estaba a su vez compuesto por una serie de estratificaciones en su interior, cuyo estrato más bajo era ocupado por quienes se denominaba *proletarii*, es decir, por aquellos meramente vivientes que no poseían propiedad alguna, que “eran tachados de la lista de los hombres y reducidos al nivel de las bestias”³⁴ y cuya única contribución al Estado romano era el aumento de la población a través de la producción de hijos (*prole*).³⁵ La rehabilitación moderna, por parte de los socialistas —tomando este término en un amplio sentido—, de este viejo nombre romano con el que se designaba a aquellos “seres que sólo tienen de hombre el rostro”,³⁶ aparte de servir como el operador político que visibiliza la desigualdad en la igualdad, y referir, valiéndonos de una expresión rancièriana, a los trabajadores asalariados modernos que se definen por ser la parte de los que no tienen parte en el reparto del común que define a toda comunidad, es decir, a aquello que se excepta, lo que se excluye del común de la comunidad, la clase que resta en tanto que disolución de todas las clases, sirve también, a su vez, como el elemento que vincula a esta clase no-clase con todas las clases oprimidas del pasado, con cierta tradición de los vencidos de la que formarían parte los modernos proletarios. La recuperación de la antigua palabra latina *proletarii* funciona como el eslabón necesario que recupera la memoria de una larga cadena histórica de opresiones y sometimientos —de la que formaría parte como fracción oprimida—, invisibilizada por el dispositivo jurídico moderno y negada por el concepto jurídico-político de un Pueblo universal y la igualdad civil, y que permite pensar lo que hemos llamado hasta acá un pueblo que no es el pueblo de las teorías del contrato, sino más bien el pueblo histórico sometido por las clases opresoras que, mediante el mantenimiento del derecho de propiedad, han podido continuar su avasallamiento durante siglos, pese a que estas clases opresoras hayan ido cambiando las condiciones de posibilidad de su dominación y, por tanto, hayan ido mutando ellas mismas.

El que se comience a denominar al obrero moderno como *proletario* tendría que ver, entonces, con hacer saltar a la mirada aquella similitud fundamental con la condición de no-propietario de los *proletarii* romanos —lo cual devela que pese a la discontinuidad del derecho

34 *Ibid.*, p. 76.

35 J. Rancièrè da cuenta, con su propia terminología, de cómo “los más antiguos juristas romanos” entendían por *proletarii* a “la multitud que no termina de reproducirse”, “aquellos que no hacen sino reproducir su propia multiplicidad y que, por esta misma razón, no merecen ser contados”. *Op. cit.*, pp. 151-152.

36 A. Blanqui, *Op. cit.*, p. 76.

feudal operada por la Revolución habría una continuidad en las condiciones históricas de la dominación y la servidumbre—, que se produciría principalmente, en la época moderna, por el proceso histórico de “acumulación originaria” o “primitiva” que describirá Marx en el capítulo XXIV del libro I del *Capital*, el cual consistiría en el punto de partida del proceso de acumulación capitalista, cuya condición de posibilidad sería el advenimiento de la gran industria moderna, y cuyo correlato es el proceso histórico de pauperización y proletarización de las grandes masas campesinas mediante su escisión de la posesión directa de las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo y la subsistencia. Es decir: la violenta expropiación generalizada que despoja de la tierra al trabajador rural y lo expulsa de forma obligada a las ciudades en busca de sustento para poder seguir existiendo, ahora como absolutamente desposeído, o sea, como proletarizado.³⁷

1. 6 — La “anarquía mercantil” volvería imposible el principio democrático de la fraternidad entre los hombres, puesto que los pondría a todos a competir entre sí, y a verse los unos a los otros como directos enemigos en la carrera por la supervivencia y la acumulación. La “anarquía industrial” que trajo consigo la Revolución, y que posibilitó el enraizamiento del sistema productivo moderno o capitalista, fundado en la libre competencia, tendrá varios efectos en la agudización de la moderna lucha de clases, que Considerant define como una guerra permanente entre “la clase de los proletarios desprovistos de todo” y “la clase de los poseedores de los capitales e instrumentos de trabajo”, que también nombrará como “los señores feudales de la sociedad moderna”.³⁸ La “libre concurrencia, es decir, la concurrencia anárquica e inorgánica”,³⁹ agudizará las luchas de clases en tres sentidos, que vendrían a actualizar, de cierto modo, la ficción hobbesiana de la “guerra de todos contra todos” en su modalidad capitalista —Fourier describirá la industria del mundo moderno o “civilizado” como un escenario donde batalla “una gran legión de enemigos entre sí”⁴⁰—. En primer lugar, entre los propios obreros modernos, entre los mismos proletarios que, en competencia los unos con los otros, y en la medida en que están despojados de cualquier medio de trabajo que les posibilite perseverar en su ser, tendrán que ofrecer su fuerza de trabajo al capitalista, al más bajo costo posible, degradando al máximo, con un salario miserable, su existencia y la de su familia, y dejando en el

37 Cf. K. Marx, “La llamada acumulación originaria”, en *Antología*, editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, traducción de Pedro Scaron, pp. 282-336. Ver también F. Engels, “Contribución al problema de la vivienda” (1872-1873), en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas, op. cit.*, vol. I, p. 591.

38 V. Considerant, *Op. cit.*, pp. 226 y 228.

39 *Ibid.*, p. 226.

40 Cf. Ch. Fourier, *Op. cit.*

camino a los demás concursantes desafortunados. Louis Blanc escribía que el efecto de la libre competencia para los trabajadores consistía en la carrera por saber aferrarse bien al “trabajo puesto en subasta”.⁴¹ Se trata, justamente, de una especie de apuesta por el mejor postor: aquel que es capaz de poner en alquiler su fuerza de trabajo por el menor salario posible es quien se llevará el amargo trofeo de un puesto de trabajo; el resto excedentario de los verdaderos artistas del hambre sólo engrosaría las filas sobrantes del “ejército industrial de reserva”,⁴² la gran armada de desempleados dependientes de la voluntad soberana del Capital. En segundo lugar, la lucha de clases se agudiza entre los propios propietarios, o, más bien, entre la gran propiedad y la pequeña y mediana propiedad que inexorablemente ha de ser arrojada en el proletariado mediante la absorción, el aplastamiento y la destrucción de los pequeños capitales por los grandes capitales o “capitales feudales”⁴³ —como también los llamará Considerant, debido al *dominio absoluto* que tienen los grandes capitalistas en el terreno industrial y económico, sin verdaderos contrincantes que puedan rivalizar con ellos, por lo que los pequeños capitales mantendrían una relación de dependencia con los señores que tienen el monopolio industrial—: en la medida en que los pequeños y medianos capitalistas, es decir, la pequeña burguesía, en su mayoría dueños de pequeños comercios y talleres industriales, no tienen las eficaces máquinas que posee la gran industria, no pueden competir con ella en la eficiencia productiva y en los bajos precios en que ofrece las mercancías que produce, y, por tanto, a partir de su inevitable quiebra, vendrían a engrosar las filas del proletariado en busca de sustento.⁴⁴ En tercer lugar, la libre competencia vendría a agravar la lucha de clases entre los proletarizados y la clase capitalista, en la medida

41 L. Blanc, *Op. cit.*, p. 67.

42 Cf. K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, editorial Siglo XXI, México, 2009, traducción de Pedro Scaron, tomo III, capítulo XXIII, sección 3, p. 782.

43 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 234.

44 “Si la primera consecuencia de esta lucha en condiciones tan monstruosamente desiguales es la reducción inmediata de las masas proletarias a la servidumbre colectiva, aunque se la exorne con el nombre de libertad industrial, su segunda consecuencia, tan inexorable como la precedente, es el aplastamiento progresivo de la pequeña y de la mediana propiedad, de la pequeña y de la mediana industria, y del pequeño y mediano comercio, bajo el peso de la gran propiedad y bajo las colosales ruedas de la gran industria y el gran comercio. En efecto, los grandes capitales y las grandes empresas imponen su ley a las pequeñas en cualquier rama que se considere. En los lugares en que se ha presentado el vapor, las máquinas y las grandes manufacturas, fácilmente han dado cuenta de los pequeños y medianos talleres. En su vecindad han desaparecido los antiguos oficios y los artesanos, no quedando más que fábricas y proletarios”. V. Considerant, *Ibid.*, p. 227. También el joven Blanqui, adoptando un lenguaje fourierista similar al de Considerant, escribe: “Un feudalismo industrial y comercial que saquea millones, y la pequeña burguesía arruinada, en quiebra, que cierra sus comercios y cae en el proletariado”. Manuscritos Blanqui, 9590, folio 165, Biblioteca Nacional, París. Citado en Samuel Bernstein, *Blanqui y el blanquismo*, editorial siglo XXI, Madrid, traducción de Dolores Sacristán y José Manuel López, 2016, p. 42.

en que, por una parte, se produce y acrecienta cada vez más una hostilidad irreconciliable de los obreros modernos con los jefes que los explotan por salarios degradantes; y, por otra parte, porque la masa proletarizada *que no puede trabajar por no tener acceso a las condiciones materiales necesarias para realizar el trabajo* no cesará de incrementarse, primero por la masiva adquisición de nuevas máquinas por parte de los capitalistas, por lo que se reduce considerablemente la empleabilidad de los obreros, puesto que ya no son necesarios y las máquinas producen más y mejor que ellos;⁴⁵ y segundo, por las continuas bancarrotas de las clases medias, los artesanos, la pequeña burguesía, etc., lo que, sumándose a la primera causa, produciría un número cada vez mayor de proletarizados descontentos con la organización industrial y, por tanto, de potenciales revolucionarios.

El monopolio universal no puede, en el siglo que vivimos, pasar a manos de una clase poco numerosa sin acumular rápidamente sobre ella odios formidables. Entre los cartistas de Inglaterra —donde la feudalidad, por causas diversas y fáciles de deducir, se halla más evolucionada que aquí— tales odios sociales, precursores de revoluciones en que la propiedad está en juego, han alcanzado espantosa intensidad.⁴⁶

La progresiva acumulación del capital en cada vez menos manos —a causa del nulo contrapeso con el que compiten los grandes capitalistas—, la desenfrenada reducción de las clases medias y el numeroso aumento de la clase explotada tendería a incrementar, de este modo, el amenazante peligro de una revolución, esta vez ya no de carácter *político*, como lo fue la Revolución de 1789, sino *social*. Considerant escribe:

Semejante estado de cosas, contrario a los derechos de la humanidad y a los principios del espíritu social contemporáneo, no podría desenvolverse sin provocar nuevas revoluciones, ya no más políticas, sino sociales y dirigidas contra la propiedad misma, a los gritos de *Vivir trabajando o morir combatiendo. La tierra a los trabajadores*.⁴⁷

45 Cf. P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 48.

46 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 229.

47 V. Considerant, *Ibid.*, p. 238.

1. 7 — Esta revolución social sería, para cierto *partido*, para cierto posicionamiento en la guerra social cuyo panorama general habría sido completamente reconfigurado por la primera revolución del 89, el elemento destituyente que vendría a consumir la obra democrática que estaba reservada para el siglo XIX. Si el proyecto revolucionario del 89 se halla inacabado, si ha de continuarse, el único modo de hacerlo, de *proseguir la revolución*, sería *seguir revolucionando*, es decir, realizando efectivamente el programa democrático, que consiste en el advenimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad, mediante una nueva revolución, esta vez de carácter social, cuyo foco sea la supresión de la propiedad privada. “Si queréis implantar la igualdad política, abolid la propiedad”, escribía en 1840 Proudhon.⁴⁸ Sylvain Maréchal, quien, junto con Graco Babeuf, Filippo Buonarroti, Pierre-Antoine Antonelle, Félix Lepeletier y Agustín Darthé, entre otros, llevara a cabo la fallida Conspiración de los Iguales de 1796, un movimiento insurrecto que tenía por objeto derrocar el Directorio de la Primera República francesa para instaurar un modo de organización social fundado en la “igualdad perfecta” o “absoluta”, escribía el 30 de noviembre de 1796 que “la Revolución francesa no es sino la vanguardia de otra revolución mayor, más solemne: la última revolución”.⁴⁹ A esta *última* revolución, la *definitiva*, también la llamará “la auténtica revolución”.⁵⁰ Proudhon mismo lo hacía notar en 1851, escribiendo sobre la revolución de 1789 que “esta revolución, cuya historia se nos ofrece tan completa, no será ante la posteridad más que el primer acto, la aurora de la gran revolución que debe realizar nuestro siglo”.⁵¹ Y el propio Graco Babeuf, advirtiéndolo pocos años después de la Revolución del 89, y anticipándose —o, más bien, prefigurando, aunque mínimamente— casi cincuenta años al análisis crítico que hiciese Marx de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* proclamados por la Revolución “burguesa” de 1789,⁵² escribe: “¿No ha cambiado todo, desde el año 89, menos la institución de la propiedad?”.⁵³ Propiamente hablando, para

48 P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, chez J.-F. Brocard éditeur, Imprimerie de César Bajat, rue Montmartre n°131, Paris, 1840; *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, editorial Libros de Anarres, Buenos Aires, traducción de A. Gómez Pinilla, 2005, p. 38.

49 Sylvain Maréchal, “Le manifeste des égaux”, *Le tribun du peuple, ou le Défenseur des droits del’homme*, 1796; “El manifiesto de los iguales”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, *op. cit.*, p. 22. En la edición que citamos, este texto aparece, por un error bastante común, atribuido a Babeuf.

50 *Ibid.*, p. 25.

51 P.-J. Proudhon, *La idea de la revolución en el siglo XIX*, *op. cit.*, p. 70.

52 K. Marx, “Sobre la cuestión judía”, en *Antología*, *op. cit.*, pp. 27-57.

53 G. Babeuf, *Le tribun du peuple, ou le Défenseur des droits del’homme* n°37, 1795; bajo el título

Babeuf, en 1789 no habría habido una revolución. O, por lo menos, si es que la ha habido, al no haber llegado hasta sus últimas consecuencias, que debieran haber sido la abolición del derecho de propiedad, se trataría más bien de una revolución que sólo habría favorecido a una minoría propietaria: la burguesía, y no al ser humano sin propiedad: el *pueblo*, el pueblo histórico. Ahora bien, ¿qué es revolucionar, para Babeuf?

Revolucionar, hemos dicho varias veces de qué se trata. Es conspirar contra una situación que no conviene; es intentar desorganizarla e implantar en su lugar algo que valga mucho más. Ahora bien, mientras lo que no marcha no esté derrocado y lo que sería bueno no esté estabilizado, yo no reconozco que se haya revolucionado suficientemente. Al menos no veo que se haya revolucionado suficientemente para el pueblo.⁵⁴

Si la revolución consiste en conspirar contra cierto estado de hechos con el objeto de derrocarlo completamente, y no de modo parcial e insuficiente, la “Revolución” de 1789, que se proponía abolir la feudalidad en todas sus formas, e instaurar aquello que sería lo contrario a la misma, es decir, la democracia, se encontraría inacabada. Por tanto, “hay que proseguirla hasta que se transforme en la revolución del pueblo”,⁵⁵ es decir, en la revolución “auténtica”, al decir de Babeuf, la cual adquiere la figura de una revolución popular o plebeya.

No hay verdadera revolución si no es de las masas, [...] esta es la revolución que nos falta; [...] no hemos tenido más que la de una minoría, [...] esta última revolución se llama incontestablemente la contrarrevolución... de esto se desprende, entonces, que la revolución está por rehacer⁵⁶

Si se queda estancada en la conquista falaz de la igualdad política y no en la real de la igualdad social, “auténtica”, que implica la abolición de la propiedad privada, no podríamos hablar más

de “La posibilidad del comunismo”, en *El tribuno del pueblo*, *op. cit.*, p. 72.

54 Graco Babeuf, *Le Tribun du Peuple, ou le Défenseur des droits del’homme* n°36, 20 frimario, año 4 (10 de diciembre de 1794); bajo el título de “Qué hacer”, en *El tribuno del pueblo*, *op. cit.*, p. 56.

55 *Ibid.*, p. 57.

56 *Ibid.*, p. 57.

de revolución, y la Revolución Francesa no habría sido más que una *contrarrevolución*. Seguir hablando de revolución en este caso es seguir anclados al “diccionario de los palacios, castillos y residencias particulares”.⁵⁷

Los grandes y poderosos del día comprenden de forma singular la palabra *revolución*, cuando pretenden que la revolución en nuestro país está hecha. ¡Debieran decir, más bien, la contrarrevolución! La revolución, repitámoslo, es la felicidad de todos: que es lo que no tenemos; luego, ¡la revolución no está hecha! La contrarrevolución es la desgracia de la inmensa mayoría: que es lo que tenemos; luego, ¡es la contrarrevolución lo que se ha hecho!⁵⁸

Proudhon, visibilizando este mismo problema, hará notar que, según el “*principio revolucionario*”, que siempre “*lleva consigo una invalidación contradictoria y una invalidación subsiguiente*”, la Revolución de 1789 sólo habría llevado a cabo la *invalidación subsiguiente*, es decir que, solamente habría abolido el antiguo régimen feudal en su aspecto político, desactivando los mecanismos jurídicos de dominación de la aristocracia feudal y proponiendo un derecho democrático y una igualdad jurídica, pero no habría realizado la *invalidación contradictoria*, es decir, no habría creado una organización social y económica nueva que se opusiese totalmente al pasado estado de cosas, es decir, que se fundase en una igualdad de hecho y que realizara la democracia en su aspecto fáctico, y al no haber realizado la invalidación contradictoria que completaba el círculo del principio revolucionario, simplemente habría *dejado hacer y dejado pasar* una nueva figura de la dominación, el Capital, que, como veníamos advirtiendo, es concebido como una continuación de la feudalidad que la democracia, tal como se está entendiendo entre los socialistas, supone abandonar. “De ahí —dice Proudhon— la imposibilidad de vivir que agobia a la sociedad francesa desde hace sesenta años”.⁵⁹

1. 8 — La Revolución del 89, como todo acontecimiento histórico, no ha dejado de subsistir e insistir en el siglo XIX, lo que dará pie a proseguirla y realizarla por la vía revolucionaria. Ahora bien, el problema que plantea Considerant, y que creemos es *su problema fundamental* —sobre

57 *Ibid.*, p. 57.

58 *Ibid.*, p. 57.

59 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, pp. 41-42.

todo en el posterior desarrollo de su teoría de una democracia directa—, es decir, que se puede fundamentar toda su obra en torno a esta cuestión, es el siguiente: como el mundo democrático viene a brotar del seno de una revolución —cuyo largo crepúsculo ha perdurado durante más de 50 años, y aún no culmina—, habría nacido totalmente impregnado por el espíritu revolucionario de la misma, y este espíritu no lo habría dejado de seguir, cual si fuese su sombra. De este modo, la democracia moderna habría nacido con ciertas escisiones causadas por la pugna entre las fuerzas de un mundo y otro, que no cesarán de acompañarla hasta su plena realización. Esto ha dado lugar a diversos malos entendidos: la gente ha solido confundir el principio democrático con el principio revolucionario, como si fuesen lo mismo, y a querer nuevas revoluciones en nombre de la democracia.⁶⁰ Pero de lo que se trata, por lo menos en la obra de Considerant, es de separar tajantemente el principio revolucionario y el principio democrático. No pueden ser lo mismo: aunque hija de la revolución, la democracia moderna, para poder advenir en su totalidad, tendría que saber abandonar el principio revolucionario, que habría operado como su partera. Fruto de un movimiento violento de transformación de un orden simbólico y político, el espíritu democrático no tendría por qué seguir cargando esa pesada fuerza destructiva.

Lo que habría que concertar, para los socialistas en general, pero para Considerant en particular, *separándose del principio revolucionario*, es el *realizar la democracia*, no tan sólo en el ámbito político del derecho, sino en el estado social de los hechos. La obra *revolucionaria* de reorganización del orden *político y jurídico*, como el aspecto negativo del espíritu democrático, para Considerant, estaría *completa* y habría dado sus frutos;⁶¹ la obra *democrática* de reorganización *social e industrial*, como su faz positiva, apenas habría comenzado; por tanto, hay que construirla, los diversos socialismos han de planificarla y edificarla. La Revolución marcó el declive del mundo feudal con *el advenimiento político de la democracia moderna*; *el advenimiento social de la democracia moderna* realizará la caída definitiva del viejo mundo.

60 “Al entrar al mundo este derecho nuevo por medio de una revolución, al ser proclamado, establecido y defendido por una revolución y debiendo su victoria al triunfo de una revolución, no sorprende que durante mucho tiempo se confundiese el principio democrático con el revolucionario”. “Como el curso de los acontecimientos ha conducido al movimiento contemporáneo por la senda de la protesta violenta, de la Revolución y de la Guerra, ellas fueron durante mucho tiempo las primeras y capitales manifestaciones políticas y sociales del espíritu nuevo. En lugar de encarnar en la organización social su principio de libertad, igualdad proporcional o justicia, se ha ocupado casi exclusivamente de su lucha contra el pasado”. V. Considerant, *Op. cit.*, pp. 222 y 223, respectivamente.

61 “Nuestra época asiste así a la extinción de un culto envejecido y de una idea que cumplió con su misión, agotó sus fórmulas y ofreció lo que contenía de capital; presencia el fin, y el fin miserable, de un movimiento político que dejó sus frutos, conquistó sus glorias y sus triunfos y consumió varias nobles generaciones, pero cuya misión ha concluido”. *Ibid.*, p. 242.

Pero, la cuestión es la siguiente: ¿cómo realizar la democracia? Y, lo más fundamental: ¿Qué democracia? “Tal tarea es el problema y la misión de nuestra época; el enigma que el genio de los Destinos le ofrece para resolver”.⁶²

62 *Ibid.*, p. 223.

II

Proseguir la revolución, abolir la propiedad

“Y desde luego, pensad que vuestro partido quizá no es el nuestro y que vuestra doctrina, por consiguiente, no debe ser la misma. No parecéis reunir alrededor vuestro más que republicanos, título común y muy equívoco: así, no predicáis más que una República cualquiera. Nosotros reunimos a todos los demócratas y los plebeyos, denominación que, sin duda, adquiere un sentido más positivo: nuestros dogmas son la democracia pura, la igualdad sin mancha y sin reserva”.

Graco Babeuf,

El manifiesto de los plebeyos (1795)

2. 1 — Este desesperante cuadro del “industrialismo civilizado” —como lo llamará Considerant,¹ siguiendo el sistema doctrinario de Fourier—, que muestra la Contradicción y el antagonismo entre el capital y el trabajo, donde se desenvuelve inevitablemente una lucha desigual entre los capitalistas y las clases medias y proletaria, cuyos efectos inmediatos no son otros que el constante enriquecimiento de los capitales, la continua proletarización de las clases medias y la sofocante pauperización del proletariado, conlleva necesariamente el inexorable advenimiento de un “infierno social”.² Escribe Considerant en 1843: “Nuestra sociedad, atormentada ya por cincuenta años de revoluciones y deslizándose rápidamente hacia la plena Feudalidad, se halla en un estado de crisis que exige estudios serios y remedios rápidos, si se quieren conjurar las tempestades”.³ Esta crisis, este estado de crisis que vendría atormentado, cual infierno, a la Francia desde 1789, implicaría necesariamente un momento de *decisión*, una pronta *resolución*. De lo que se tratará, para *cierto partido* —por lo menos para el de Considerant, de la escuela societaria y de todo aquel que reivindique el principio asociativo, que ya veremos de qué se trata—, es de hallar una solución a la desigualdad de hecho *que no consista en la revolución*

1 V. Considerant, “Manifiesto político y social de la democracia pacífica”, *Op. cit.*, p. 228.

2 “Nuestro régimen industrial, fundado sobre la concurrencia sin garantías y sin organización es, pues, un verdadero infierno social”. *Ibid.*, p. 232.

3 *Ibid.*, p. 232.

social, de encontrar un remedio a la pobreza de los sin-propiedad *que no sea la abolición de la propiedad*, de inventar una cura a la gran enfermedad, que ya no sería *política o jurídica*, sino y sobre todo *social, económica e industrial*, que terminará carcomiendo a la mayoría de la población: el pauperismo y la miseria del proletariado, y la venida de una ola de insurrecciones que le son inherentes a un estado de cosas tal, donde el hambre y la falta de las condiciones y los medios materiales necesarios para la realización del trabajo, consecuencia del mantenimiento del “sagrado derecho de propiedad” y la denegación del “derecho al trabajo”, se ha vuelto insoportable. Ahora bien, Considerant distinguirá dos modos posibles de solución a la cuestión social, dos estrategias distintas para salir del infierno social: la primera estaría basada en el “principio revolucionario”, que vendría a encender y agitar el infierno social, y la otra se fundará en el “principio pacificador” o “principio de asociación”, que vendría a atenuarlo y apagarlo. Y será justamente en esta distinción de medios, de tácticas, de principios, donde se jugaría, para Considerant, y no tan sólo para él, la cuestión de “la verdadera democracia”, y se prefiguraría la teoría de la democracia directa.

A causa de la Revolución, la democracia moderna estaría naciendo, a tientas, con una gran escisión en su seno. La formación de diversos “partidos democráticos” —en un sentido muy especial del término “partido”— que se autoproclaman los verdaderos portadores del espíritu democrático, habría resultado inevitable. En la lucha entre estos partidos varios, lo que se pone en juego no es tan solo la pregunta: *¿qué es la democracia?*, sino también, y sobre todo: *¿qué es lo más democrático, lo suficientemente democrático, lo verdaderamente democrático, y qué lo falsamente democrático o lo antidemocrático?* Hay una lucha por la apropiación teórica y práctica del concepto de “Democracia”. Hay una especie de guerra de bandos por quién porta realmente el espíritu democrático, por quién puede hacer salir a la humanidad, con los mejores y más efectivos medios, de la catástrofe social existente, y hacer que aquella adquiriera una especie de autoconciencia democrática con el objeto de hacerla coincidir por fin con la nueva era que abrió el acontecimiento del 89. Para esto, habría que definir y delimitar bien qué significa verdaderamente el término “democracia”, que aparece como una especie de significante flotante o significante vacío, no obstante ser, para Considerant, el único vocablo que “está destinado a transformarse en la palabra de orden de la época, en la bandera del grandioso movimiento de regeneración del espíritu y de las sociedades modernas”, y que traduciría, de cierto modo, al lenguaje moderno, un mundo por venir.⁴ En esta carrera hermenéutica competirían los distintos “partidos democráticos” con el objeto de resignificar la democracia, de hacerla suya, de erigirse como los demócratas verdaderos, como los verdaderos amigos del pueblo.

4 *Ibid.*, p. 261.

2. 2 — Al evidenciar que en los textos que estudiamos aparece en repetidas ocasiones la palabra “partido”, con una significación que dista mucho de la que nos han acostumbrado —más bien a detestar— los amantes del orden establecido, nos preguntamos de inmediato: ¿qué significa el concepto de partido en el siglo XIX? ¿Qué es un *partido*? Un partido, en la conjunción de la última parte del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, tiene fundamentalmente dos acepciones, que no necesariamente se contraponen, sino que la primera estaría más bien *contenida* por la segunda, y la segunda no cesaría de *superar* a la primera. La primera y la menos usada es muy similar a la concepción actual de un partido en un régimen representativo de gobierno, en el sentido de *partido político*, es decir, un grupo formal de interés que busca hacerse con el poder político mediante el sistema de sufragios para representar al Pueblo, en el sentido que las teorías de la soberanía dan a este concepto, es decir, como la totalidad universal del cuerpo de ciudadanos súbditos de un Estado. Ahora bien, esta concepción de *partido político* no es la que nos interesa aquí, pues, en verdad, ya estamos algo hartos de ellos. Habría una segunda acepción, ética y filosófica del concepto de partido, que viene a señalar una toma de posición, una *toma de partido*, un posicionamiento táctico colectivo, la constitución de una *máquina de guerra* que libra una batalla estratégica, material y espiritual, ya sea a favor de la época (máquina contrarrevolucionaria), o ya sea en contra de ella, por la instauración de otro mundo de posibles (máquina revolucionaria). Cada partido parte de diferentes evidencias sensibles, de diferentes concepciones-de-mundo o cosmovisiones, de diferentes metafísicas, incluso, cuya operación en lo real, a su vez, viene a desmontar la máquina metafísica de algún partido enemigo.

Es el caso, por ejemplo, de Saint-Simon, cuando en su *Catecismo de los industriales* realiza una especie de llamamiento a la conformación de un “partido industrialista” que aúne los intereses tanto de los obreros como de los capitalistas, ya que ambos contribuirían al desarrollo de la industria y se diferencian de los políticos *que no producen*, que son *improductivos* por naturaleza. Lo que se pone en juego aquí no es la mera creación de un partido político más, sino una operación mucho más profunda: un posicionamiento que aboga implícitamente por la atenuación de la lucha de clases y el abrazo fraterno entre las clases por su posicionamiento asociado en la industria, por su *condición productiva, útil*, lo cual las *identifica* y no las pone en una situación antagónica. En el fondo, llamar tanto a los obreros como a sus jefes, sin distinción, “industriales”, tiene la pretensión de *hacer ver*, de *mostrar* y volver real una relación entre ellos que no se debiera fundar en la lucha, sino en su complicidad en tanto que sujetos productivos

distintos del viejo mundo feudal.⁵ Así también Considerant, que representa uno de estos partidos —el de la democracia pacífica, órgano de la escuela societaria de Fourier— que se quieren como el partido “verdaderamente democrático”, escribe, en relación al movimiento democrático de la época: “Ahora bien, creemos que nuestros principios están destinados a servir de guía a ese movimiento; nos corresponde, pues, llevar la bandera”. Y, prosigue, refiriéndose a la democracia:

Tal vocablo, pues, ha sido y es aún interpretado por los partidos en sentidos muy diferentes, con frecuencia falsos y engañosos. [...] Cuanto más poderoso es el efecto que esa palabra ejerce sobre el espíritu de las masas y cuanto más está destinada a realizarse, más soberanamente interesa a la sociedad el que no se haga aceptar a las masas interpretaciones desastrosas.

Los partidos revolucionarios hacen hoy de la palabra Democracia una bandera de revolución y de guerra, un arma formidable; unos, contra el orden político y el gobierno; otros, contra la propiedad y la base del orden social.

Es necesario arrebatárles de las manos esta arma, es necesario quitarles audazmente esta bandera. El arma y la bandera de guerra deben ser trocados en un instrumento y en una bandera de paz, de organización y de trabajo. Ahora bien, el asalto que es necesario librar contra la democracia revolucionaria es un combate meramente intelectual.⁶

Se trata de una guerra intelectual, un combate de interpretaciones, de apropiaciones y construcciones del *sentido* de lo democrático. El partido que pueda hacerse con el pendón democrático, podrá, a su vez, encabezar el movimiento que venga a solucionar el infierno social de la época, y *realizar*, volver comprensible y creíble cierta interpretación de lo real, hacer acaecer en las masas cierto modo de comprensión de la sociedad y, de este modo, hacerlo advenir. La construcción de un partido es la construcción de un aparato de visibilidad, la construcción de una máquina óptica, que, al señalar aquello que *hay que ver*, al mismo tiempo

5 Henri de Saint-Simon, *Le Catéchisme des industriels*, Paris, Imprimerie de Sétier, Cour des Fontaines n°7, 1823-1824; *Catecismo político de los industriales*, editorial Aguilar, Buenos Aires, traducción de Luis David de los Arcos, 1960, pp. 93-94. Cf. también, del mismo autor, *El liberalismo y el industrialismo*, Materiales de cultura y divulgación política clásica, Partido Revolucionario Internacional, México, 1974.

6 V. Considerant, *Op. cit.*, pp. 261-262.

lo hace aparecer, lo vuelve visible, enunciable, y defendible o atacable. De este modo, no es muy difícil comprender que cuando los pensadores de fines del XVIII y principios del XIX hablan del “partido revolucionario” no se refieren en absoluto a la idea, instaurada por el sentido común, de un partido político parlamentario que presenta ciertos candidatos a ocupar cargos para algún gobierno de turno, sino a una corriente que nada a contracorriente, una posición que devela las fisuras, las fracturas de la construcción de un mundo, y que, al hacerlo, posibilita y agita su transformación o su abandono. Se trata, justamente, de lo que ponía en escena Blanqui en su juicio de 1832, cuando declara: “Se me acusa de haber dicho a treinta millones de franceses, proletarios como yo, que tenían el derecho de vivir”. El enunciar y volver visible un derecho que el partido del orden ha vuelto invisible, e inenunciable, el mostrar a los proletarios que tienen “el derecho de vivir”, es lo que viene a dislocar la concepción-producción del mundo burgués, y a reorganizar el cuadro de las hostilidades: “No me hallo, por consiguiente, frente a unos jueces, sino ante unos enemigos”, dirá Blanqui.⁷

Si ha ocurrido que, por ejemplo, en el proceso revolucionario de 1848, Proudhon fuese elegido diputado de la Asamblea Nacional, Lamennais diputado de la Asamblea Constituyente o Quinet diputado por la Asamblea Legislativa, ha sido solamente por efecto de contingencia y no por la naturaleza del “partido revolucionario”, que, mediante la creación de un panorama intelectual-material diferente, es decir, de una forma de aprehender lo real que se distingue de la forma tradicional que fundamenta cierta dominación, expresaría la voluntad de abandono de un viejo mundo enemigo y, más radicalmente, su destitución total o parcial, material y espiritual. Por otra parte, podemos comprender, a grandes rasgos, al “partido contrarrevolucionario” tal y como lo definirá Babeuf, como el “partido de los amigos del orden y de las instituciones existentes”, el “partido de los rutinarios, que cree que lo que siempre ha existido debe existir siempre”.⁸ O sea, como una suerte de partido de la reproducción, de la eterna repetición, de la conservación y defensa del orden establecido, orden material e intelectual, económico y jurídico, el cual es afirmado como el único que puede existir, ya que siempre ha sido así, similar al que Marx recordará cuando relataba que en las jornadas de revuelta de junio de 1848 en Francia “todas las clases y todos los partidos se habían unido en un *partido del orden* frente a la clase proletaria, como *partido de la anarquía*, del socialismo, del comunismo”, y cuya legitimación de acción al momento de aplastar el movimiento del *partido de la anarquía* consistió en

7 A. Blanqui, “Los enemigos de la libertad y la felicidad del pueblo”, en *Op. cit.*, p. 62.

8 G. Babeuf, *Le tribun du peuple, ou le Défenseur des droits del'homme* n°37, 1795; bajo el título de “La posibilidad del comunismo”, en *El tribuno del pueblo*, Ediciones Roca, traducción de Victoria Pujolar, 1975, p. 68.

que “habían ‘salvado’ a la sociedad de los ‘*enemigos de la sociedad*’.”⁹ Así también, tanto Considerant como Rittinghausen harían una partición entre el “partido de los vivos”, que encarna las fuerzas vivas de la democracia pacífica pensada como atenuación de las diferencias de clases y unión de las fracciones en lucha, es decir, como el partido progresivo que anhela proseguir el desarrollo “democrático” de la humanidad unida y fraternal, y el “partido de los muertos”, que representaría las fuerzas históricas del pasado y que, por tanto, seguiría atrapado en la tumba del “viejo mundo”—un “viejo mundo” que sería algo distinto al concepto de viejo mundo que trazará el “partido revolucionario”, por ejemplo, con Blanqui o Marx—, es decir, seguiría anclado a la violencia, al odio, a la lucha de las clases y a las revoluciones por el espíritu revolucionario de 1789, siendo, por este motivo, un muro de contención para el “progreso de la democracia”.¹⁰ Por lo demás, Marx y Engels llamaban al pequeño núcleo de la Liga de los Comunistas, constituida más bien como una sociedad secreta de propaganda, el “Partido Comunista Alemán”, no por su condición de partido político oficial—pues no lo era, ni tampoco podía serlo, por estar prohibido en ese entonces en Alemania el derecho de reunión y el derecho de asociación—, sino porque sus principios e ideas impulsaban el advenimiento de un mundo, de una época histórica que ellos llamaban el comunismo.¹¹ Lo mismo se puede decir de las infinitas ocasiones en que Marx hablaba del “partido proletario” o “partido de la clase obrera”, donde *si tan sólo* vemos la organización de un partido político con ansias de tomar el poder estatal—pretensión que en ciertos textos de Marx resulta ser innegable—, y no la afirmación que vuelve visible las existencias múltiples de los desposeídos en tanto que proletarios, lo que los aúna y constituye en clase, de una tradición que solidariza con todas las clases oprimidas del pasado y de una posición política que ha de buscar, a su vez, su autosupresión como clase mediante la revolución comunista, que no ha de ser política sino social, caeríamos en todos los vicios que ha cristalizado el marxismo. Y Rittinghausen, quien escribía que “la burguesía no es más que un partido”,¹² señalando aquella concepción del mundo emanada de una clase social, cuajada y realizada por una clase social, fundada en el individualismo, el egoísmo y la capitalización, y no un partido político particular. Lo que es necesario tener en cuenta en esta partición simple de la guerra epocal en partidos—que, más que formales o políticos, son *históricos*, y que encuentran sus antepasados más próximos ya sea en la “tradición de los vencidos” o en la “tradición de

9 K. Marx, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” (1852), en *Obras escogidas, op. cit.*, vol. I, p. 259.

10 Cf. V. Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel, op. cit.*, pp. 9-13; M. Rittinghausen, *Op. cit.*, pp. 13-14.

11 Cf. F. Engels, “Marx y la Nueva Gaceta del Rin (1848-1849)”, en *Obras escogidas, op. cit.*, vol. II, p. 346.

12 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 29.

los vencedores”, con todas sus variantes y vectores posibles— es que siempre hay una serie de matices, de ramas y de intercambios entre elementos de un posicionamiento a otro, por lo que no existe un partido absolutamente revolucionario, ni uno totalmente conservador, sino que lo que hay son movimientos, intensidades, fuerzas, enunciaciones, ideas y prácticas de una potencia colectiva, que tampoco tiene que ver tan solo con la cantidad numérica *visible*, que ha de estar cambiando constantemente. La guerra de posiciones es siempre *móvil* y difícil de seguir, por muy *estático* que se muestre un determinado espíritu de época, y es natural que se cuelen principios del viejo mundo en la propuesta de una nueva utopía, y elementos de un mundo por venir en el seno de un antiguo sistema.

2. 3 — Considerant planteará que el espíritu del nuevo mundo, encarnado en “el gran partido moderno o democrático”, se halla dividido en tres partidos menores fundamentales, cada uno de los cuales formaría o habría formado una fracción y un momento necesario para el advenimiento real de la moderna época democrática en el siglo XIX. Por una parte, está el *partido doctrinario*, al cual también se le conocerá como el *partido legitimista, realista* o *monarquista*, que vendría a representar a la “democracia estática”; por otra parte, se halla el *partido revolucionario*, que representaría, en el cuadro de Considerant, a la “democracia retrógrada”; y, por último, se halla el *partido pacífico y organizador*, que representará a la “democracia progresiva”.

La “democracia estática” o “estacionaria” habría estado encarnada históricamente en el conocido *partido doctrinario*, el que se encontraría en el poder político, ocupando la Cámara Parlamentaria, desde la Revolución de Julio de 1830 hasta la Revolución de Febrero de 1848. Se tratará, en el ámbito de la democracia, de uno de “los partidos más ligados al pasado”,¹³ y se caracteriza fundamentalmente por defender aún ciertos intereses del viejo mundo feudal del derecho nobiliario, ser partidario de la monarquía constitucional y crear un sistema político representativo basado en el sufragio censitario. Al no querer salir de “la vieja política constitucional”, es decir, al no fijarse en la urgente necesidad de una reorganización social del trabajo para terminar con el “infierno social”, es por lo que también se los habría llamado el “partido de los conservadores anquilosados” o de la *inmovilidad*. No obstante, en la filosofía de la historia de Considerant, este partido encarnaría la necesaria “transición entre la vieja sociedad aristocrática basada sobre el derecho exclusivo del nacimiento y las formas democráticas del porvenir”.¹⁴ De todas formas, para Considerant, al “desaprobar como revolucionaria y anárquica toda doctrina que tienda a la modificación del *statu quo*” y, por tanto,

13 V. Considerant, “Manifiesto político y social de la democracia pacífica”, en *op. cit.*, p. 240.

14 *Ibid.*, p. 245.

al “carecer de ideas vivientes y obstaculizar al movimiento social y al progreso real” del espíritu democrático de la época,¹⁵ se trataría más bien de un partido obcecado, agónico, moribundo, determinado forzosamente a desaparecer. Es muy decidor, en este sentido, este recuerdo de Considerant de 1843:

Numerosos diputados pasaron los últimos meses de sesiones confesándose recíprocamente que se hallaban *al final de su carrera política* —son sus términos—, y que, en adelante, no podrían encontrar la senda perdida si no es abordando las cuestiones sociales.¹⁶

Uno de sus más fieles representantes, y fervoroso conservador del orden establecido, Guizot, escribe en su artículo *La democracia en las sociedades modernas* de 1837 lo siguiente:

Basta de guerra de los de abajo contra los de arriba; basta de motivos para levantar la bandera de los más contra los menos. [...] La situación recíproca de los pequeños y de los grandes, de los pobres y de los ricos, está regida en la actualidad con justicia y liberalidad. Cada cual tiene su derecho, su lugar y su porvenir.¹⁷

En su cuadro de lo real, “cada cual tiene su derecho, su lugar y su porvenir”, o sea, cada cual ocupa el sitio que le está destinado de antemano. Es decir, vuelve inexistente no tanto el conflicto social mismo, sino sus *razones*, que volverían latentes los otros dos partidos. De todos modos, al tratarse de un partido tan anticuado y conservador, deambula con su carta de defunción bajo el brazo y sólo existe por costumbre, pues, para Considerant, estaría destinado a dejar prontamente de existir. Y si esto es así, la verdadera batalla por la democracia, en este panorama de “partidos democráticos”, se libraría entre los dos últimos partidos: el partido de la democracia pacífica y el partido de la democracia revolucionaria. Escribe Considerant:

15 *Ibid.*, pp. 243-245.

16 *Ibid.*, p. 243.

17 François Guizot, “La démocratie dans les sociétés modernes”, en la *Revue française* del 15 de noviembre de 1837; citado por V. Considerant, *Ibid.*, p. 245.

La Democracia pacífica, progresista y organizadora, y la democracia violenta y revolucionaria son los dos términos extremos y las dos expresiones antagónicas del espíritu moderno. Una de estas traducciones señala lo que hay de verdadero, de puro, de noble, de poderoso y de humano en las diversas tendencias del siglo; la otra expresa lo que la edad moderna contiene o, más bien, no ha mucho contenía del espíritu violento y bárbaro de los tiempos pasados.¹⁸

Será en la lucha entre estas dos expresiones o, más bien, entre estas dos “traducciones” del espíritu democrático que vendría a poner fin a la era revolucionaria y a consumir la gran obra del siglo XIX por medio de las teorías socialistas, donde se jugará el problema fundamental de la época moderna: la pugna —o, a veces también, la amalgama— entre dos proyectos democráticos, entre dos estrategias para realizar la democracia moderna, para completar el proyecto que dejó abierto la Revolución de 1789, y cuyas ideas en cuanto a lo que sería la democracia, en cuanto al *sentido* de lo democrático, también son heterogéneas. Habría, entonces, un primer proyecto democrático que llamaremos, como lo hace Considerant, *pacífico*, fundado en una idea de *igualdad jurídico-política* que afirma la unidad e identificación de todos los sujetos de la nación, pertenezcan a la clase que pertenezcan, como *ciudadanos*, miembros por igual de un *Pueblo universal* y súbditos en su conjunto de la ley y el Estado, y con esto atenúa implícita aunque conscientemente la complejidad de relaciones que constituyen las desigualdades reales basadas en la propiedad o la ausencia de ella y, por tanto, el antagonismo entre las clases; que encuentra la *libertad* en una reorganización del trabajo que viniese a poner término a la anarquía industrial o libre competencia como efecto de lo que *dejó hacer y dejó pasar* la Revolución del 89, que ponga un freno a la tiranía del Capital como nuevo amo de la época moderna, y que, no obstante, contente a todas las clases, garantizando tanto el derecho de propiedad como el derecho al trabajo; y que halla la *fraternidad* en el *principio de asociación*, que busca el cese de la lucha de clases mediante el acuerdo industrial libre y voluntario de todas las clases en una especie de armonía universal.

El otro proyecto democrático que, si seguimos a Considerant, hemos de llamar *revolucionario*, aunque quizá sea más adecuado llamarlo *antipropietario* —que es una categoría que él mismo usa para referirse a este partido—, puesto que la palabra revolución nos dirige enseguida al imaginario violento del enfrentamiento físico, y no todos sus teóricos harían un

18 V. Considerant, *Ibid.*, p. 256.

llamamiento expreso a la insurrección violenta y generalizada, sino que también habrían unos que abogarán, más bien, por una solución pacífica y gradual al problema del proletariado, no obstante plantear que es necesaria la supresión de la propiedad privada. El proyecto democrático antipropietario o revolucionario se fundará en una idea de *igualdad económico-social* que tendrá varios nombres diferentes, pero que refieren, en el fondo, a la misma cosa. Graco Babeuf, por ejemplo, hablará de una “igualdad real”¹⁹ o “igualdad auténtica”;²⁰ Sylvain Maréchal de una “igualdad efectiva”, “igualdad de hecho” o “igualdad común”;²¹ Étienne Cabet, de una “igualdad total”;²² Proudhon, por su parte, lo hará de una “igualdad absoluta”.²³ Todas estas diversas formas de nombrar la igualdad, de nombrar cierta idea de igualdad, surgirán en contraposición a la igualdad político-jurídica o civil conquistada por la Revolución del 89, e impulsada por las teorías contractualistas. Y, por tanto, nacerán para proseguir, para completar el proceso revolucionario comenzado el 89. En el fondo, el sentido de agitar esta igualdad que podemos llamar económico-social, no es otro que el poner en cuestión la igualdad de derechos o ante la ley, tildándola de “igualdad ficticia”, y el afirmar la existencia de un pueblo que no es el Pueblo jurídico-político universal, que se diferencia del mismo en cuanto clase dominada, y que, solidarizando con todas las clases oprimidas del pasado, y tomando conciencia de su pertenencia a la “tradición de los vencidos”, podemos llamar el *pueblo histórico*, que designa a la inmensa masa de los proletarizados. La igualdad económico-social significará, entonces, la igualdad de bienes, de bienes materiales, y el que todos posean las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo. Este programa democrático antipropietario halla la libertad negativamente en la abolición de ciertos dispositivos que funcionan como instrumentos de dominación y que despliegan y hacen efectivas las servidumbres, las desigualdades sociales y a las clases mismas, como la propiedad, y en algunos casos, como en Cabet, el dinero, o como en Proudhon, el gobierno; halla la *libertad* positivamente en las garantías sociales del derecho al trabajo y, por tanto, a la existencia; y encuentra la *fraternidad* en una forma de organización

19 G. Babeuf, “El comunismo y la ley agraria”, en *El socialismo anterior a Marx*, *op. cit.*, p. 14.

20 G. Babeuf, “Qué hacer”, en *El tribuno del pueblo*, *op. cit.*, p. 53.

21 S. Maréchal, *Op. cit.*, pp. 22 y 26, respectivamente.

22 El libro de Étienne Cabet, *Viaje a Icaria*, es primeramente publicado en dos tomos y de manera anónima, en 1840 (*Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie, traduits de l'anglais de Francis Adams*, Hippolyte Souverain éditeur, rue des Beaux-Arts, Paris, 1840), y conocerá una segunda edición en 1845 ya firmada por Cabet (*Voyage en Icarie*, au bureau du “Populaire”, rue Jean-Jacques Rousseau n°14, Paris, 1845); hemos utilizado para todas las citas de Cabet, la traducción del último y tal vez más importante capítulo del *Viaje a Icaria*, “Principios y doctrinas sobre la comunidad”, que aparece en Owen, Lamennais, Blanc, Cabet, *Precursores del socialismo*, *op. cit.* Para efectos de la cita, la “igualdad total” del comunismo icariano aparecerá en la p. 148 de la edición castellana que usamos.

23 P.-J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, *op. cit.*, p. 72.

social fundada en el *principio de comunidad*, ya sea bajo la forma de la comunidad de bienes, del comunismo o de la anarquía.

Esta pugna al interior mismo del cuadro socialista francés, esta lucha entre ambos partidos democráticos, entre ambos proyectos de democracia, por ser los elegidos para dar una solución final al problema que aqueja al proletariado y que impulsa las luchas de clases en el siglo XIX, y a partir de la cual surgirán las modernas teorías de la democracia directa, no cesará de tener un eco en nuestro presente.

2. 4 — El partido democrático antipropietario o revolucionario, al estar fundado en el principio revolucionario de abolición de la propiedad, será caracterizado por Considerant como el partido de la “democracia retrógrada”. Ahora bien, ¿por qué denominará así, como “retrógrado”, al programa democrático del partido antipropietario? No es muy difícil de adivinar, y las razones estarían contenidas en su filosofía de la historia. El partido revolucionario sería retrógrado, según Considerant, porque, en vistas a la no-compatibilización del espíritu democrático de la época con el mundo aún-no-democrático que habita, intentaría, de manera desesperada, realizar su armonía por la rápida vía de una revolución social que tenga por objeto la expropiación violenta de los propietarios, la supresión por la fuerza de la propiedad y la instauración de un estado social fundado en la igualdad de hecho, y no tan solo de derecho, pero mediante la barbarie. Al acudir a los medios revolucionarios, la democracia revolucionaria sería retrógrada, pues no sería capaz de soltar las amarras que la atan al violento acontecimiento de 1789, e incluso a la feudalidad, por proseguir el principio de la guerra. Los revolucionarios serían retrógrados porque querer levantar una revolución violenta, como la del 89, no es sino un retroceso en el camino progresivo del espíritu de la democracia, cuya realización vendría a cumplir, en Considerant, la Unidad y la Fraternidad cristianas de los hombres como hermanos de la gran familia de la Humanidad, es decir, la paz, la armonía y la unión entre las clases, y no la división y la agudización de las luchas entre las clases.

En su diagnóstico del estado de cosas, Considerant hará un paralelo entre la situación del 89 y la situación que se vive más de 50 años después, en 1843, donde nota que “hay paridad perfecta entre las dos situaciones y las dos épocas: el mismo desdén y la misma ceguera hacia las cuestiones más urgentes”.²⁴ En ambos contextos se experimenta por parte de las clases desfavorecidas —la burguesa en el primer caso, la proletaria en el segundo— una desesperante asfixia, un odio irreparable hacia las desigualdades, y circularán entre ellas ideas que se presentan

24 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 234.

como radicalmente incompatibles con el modo de estructuración del mundo en que viven. Mientras en el 89 se trataba de realizar la democracia por medio de las ideas de la Ilustración de la forma más inmediata posible —es decir, mediante una revolución política—, en el siglo XIX se agita por completar el proyecto inacabado de la primera Revolución, volviendo prontamente reales las ideas socialistas a través de una revolución social. Por consiguiente, con el rápido avance de la industria capitalista y de su correlato, la proletarización y pauperización creciente de las poblaciones, el principio revolucionario que “se propaga desde hace algunos años entre las poblaciones obreras, sobre todo en los grandes focos industriales, en Francia, en Inglaterra y aun en Bélgica, en Suiza y en Alemania”,²⁵ no puede sino intensificarse y masificarse hasta el estallido de nuevas insurrecciones populares.

Ahora bien, es necesario comprender que las teorías fundadas en el principio revolucionario, que vendría siendo, en el argumento de Considerant, la estrategia de salida violenta, “negativa” y “antisocial”²⁶ al infierno social de la época mediante la negación práctica o abolición del derecho de propiedad; la expropiación de los medios de trabajo que pertenecen de manera privada a la clase capitalista, y su puesta en común en beneficio de los trabajadores; la repartición equitativa de las tierras por medio de una reforma agraria; la instauración de una igualdad efectiva y absoluta mediante la comunidad de bienes o el comunismo; o la negación del gobierno por la anarquía, tienen varias aristas y matices distintos, que será menester exponer. Escogeremos, para esto, algunos escritos de Babeuf y Maréchal, y casi un decalustro después, pero íntimamente vinculados, algunos de Cabet y de Proudhon.

2. 5 — Sin abandonar completamente las voces de “soberanía”, “ley”, “derecho”, “propiedad”, “democracia”, “República” o “ciudadano”, el *partido revolucionario* las empieza a usar de otro modo, como una especie de contraposición radical al uso jurídico-filosófico que hacen de estos términos las teorías del contrato social, y esta vez por parte de los mismos oprimidos: más que como instituciones neutrales e imparciales, aparecen en sus discursos como aparatos de captura, como dispositivos de dominación, y, a su vez, se piensan, mediante un uso inverso, como posibles armas de contradominación, como instrumentos de inservidumbre. Esto lo encontramos, por ejemplo, en Babeuf y Maréchal, quienes oponen a la igualdad política, jurídica, civil, *ciudadana*, especie de espectro cínico o ectoplasma irónico establecido por los nuevos códigos constitucionales de la Revolución, y de la cual gozaría tanto el pobre como

25 *Ibid.*, p. 233.

26 *Ibid.*, p. 234.

el rico, otro tipo de igualdad, una igualdad “real”, “en las cosas”,²⁷ que debería ser el efecto necesario de la promulgación popular y revolucionaria de una especie de ley que, más que jurídica, o por lo menos más que *netamente* jurídica, sería más bien de otro tipo de orden: nos referimos a la *ley agraria*, impulsada por la imaginería histórica de la época en torno a las figuras de los legisladores Licurgo²⁸, en el caso de Grecia, o los Gracos,²⁹ en el caso de Roma. Sabemos en qué consiste básicamente esta famosa ley agraria en Babeuf: expropiar a los grandes terratenientes para repartir de un modo necesariamente equitativo entre el pueblo desposeído los bienes inmuebles, sobre todo las tierras, “única riqueza real” al decir de Babeuf, con el objeto de que nadie quede sin su parte en la partición de un mundo común y asegurar, así, “a todos los individuos, la base material de existencia”.³⁰ Escribe Maréchal:

¿Qué es lo que necesitamos, además de la igualdad de derechos? No solamente tenemos necesidad de esta igualdad, cual resulta de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: la queremos ver entre nosotros, bajo el techo de nuestras casas.³¹

27 “Ya podemos afirmar que el pobre goza, como el rico, de igualdad común ante la ley; se trata de una simple seducción política. No es una igualdad mental lo que necesita el hombre que tiene hambre o pasa necesidades. [...] Ya no es en los espíritus donde hay que hacer la revolución, no es ya aquí donde hay que buscar su éxito: en ellos, está hecha y rehecha desde hace tiempo; toda Francia os lo testimonia; es en las cosas donde es necesario que esta revolución, de la cual depende la felicidad del género humano, se haga al fin también y plenamente”. G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *El tribuno del pueblo*, *op. cit.*, p. 37. También Maréchal: “La igualdad no ha sido más que una bella y estéril ficción de la ley”. *Op. cit.*, p. 22.

28 Cf. Montesquieu: “Algunos legisladores antiguos, como Licurgo y Rómulo, distribuyeron las tierras en partes iguales”. *El espíritu de las leyes* (1747), Madrid, Imprenta de Hijos de M. G. Hernández, traducción de Siro García del Mazo, 1906, t. I, capítulo V, p. 79.

29 Hacia el año 133 a. C., el legislador Tiberio Sempronio Graco, elegido Tribuno de la Plebe —y es ésta la raíz del pseudónimo de François-Noël Babeuf como “Graco” Babeuf y del nombre de su periódico *El Tribuno del Pueblo*—, implementa la *rogatio Sempronia*, la cual era precisamente una ley de reparto de tierras que permitiría a los campesinos más pobres y necesitados recuperar las tierras privadas usurpadas por los Senadores y los especuladores. Su hermano Cayo Sempronio Graco, también elegido Tribuno de la Plebe hacia el año 123 a. C., proseguiría la ley de reforma agraria de Tiberio con ciertas modificaciones.

30 G. Babeuf, “El comunismo y la ley agraria”, en *El socialismo anterior a Marx*, *op. cit.*, p. 10.

31 S. Maréchal, *Op. cit.*, p. 22.

Sin la ley agraria, “*la libertad, la igualdad, los derechos del hombre* serán siempre palabras terribles y desprovistas de sentido”.³² “*Ley agraria, igualdad real*”, escribe Babeuf.³³ Frente a la igualdad de derecho, este “vano fantasma”³⁴ que opera como base de las teorías contractualistas, igualdad ficticia conquistada por la Revolución de 1789, Babeuf, basándose en la idea de una comunidad primitiva fundada en la igualdad natural de sus miembros, opondrá el “restablecimiento de la igualdad primitiva”.³⁵ La idea de una igualdad natural primitiva, y de una comunidad fundada en ella —que no se caracteriza por una guerra generalizada, sino por la confraternización entre los hombres—, la podemos encontrar también en los textos de Proudhon, Cabet, Lamennais o Maréchal, entre otros. Precisamente para este último, al ser la igualdad una *cualidad* natural inherente a todos los hombres, puesto que todos los hombres nacerían iguales por naturaleza, es también “el elemento esencial de toda legítima asociación”,³⁶ por lo que la comunidad de bienes a la que apela junto con Babeuf no sería sino una reactualización de esta cualidad natural perdida por la imposición del derecho de propiedad. Es por esto que Maréchal señalará que la comunidad de bienes es el “orden social más natural que imaginarse pueda”.³⁷ Sólo a partir de la actualización de la *igualdad primitiva* sostenida como igualdad de hecho o *igualdad real*, es decir, como *igualdad de bienes*, instaurada por la implementación de la ley agraria —“corolario” necesario de todas las luchas de las generaciones pasadas, “el gran misterio, el más grande de los secretos que ha de hacer saltar en pedazos las cadenas humanas”³⁸—, se podría hablar realmente de revolución. Babeuf verá un movimiento sumamente fútil e improductivo en el infinito proceso legislativo, es decir, en el acto soberano de elaboración de la Constitución política en que habría consistido la Revolución desde sus inicios; es sólo con la ley agraria, que perfectamente podría ser el principal y quizá único artículo de la Carta Constitucional, que la igualdad, y, por tanto, la revolución, para Babeuf, puede ser *real*:

Entonces es cuando este pueblo realmente simplifica, de modo sorprendente, esta Constitución. Comprenderéis que, desde que nuestra Constitución entró en vigor, hemos estado haciendo cien leyes al día, y a medida que éstas se han ido multiplicando ha ido oscureciéndose el sentido de nuestro código. Cuando

32 G. Babeuf, “El comunismo y la ley agraria”, *op. cit.*, p. 16.

33 *Ibid.*, p. 14.

34 *Ibid.*, p. 10.

35 *Ibid.*, p. 11.

36 S. Maréchal, *Op. cit.*, p. 21.

37 *Ibid.*, p. 24.

38 G. Babeuf, *Op cit.*, p. 11.

hayamos alcanzado la ley agraria, preveo que, como ya hizo Licurgo, el legislador de Esparta, habremos de echar al fuego este código demasiado extenso, bastándonos con una sola ley de seis o siete artículos.³⁹

Ahora bien, aquellos que lucharían contra la ley agraria —que no serían sino los miembros de esta clase que no constituye parte del *pueblo histórico*, pero que, sin embargo, no ha cesado jamás de hablar por él, de representarlo, de ser su amo— plantearán que ésta podría llevar a la desintegración social; que los propietarios han adquirido sus propiedades legítimamente, ya sea a partir de la teoría del fruto del propio trabajo, o desde la teoría del derecho del primer ocupante, y que sería totalmente injusto el que se les despojase de ellas; que se volvería a una suerte de desorden primitivo en el que lo que renace es el virtual estado de guerra de todos contra todos y, por tanto, un desorden total, una especie de caos. Pero, dirá Babeuf, una nueva repartición de la tierra, justa e igualitaria, y la declaración de la inalienabilidad de la misma, no traería, en realidad, ninguna *desintegración social* —salvo si se piensa en la desintegración de la *sociedad civil*, basada en el aseguramiento y la defensa de la propiedad privada, y éste sí sería el caso—, sino, al contrario, una especie de juntura humana, bajo el nombre de *comunidad*, a través de la abolición de la distinción entre riqueza y miseria y de toda desigualdad social —es decir, abolición de las *clases*—, y, por tanto, la eclosión del paraíso en la tierra, el refloramiento de la perdida “Edad de Oro” y la instauración de “la más rigurosa igualdad”,⁴⁰ la reivindicación de la alteridad natural, que no trae consigo la guerra, el sometimiento y la dominación del más fuerte, sino la necesaria confraternidad y el mutuo apoyo entre los miembros de la comunidad, y *la lucha permanente de todos para todos*, por la felicidad común.⁴¹ Estos serían, en resumidas cuentas, en la *doctrina de los iguales* de Babeuf y Maréchal, los principios de la legislación

39 *Ibid.*, p. 11.

40 G. Babeuf, “La posibilidad del comunismo, en *El tribuno del pueblo*, *op. cit.*, p. 74.

41 “Que la tierra no debe ser enajenable; que, al nacer, todo hombre tiene derecho a disponer de una porción de ella, suficiente para llenar sus necesidades, como ocurre con el aire y con el agua; que, al morir, el individuo debe nombrar herederos, no a sus más allegados en la sociedad, sino a la sociedad por entero; que, únicamente debido al sistema de la alienabilidad, a unos les ha sido transmitido todo, mientras que a los otros no les ha sido dejado nada...; [...] que, si la tierra hubiera sido declarada inalienable —sistema que anula de raíz la objeción de temor al restablecimiento de la desigualdad a través de los cambios operados después de la nueva división—, todo individuo tendría un patrimonio asegurado para siempre por lo que no se habrían originado esas inquietudes continuas y siempre angustiosas sobre la suerte de nuestros hijos: de donde surgiría la Edad de Oro y la felicidad colectiva en vez de la disolución de la sociedad; de donde emanaría una situación de tranquilidad de cara al futuro, una dicha duradera y perpetua”. G. Babeuf, “El comunismo y la ley agraria”, *op. cit.*, pp. 13-14.

que viene, que, como corolario de las leyes pasadas y a la vez contra ellas, en tanto que su negación práctica o determinada —pues hasta ahora habrían operado como instrumentos de dominación—, vendría siendo algo así como la consumación de la Ley, al mismo tiempo que su abolición.

2. 6 — No hay, en la mirada de Babeuf y Maréchal, una concepción neutral del dispositivo jurídico. Las leyes, el derecho, las legislaciones o las constituciones no son en absoluto, como lo quiere hacer pensar la tradición filosófico-jurídica de los contratos, mecanismos imparciales. Son, más bien, instrumentos de combate. Son armas, de las cuales se hace uso para combatir por cierta posición, para defender a cierto partido, para luchar por cierta idea. Y es de este modo cuando cobran sentido. La defensa del derecho de propiedad por parte del “partido de los amigos del orden y de las instituciones existentes”, del “partido de los rutinarios, que cree que lo que siempre ha existido debe existir siempre”,⁴² no es una excepción, sino que es constitutiva de la guerra. Incluso, se puede afirmar que es su base, su fundamento, y que de ella desprenden la idea de la igualdad jurídica como la única igualdad legítima y verdadera.

Los escritos de Babeuf y Maréchal comienzan a viralizar la desconfianza, la puesta en cuestión y la crítica del “sagrado derecho de propiedad”. Hay en ellos una inversión fundamental en la teorización del derecho de propiedad que se ha naturalizado, que ha echado poderosas raíces en la conciencia humana, y que se quiere como el factor fundamental, como la piedra angular de un orden social que se pretende eterno e inmutable. Si bien para la tradición filosófica el derecho de propiedad es el modo legítimo en que, gracias al Estado y a todo el aparataje del dispositivo jurídico en general, los propietarios pueden asegurar los bienes que legítimamente les pertenecen —que han adquirido por el propio trabajo o por ser los primeros ocupantes de la tierra, condición de posibilidad del primer motivo— mediante la ley y así transformar sus posesiones en propiedad privada y defenderla de los posibles ladrones y criminales del pueblo, en Babeuf y Maréchal, en cambio, los propietarios mismos serían los ladrones que, al expoliar al pueblo de la tierra común —que, al mismo tiempo que no pertenece a nadie por el principio de inalienabilidad, sus frutos pertenecen a todos, de manera colectiva, por el principio de comunidad—⁴³, han desarticulado la comunidad y han fundado la sociedad civil. Para Babeuf,

42 G. Babeuf, “La posibilidad del comunismo”, *op. cit.*, p. 68.

43 “Los frutos son de todos, la tierra de nadie”. G. Babeuf, *Ibid.*, p. 72. También Maréchal: “Nosotros reclamamos, nosotros queremos el disfrute común de los frutos de la tierra; *los frutos pertenecen a todos*”. *Op. cit.*, p. 23.

son los propietarios los expoliadores, los mayores criminales, “los poderosos ladrones”,⁴⁴ “¡los ladrones protegidos por las leyes!”⁴⁵ Son los dueños de la propiedad quienes han expropiado primero al pueblo mediante “el bandidaje legal”,⁴⁶ y no al revés. No es la propiedad la que se ha de proteger del robo: es la propiedad misma, ilegítima por sus causas, la que es ella misma un robo (“Todo aquel que acapara más allá de lo que puede nutrirle, comete un robo social”; “Cuanto poseen los que tienen más allá de su cuota-parte individual en los bienes de la sociedad, es robo y usurpación. [...] Es, pues, justicia tomárselo de nuevo”⁴⁷). La propiedad habría nacido por el acaparamiento privado de los bienes que por naturaleza son comunes a todos. Para Babeuf, el origen de la propiedad es en sí mismo inicuo, injusto, malvado y, por lo tanto, ilegítimo.

Es el derecho de propiedad la causa de todos vuestros sufrimientos, de todas vuestras desgracias. Este derecho no es natural, no tiene un origen puro y legítimo: no es más que una deplorable creación de nuestra fantasía, de nuestros errores; ha nacido de un vicio horrendo, de la avaricia, y da nacimiento a todos los otros vicios, a todas las pasiones, a todos los crímenes, a todas las penas de la vida, a todo género de males y calamidades. ¡Y luego se os dice que el derecho de propiedad es de lo más respetable! ¡Que cuando los depositarios de este derecho asesino os lo ordenen, hay que respetar las propiedades por sobre todas las cosas!⁴⁸

Y es la propiedad, es el derecho de propiedad propiamente tal, el que impide la democracia, el que conjura el advenimiento de la igualdad, la fraternidad y la libertad. A su vez, la condición de posibilidad del advenimiento de la democracia, en Babeuf, no es sino la abolición del derecho de propiedad y, por tanto, la confraternización entre iguales, la libertad entre comunes.

Que [el pueblo] proclame la democracia como piensa debe ser y tal y como, según los principios puros, debe existir. ¡Que pruebe que la democracia es la obligación, para todos aquellos que poseen demasiado, de llenar todo lo que falta

44 G. Babeuf, “Permanecer firmes”, en *El tribuno del pueblo*, op. cit., p. 93.

45 G. Babeuf, “El manifiesto plebeyo”, en *Ibid.*, p. 42.

46 G. Babeuf, “Permanecer firmes”, en *Ibid.*, p. 92.

47 G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *Ibid.*, pp. 44 y 46, respectivamente.

48 G. Babeuf, “La posibilidad del comunismo”, en *Ibid.*, p. 71.

a los que no tienen suficiente! Que todo el déficit que se encuentra en la fortuna de estos últimos, no tiene otro origen que el que los otros se lo han robado. Robado legítimamente, si se quiere; es decir, con la ayuda de las leyes de bandidos.⁴⁹

De lo que se trata, en Babeuf, es de extirpar del espíritu colectivo el derecho de propiedad, de destruirlo, de acabar de una vez por todas con su larga existencia por medio de la promulgación revolucionaria de la ley agraria y, con ello, hacer advenir el “estado de asociación” o “estado de comunidad”, como también lo llama, sociedad de amigos, hermanos e *iguales*, el cual tiene la forma de una primitivista *vuelta a...*, de un edénico *regreso a algo...*: “la posibilidad eventual de una vuelta al estado de comunidad”.⁵⁰ Sólo así será posible aquella “verdadera regeneración” de la que nos habla en su *¿Qué hacer?*⁵¹. Es en la revolución social en tanto que *regeneración*, en el “estado de comunidad”, en la ley agraria, en la abolición de la propiedad privada, en la fraternidad entre iguales, en la libertad común, en la “igualdad auténtica”,⁵² donde el Graco encontraría la figura de la “democracia verdadera”:

Lejos de nosotros la pusilanimidad que nos haría creer que nada podemos por nosotros mismos, y que siempre necesitamos gobernantes con nosotros. Los gobernantes no hacen revoluciones más que para gobernar siempre. Nosotros queremos hacer una, en fin, para asegurar para siempre la felicidad del pueblo con la democracia verdadera.⁵³

A esta extraña figura de la *democracia verdadera* o la “*democracia pura*”,⁵⁴ que no es sino “la ejecución del sistema, rigurosamente perfeccionado, del gobierno popular”,⁵⁵ es decir, la prosecución y *consumación* de la revolución de 1789, y que es al mismo tiempo una *vuelta a la primitiva comunidad*, un *regreso al estado de comunidad*, una *regeneración* de la *igualdad*

49 G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *Ibid.*, p. 42.

50 G. Babeuf, “La posibilidad del comunismo”, en *Ibid.*, p. 74.

51 G. Babeuf, “Qué hacer”, en *Ibid.*, p. 54.

52 *Ibid.*, p. 53.

53 G. Babeuf, “Llamamiento apremiante a los patriotas”, en *op. cit.*, p. 87.

54 G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *Ibid.*, p. 12.

55 G. Babeuf, “Qué hacer”, en *Ibid.*, p. 52. También en el “Manifiesto de los plebeyos”, *Ibid.*, p. 18.

perfecta o pura,⁵⁶ Babeuf también la denominará “la República democrática del porvenir”.⁵⁷ Y Maréchal llamará a esta especie de “restitución general”,⁵⁸ a la reactualización mesiánica de la igualdad primitiva y la comunidad fundada en ella, la “*República de los iguales*”,⁵⁹ la cual vendría a destituir todas aquellas “odiosas distinciones entre ricos y pobres, entre grandes y pequeños, entre amos y criados, entre *gobernantes* y *gobernados*”.⁶⁰

2. 7 — En 1840 son publicadas dos obras de extrema importancia para el problema que nos convoca, en las que se aborda una crítica sagaz al derecho de propiedad y aparece el origen de la propiedad como usurpación y robo, de un modo algo más desarrollado que en los textos de Babeuf y Maréchal. Nos referimos al *Viaje a Icaria*, de Étienne Cabet, y a *¿Qué es la propiedad?*, de Pierre-Joseph Proudhon, que circularon masivamente y en una serie de reediciones a mediados del siglo XIX.

En la teoría comunista de Cabet, no hay comunidad por naturaleza. La comunidad no existe por gracia de la naturaleza —lo cual no significa en modo alguno que no haya existido una especie de “comunidad natural”—. La naturaleza no ha impuesto a los hombres organizarse y reunirse como comunidad, así como tampoco ha constituido propiedad alguna. La propiedad no existe por naturaleza, no puede existir por ella, puesto que nada hay que perteneciese natural y absolutamente a alguien. La propiedad, por tanto, no podría ser un derecho natural e imprescriptible, como reza la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, puesto que se trataría, más bien, de un *artificio* de la humanidad. Y, para Cabet, y para todo el “partido revolucionario” en general, el más terrible. Ambas, tanto propiedad como comunidad, serían producciones humanas, es decir que, no hay ni propiedad ni comunidad de manera natural, ambas son instituidas por el ser humano, pero la segunda, para Cabet, antecedería lógicamente e históricamente a la primera. La naturaleza no realiza por sí misma la comunidad humana ni tampoco crea ninguna propiedad por la sencilla razón de que simplemente concede “la tierra a todo el género humano, sin asignar partes determinadas de ella a una persona o a personas determinadas”.⁶¹ La naturaleza habría brindado sin excepción alguna la tierra para el uso común de los seres humanos indistintamente (“la naturaleza lo ha dado *todo* para *todos*”),

56 G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *Ibid.*, pp. 25, 35 y 37.

57 G. Babeuf, “Qué hacer”, en *Ibid.*, p. 53.

58 S. Maréchal, *Op. cit.*, p. 24.

59 *Ibid.*, p. 25.

60 *Ibid.*, p. 23.

61 É. Cabet, “Principios y doctrinas sobre la comunidad”, *Op. cit.*, p. 143.

y la necesidad de compartir sus bienes o sus frutos entre ellos los habría tentado a asociarse y formar “una Comunidad natural y primitiva”. Y puesto que todos son hijos y legítimos herederos de la naturaleza, todos tendrían derecho a una igual porción de la tierra y de bienes, ocupando sólo lo que conviene a sus necesidades básicas fundadas en el *derecho natural*, que es primeramente, en Cabet, el derecho a la vida que cada viviente posee naturalmente de disfrutar de los bienes comunes que nos ofrece la naturaleza como “madre común” para alimentarnos, vestirnos y cobijarnos, y en segundo lugar, el derecho a desplazarse, al trabajo, a la asociación y a la reunión, entre otros; en otras palabras, se trata del “derecho a hacer todo lo que uno quiera sin perjudicar los derechos de los demás” y al mismo tiempo el deber de respetar, hacer valer y cumplir los derechos naturales de todos y cada uno de los miembros (alimentación, vestido, vivienda, trabajo, asociación, etc.), por lo que en esta Comunidad natural y primitiva primaria, por el fortalecimiento colectivo del derecho natural, una “igualdad natural”. Ahora bien, esta especie de igualdad natural inherente a la Comunidad natural y primitiva, que paradójicamente es, a su vez, artificial, se fundaría en la idea de la necesidad singular de cada miembro, que debe ser acorde a las necesidades singulares del resto de los comunes por el libre uso común de la tierra y de sus frutos. De este modo, el fin de esta asociación primitiva que es la Comunidad natural consistiría en conservar y garantizar los derechos naturales de cada uno de sus miembros, tratando, con esto, de “mantener y perfeccionar la igualdad natural”.⁶²

Pero, ¿cómo garantizar el ejercicio colectivo del derecho natural fundado en el uso común de la tierra sin que vengan otros a apropiarse de lo que no sólo no necesitan, sino que, incluso, les resulta superfluo? En otras palabras, ¿cómo impedir el nacimiento de la propiedad privada? Para Cabet, el único modo de actuar acorde al resto de la Comunidad natural y primitiva, sin pasar a llevar al resto ni tomar más de lo que me es estrictamente necesario para vivir, es regirse por la “Equidad natural”, que definiré como “el concepto que la razón engendra, a todos los hombres y en todo lugar, de lo que es injusto o justo, es decir, de lo que está de acuerdo o en desacuerdo con la naturaleza y con la igualdad natural”, y esta Equidad natural

no puede tolerar el que un hombre disponga de cosas *superfluas* mientras otro, u otros, no tienen *lo necesario*; y el *mantener* el privilegio de lo *superfluo* en perjuicio de otros seres que carecen de lo primordial es una injusticia y una usurpación que se repite cada día.⁶³

62 *Ibid.*, pp. 142-145.

63 *Ibid.*, pp. 143-144.

Todo el problema radicaría, en la teoría de Cabet, en que las modernas sociedades civiles fundadas en el derecho de propiedad, en lugar de fortalecer esta igualdad natural, actuarían justamente *contra* ella, impidiendo a los proletarizados el ejercicio del derecho natural.⁶⁴ En efecto, todo aquel que se apropie de más cosas que las que necesita para vivir comete “*una injusticia, una usurpación, un robo* hacia quienes no tienen lo necesario”.⁶⁵ El establecimiento de la propiedad privada vendría a conjurar el mantenimiento y el cuidado de la Comunidad. El establecimiento de la propiedad a través de la división desigual de la tierra y de los medios de trabajo es lo que habría disuelto a la Comunidad, y el advenimiento de la sociedad civil proseguiría por las vías legales el mantenimiento de esta desigualdad, puesto que “las leyes sociales que privan a unos de lo *necesario* para que otros tengan *lo superfluo* son otras tantas violaciones efectivas de la Equidad natural”. Cuando Cabet se preguntaba en esa especie de catecismo político comunista que constituye el último capítulo del *Viaje a Icaria*, si “¿acaso las naciones no se constituyen mediante un *contrato expreso*?”, él mismo se respondía:

De ningún modo; quizá los conquistadores hayan podido asociarse, expresa o tácitamente, para conquistar, pero todas las grandes naciones se han formado mediante la conquista; en todo existe siempre una aristocracia conquistadora que somete a un pueblo y lo convierte en esclavo o siervo suyo.⁶⁶

Y aparecen las sociedades civiles modernas en el texto de Cabet como “el resultado de la conquista, de la fuerza, de la violencia, de la injusticia y de la usurpación”. La propiedad es un robo a la Comunidad, su destitución, y la moderna sociedad civil es el funesto resultado de este proceso de privatización. Ahora bien, el remedio que propone Cabet para acabar con la distinción entre ricos y pobres, entre propietarios y proletarios, es “suprimir la raíz del mal, es decir, suprimir la desigualdad, la propiedad y el dinero, y sustituir esas tres cosas por la igualdad total y la Comunidad”. Sólo con la vuelta al principio de Comunidad mediante la abolición de la desigualdad, la propiedad y el dinero, se podría reanudar el ejercicio colectivo de los

64 “Mientras que los unos tienen de todo, los otros no tienen nada; *la aristocracia es dueña de lo superfluo sin trabajar; y el pueblo, aunque trabaje más de lo que pueda, no tiene lo necesario*: los pobres están despojados de sus derechos naturales”. *Ibid.*, p. 155.

65 *Ibid.*, p. 143.

66 *Ibid.*, p. 146.

derechos naturales y restablecer, con ello, la igualdad natural primitiva que se ha perdido en las modernas sociedades civiles. La Comunidad entera se organizaría en una especie de “única industria social” donde se produciría primero todo lo que es útil y necesario para la subsistencia de todos por igual, sin excesivo trabajo y sin pérdidas, sin pobres ni acaparadores; y después de producir lo útil y necesario, se produciría lo placentero. Toda la arquitectura de la ciudad sería proyectada, diseñada y construida por la Comunidad en su conjunto, al igual que la educación que ha de ser comunitaria y ejercida en vistas a reabilitar a los seres humanos a la fraternidad perdida. En la industria social única, todos trabajarían *según sus capacidades*, y todos los bienes serían comunes y se repartirían *según las necesidades de cada cual*.⁶⁷

Tal sería, en resumidas cuentas, el programa de reorganización industrial de Cabet, que abandonaría el sistema de trabajo basado en la desigualdad, la propiedad y el dinero, y fundaría el sistema de trabajo basado en el principio de igualdad y de Comunidad. Ahora bien, la sustitución del régimen industrial fundado en la propiedad privada al régimen industrial fundado en la Comunidad, para Cabet, no puede ser de manera súbita por la vía revolucionaria,⁶⁸ sino que es indispensable que se haga mediante un régimen transitorio “que, aun manteniendo la propiedad privada, vaya destruyendo lo más rápido posible la miseria y, de una forma progresiva, la desigualdad de riqueza y poder”. ¿Y cómo lograr esto? ¿Cómo hacer que los propietarios adopten voluntariamente el principio de Comunidad y cedan toda aquella propiedad innecesaria y superflua para su existencia? Cabet responderá: “Predicando, discutiendo, escribiendo, persuadiendo, convenciendo a los ricos y a los pobres hasta que todos, pueblo, electores, legisladores, gobernantes, se hayan convertido al principio de la Comunidad”.⁶⁹ En el programa del comunismo icariano, no hay que expropiar a nadie, no hay que acudir a revoluciones violentas que tengan por objeto la expropiación y la posterior repartición equitativa de las tierras para todos, sino que, mediante la predicación y el convencimiento, quien poseyera más de lo necesario para vivir, por más que lo haya trabajado personalmente y haya ocupado primero cierta porción de tierra, deberá ceder lo que le resulta superfluo a quienes no tengan lo necesario para vivir, y así, mediante un lento proceso, que podría llegar a durar “treinta, cincuenta o cien años, según los países”, se podría llegar —y, al mismo tiempo, “volver”— al estado de Comunidad que yace en el porvenir.⁷⁰

67 *Ibid.*, pp. 145-149.

68 “¡No! *Nada de violencia ni de revolución; y, en consecuencia, nada que se suponga conspiración o atentado*”. *Ibid.*, p. 154.

69 *Ibid.*, p. 158.

70 *Ibid.*, p. 154.

2.8 — Tanto Babeuf como Maréchal y Cabet atacan la concepción del derecho de propiedad como un derecho natural e imprescriptible proclamado por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Proudhon proseguirá esta, llamémosla así, “contratradición” democrática—incluso, por momentos, poniendo en cuestión su nombre mismo, más no sus principios fundamentales, salvo, quizá, el de *gobierno*, pero con el fin de intensificar la libertad, la igualdad y la fraternidad—, con el objeto de desarmar definitivamente los títulos con que tradicionalmente se ha pretendido fundar el tan sagrado derecho de propiedad, los que se pueden reducir, en lo fundamental, a dos: la *ocupación* y el *trabajo*. Primeramente, se ha fundado y defendido el derecho de propiedad a partir de la teoría del *derecho del primer ocupante*, es decir, el derecho que poseería una persona para apropiarse física, actual y efectivamente de algo, mientras no se demuestre que éste algo pertenece ya a otro. El ejemplo que brinda el mismo Proudhon es el siguiente: si yo ocupo un terreno, y si nadie puede demostrarme de manera verosímil que aquel terreno, en realidad, ya pertenecía a alguien, se presupone, entonces, que yo soy su legítimo dueño, es decir, que aquel terreno del cual yo sería el primer ocupante, de ahora en más, es mío. El segundo fundamento por medio del cual se defiende y legitima el derecho de propiedad es el *derecho del propio trabajo*, es decir, el argumento según el cual algo me pertenecería legítimamente por haberme esforzado o trabajado para obtenerlo, es decir, por haber hecho uso de mi capacidad y mi talento, o sea, de mi *personalidad*. Este *algo* del cual me apropio sería una especie de trofeo, un premio que me otorga la naturaleza por mi propio mérito y, en cierta medida pasaría a formar parte legítima y constituyente de mi propia *persona*. Ahora bien, hay que comprender que ambas teorías fundamentales del derecho de propiedad necesariamente se complementan, puesto que sólo puedo trabajar en la medida en que ya posea las condiciones materiales necesarias para realizar el trabajo, es decir, en la medida en que ya posea medios de producción. El derecho del propio trabajo presupone, por tanto, el derecho del primer ocupante. El trabajo como fundamento de la propiedad sería tan sólo un efecto de la ocupación primitiva, que es su base. Esta última es la condición de posibilidad del primero. Sin embargo, dirá Proudhon, ni la ocupación ni el trabajo pueden fundamentar el derecho de propiedad, puesto que, si se toman estos conceptos en su radicalidad, es decir, como *derechos*, lo que hacen es *negar* el derecho de propiedad.

Proudhon dirá que, en realidad, no podría ser la ocupación primitiva la que funda la propiedad, puesto que “el derecho de ocupación *impide* la propiedad”.⁷¹ La ocupación primitiva no podría operar como fundamento y causa eficiente del derecho de propiedad porque la ocupación se define por el *uso*, por el usufructo *contingente* de algo, por el hecho de *usar* algo, mientras

71 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 39.

que la propiedad, según la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1793, se define más bien como “el derecho que tiene todo hombre de disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria”, es decir, de disponer *a su antojo* sobre aquello que, *lo use o no*, forma parte de su exclusivo dominio. Es el concepto de uso el que vuelve imposible el derecho de propiedad y lo pone en una íntima contradicción con la ocupación, puesto que el propietario no puede *usar* todas las condiciones materiales necesarias para la sobrevivencia, de las que, sin embargo, puede ser dueño. Proudhon ejemplificará esto valiéndose de una frase del *De finibus bonorum et malorum* de Marco Tulio Cicerón, en la cual compara la tierra con un gran teatro: “*Quemadmodum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occupavit*”.⁷² Proudhon traduce esta frase de Cicerón como sigue: “El teatro es común a todos; y, sin embargo, cada uno llama *suyo* al lugar que ocupa”.⁷³ Esto equivaldría a decir que, aunque el teatro sea un lugar común, sin embargo, es correcto llamar mío a aquel puesto que, de manera contingente, estoy ocupando en ese momento, puesto que no había nadie en él antes de que yo llegase. En este uso contingente y efectivo de algo —de un asiento, en el caso del teatro— consiste el primitivo derecho de *posesión*, que es por definición colectivo, y se condice mutuamente con el derecho de propiedad. Ahora bien, ¿qué ocurre con la propiedad, que es, por definición, particular? Siendo dueño de algunos asientos, soy yo quien decido soberanamente si alguien puede o no sentarse en ellos, independiente de que los esté ocupando yo o no, puesto que son de mi exclusivo dominio, y la ley, que sostiene el Estado, me ampara para esto. En el caso de la posesión, no puedo *usar* más asientos que aquel que *ocupo*, puesto que, por una parte, no puedo estar en dos lados al mismo tiempo, y, por otra, “nadie tiene derecho más que a lo necesario”.⁷⁴ En el caso de la propiedad, esto no importa para nada, y el uso o no uso de aquellos asientos dependerá exclusivamente del antojo del propietario, quien, como Dios, tendría ciertas pretensiones de ubicuidad, por lo que le es legítimo poseer más asientos de aquel único que necesita, sin importarle aquellos sujetos que no se puedan sentar por no *tener* —en el sentido de *ocupar un*— asiento. La propiedad, en este sentido, niega la ocupación y afirma el acaparamiento privado de lo superfluo, es decir, fundamentando, así, la desigualdad de bienes. La posesión, por el contrario, niega la propiedad y afirma en cada uno el uso o la ocupación de lo necesario, es decir, se fundamenta en la igualdad de bienes. Al realizar la analogía del teatro con la tierra, o al pensar a la tierra como un vasto teatro, se podría decir lo siguiente, y utilizar el mismo argumento: la tierra es común a todos; y, sin embargo, cada uno llama *suyo* al lugar que ocupa en ella. Es el uso del lugar que ocupo en

72 Marco Tulio Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, libro III, 67.

73 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 53.

74 *Ibid.*, p. 53.

la tierra el que me vuelve poseedor u ocupante del mismo, y mediante el cual puedo decir que aquel lugar es mío, *porque me relaciono con él, porque lo ocupo y necesito para existir*, y con esto, me imposibilito a poseer más de lo que ocupo y me es necesario para vivir, es decir, me anulo como propietario. Escribe Proudhon:

Tuyo y mío indican casi siempre una relación: *tu* país, *tu* parroquiano, *tu* sastre; *mi* habitación, *mi* butaca, *mi* compañía y *mi* batallón. [...] En una palabra, *tuyo* y *mío* son expresiones de derechos personales idénticos, y aplicados a las cosas que están fuera de nosotros indican posesión, función, uso, pero no propiedad.⁷⁵

En el caso del propietario, no es la ocupación la que lo hace propietario, sino un título jurídico de dominio, mediante el cual, amparado por la ley, puede ser dueño de más de los terrenos necesarios para existir, es decir, puede tener hasta los superfluos, incluso aunque haya otros humanos que no tengan ni siquiera la tierra necesaria para poder vivir, anulando, de este modo, la ocupación igualitaria o la igualdad de ocupaciones. Valiéndose de esta comparación ciceroniana entre el teatro y el mundo, Proudhon podrá establecer la incompatibilidad de la ocupación y la propiedad, puesto que la ocupación destruye la propiedad, y supone la igualdad —todos podemos ocupar un asiento, puesto que el teatro es común; todos podemos ocupar un pedazo de tierra conforme a lo necesario, puesto que el mundo es común—. Por tanto, si entre la ocupación, que presupone la igualdad, y la propiedad, que aniquila la igualdad, lo que hay es *contradicción*, la ocupación no puede ser fundamento y causa eficiente del derecho de propiedad, pues la naturaleza de la una anula necesariamente al otro.

2. 9 — Mientras la teoría del derecho de ocupación o del primer ocupante, por una imposibilidad lógica, no puede ser el fundamento de la propiedad, tampoco podría ser el trabajo la fuente del derecho de propiedad, puesto que el derecho al trabajo es justamente aquello que destruye la propiedad.⁷⁶ Para explicar esto, Proudhon acude a la doble significancia del significante *propiedad*. El significante *propiedad* tendría dos significados. Por una parte, designaría las cualidades, los atributos o los modos por los cuales una cosa es lo que es, es decir, las condiciones materiales y espirituales que individualizan y singularizan a algo, y lo distinguirían precisamente del resto

75 *Ibid.*, p. 57.

76 *Cf. Ibid.*, p. 39.

de cosas. En este sentido es que uno puede hablar de las propiedades medicinales de alguna hierba —por ejemplo, el decir que una de las propiedades de la rosa mosqueta sería, debido a su alto contenido de vitamina c, combatir las posibilidades de resfríos—, o de las propiedades de alguna figura geométrica —por ejemplo, el que una de las propiedades de un triángulo sea que la suma de sus ángulos interiores siempre dará 180° —, intentando decir con esto cuáles son las cualidades intrínsecas a una cosa, cuáles son los atributos que le son inherentes a algo *por su propia naturaleza*. Por otra parte, la propiedad tendría un significado distinto al que acabamos de señalar. Este otro significado, este otro sentido de la voz *propiedad*, consistiría fundamentalmente en el derecho que uno tiene *sobre* alguna cosa —por ejemplo, cuando adquiero el derecho de propiedad sobre una casa, y la casa de ahora en más pasa a pertenecerme de forma privada y con exclusividad de los demás—, y en este sentido es que la ocuparían los jurisconsultos. Así, por ejemplo, cuando digo que *un imán tiene la propiedad de atraer hacia sí ciertas sustancias magnéticas, como por ejemplo trozos de hierro*, y cuando digo que *adquiero la propiedad sobre un imán*, no estoy empleando del mismo modo la idea de propiedad. En ambos enunciados habría un sentido distinto del concepto de propiedad. Mientras que el primer sentido de la palabra propiedad indicaría las *potencias de algo*, el segundo implicará el *poder sobre algo*.

Ahora bien, el liberalismo ha sabido confundir conscientemente ambos sentidos de la palabra propiedad, y en la aceptación pasiva y acrítica de su mezcla consiste esencialmente su triunfo, tanto en el siglo XIX como en nuestra actualidad. Esta amalgama de la doble significancia de la palabra propiedad, esta fusión indiferenciada de la idea de las cualidades y facultades *de* algo y de la idea del dominio *sobre* algo, es la que habría permitido al discurso liberal hacer de la idea de propiedad una cuestión inseparable de la idea de *personalidad*, es decir, de las facultades físicas e intelectuales de un ser humano en tanto que *persona*, y, junto con ella, de la idea de *libertad individual*, consistente en decidir autónoma y soberanamente sobre todo aquello que me es propio en tanto que forma parte de mi personalidad. Proudhon citará a Destutt de Tracy, quien escribe en su *Tratado de economía política* que:

La idea de propiedad es inseparable de la de personalidad. Y es de notar cómo surge aquélla en toda su plenitud necesaria e inevitablemente. Desde el momento en que un individuo se da cuenta de su yo, de su persona moral, de su capacidad para gozar, sufrir y obrar, sabe necesariamente que ese yo es propietario exclusivo del cuerpo que anima, de sus órganos, de sus fuerzas y facultades, etcétera. Era preciso que hubiese una propiedad natural y necesaria, como antecedente de las que son artificiales y convencionales, porque nada puede haber en el arte que no

tenga su origen y principio en la misma Naturaleza.⁷⁷

La idea liberal de personalidad, indivisible de la de libertad individual, viene a nacer a partir de la idea de que cada uno, que cada individuo, que cada Yo particular, es propietario (*dueño*) *natural* de su propio cuerpo, y de las propiedades (*facultades*) naturales del mismo, es decir, de las cualidades y capacidades humanas que lo animan, como la memoria, el entendimiento, la imaginación o la fuerza, y de todo aquello que, al ser entreverado con mis facultades humanas, por el ejercicio de mi libertad, y al no pertenecer antes a otra persona, pasa a ser legítimamente de mi propiedad, y, por tanto, pasa a formar parte de mi personalidad. En este sentido, las facultades humanas en tanto que propiedades (*potencias*) del ser humano no serían sino la propiedad (*dominio*) de la persona, en tanto que derivan de la primera propiedad o propiedad natural primitiva de la persona, que sería su propio *cuerpo*, entendido como instrumento de trabajo mediante el cual puedo realizar mi libertad individual al apropiarme de las cosas exteriores que pasarán a formar parte constitutiva de mi personalidad. Según este argumento, de las propiedades naturales del hombre, es decir, de las facultades humanas, de los atributos inherentes al ser humano, se derivaría necesariamente la propiedad humana *natural* de ser propietario, primero del propio cuerpo, y segundo, de las cosas exteriores de las cuales me apropio al hacer uso de mis propiedades físicas e intelectuales, es decir, naturales, al esforzarme en obtenerlas mediante el trabajo. La personalidad no es más que el conjunto de propiedades —tomadas en la doble significancia de la palabra propiedad— que definen al individuo liberal, y estas propiedades serían el resultado necesario del ejercicio de mi libertad individual mediante el trabajo ejercido por mi propiedad primitiva, es decir, por mi cuerpo como algo que me pertenece con exclusividad del resto. Con esta operación, que es metafísica y política a la vez, se asimila las facultades del cuerpo y el espíritu, es decir, de la *personalidad*, las facultades de *mi persona*, que me pertenece, con toda aquella posesión de *cosas externas* que pasan a ser mías en tanto que me son propias fruto de mi esfuerzo, y, por tanto, serían también parte constituyente de mí en tanto que persona, como propietario, y realizan mi libertad. De este modo, el derecho de propiedad como el resultado de la realización de la libertad individual mediante el trabajo de las propiedades o potencias humanas se fundaría en esta analogía de los dos sentidos de la palabra propiedad. Es la analogía entre la idea de propiedad como potencia inherente del ser —en el caso del ser humano, por ejemplo, la memoria, la imaginación, el entendimiento, la fuerza, etc.— y la idea de propiedad como poder sobre algo —primero, sobre mi propio cuerpo, y después, sobre

77 Destutt de Tracy, *Traité d'économie politique*, chez Mmes Bouguet et Lévi libraires, quai des Augustins n°23, Paris, 1823; citado por Proudhon, *Op. cit.*, p. 59.

la tierra, las aguas, los bosques, etc.—, y su consecuente confusión —al llamar indiferentemente propiedad tanto al primer caso como al segundo—, la que fundaría las bases inquebrantables del derecho de propiedad en torno al trabajo como actividad libre. Escribe Victor Cousin, citado por Proudhon:

Mi libertad, que es sagrada, tiene necesidad, para exteriorizarse, de un instrumento que se llama cuerpo: el cuerpo participa, por tanto, de la santidad de la libertad; es inviolable como ella. De aquí el principio de la libertad individual. [...] Mi libertad, para exteriorizarse, tiene necesidad de una propiedad o una cosa. Esta cosa o esta propiedad participan, por tanto, de la inviolabilidad de mi persona. Por ejemplo, me apodero de un objeto que es necesario y útil para el desenvolvimiento exterior de mi libertad, y digo: este objeto es mío, porque no es de nadie; pues, desde entonces, lo poseo legítimamente. [...] Tengo, pues, el derecho de usar como me plazca de mi propiedad.⁷⁸

La libertad individual, es decir, la libertad entendida como el pleno desenvolvimiento, sin impedimentos externos, de las propiedades (*potencias*) humanas, que es inherente o natural a todo individuo en tanto que persona, en tanto dueño de su propio cuerpo como propiedad natural primitiva, sólo se realizaría mediante un proceso de *exteriorización*, consistente en la apropiación mediante el trabajo de aquello que no soy yo, pero que, al apropiármelo, pasa a formar parte de mi personalidad. La libertad individual como realización del trabajo en ejercicio sería, así, la condición de posibilidad de la propiedad. Prosigue Cousin:

Yo no poseo sino en cuanto soy libre: suprimid mi actividad libre y habréis destruido en mí el principio del trabajo; luego, sólo por el trabajo puedo asimilarme la propiedad o la cosa y sólo asimilándomela la poseo. La actividad libre es, pues, el principio del derecho de propiedad.⁷⁹

Sería a través del trabajo, es decir, del esfuerzo libre que realizo para alcanzar algo, por lo que

78 Citado por Proudhon, *Op. cit.*, p. 62.

79 Citado por Proudhon, *Op. cit.*, p. 62.

puedo asimilar algo, y sólo mediante este proceso de *asimilación*, de conexión entre mi Yo individual y la cosa exterior, es que puedo decir que esta cosa es mía, porque la poseo, y al poseerla, tendría el legítimo derecho de usar o no usar como me plazca de mi propiedad. En este sentido, sería el trabajo en tanto que libre actividad el que opera como el principio eficiente del derecho de propiedad.

Ahora bien, para Proudhon, el trabajo no puede ser el fundamento del derecho de propiedad, puesto que, como habíamos dicho antes, el derecho al trabajo niega el derecho de propiedad, y este último a su vez niega el derecho al trabajo. Es la contradicción entre trabajo y propiedad lo que vuelve lógicamente imposible el pensar el trabajo como causa eficiente del derecho de propiedad. Las razones son dos. Primero, habría una cuestión de orden lógico que lo impide: “El trabajo no puede dar un derecho de propiedad si no está precedido por la ocupación”.⁸⁰ El trabajo presupone una ocupación primitiva de las condiciones materiales necesarias para realizar el trabajo, y, como habíamos visto anteriormente, al ser la ocupación un derecho y una operación lógicamente irreconciliable con el derecho de propiedad, luego, el derecho de propiedad no se puede amparar en el trabajo, ya que se contradicen el uno al otro. Segundo, habría una cuestión de orden semántico-antropológico que vuelve imposible el trabajo como elemento legitimador del derecho de propiedad: al confundir voluntariamente el concepto *jurídico* de propiedad, como el dominio privado que tiene una persona sobre algo, con el concepto, llamémoslo así, *ético* de propiedad, como las potencias y cualidades en que consiste la modalidad de existencia de todo ser, el liberalismo ha hecho de todo ser humano un propietario, puesto que todos serían dueños de su propio cuerpo, y de las propiedades del mismo. Pero, dirá Proudhon, “decir a un desgraciado que es *propietario* porque *tiene* brazos y piernas, que el hambre que lo atormenta y la posibilidad de dormir al aire libre son propiedades suyas, es jugar con el vocablo y añadir la burla a la inhumanidad”. Para Proudhon,

el hombre no es ni aun siquiera propietario de sus facultades. [...] El hombre posee potencias, virtudes, capacidades que le han sido dadas por la Naturaleza para vivir, aprender, amar; pero no tiene sobre ellas un dominio absoluto; no es más que su usufructuario; y *no* puede gozar de este usufructo sino conformándose a las prescripciones de la Naturaleza. [...] El hombre no es dueño de sí mismo, ¡y se pretende que lo sea de lo que está fuera de él! Bueno que use de las cosas de la Naturaleza, puesto que vive a condición de disfrutarlas; pero debe renunciar

80 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 64.

a sus pretensiones de propietario, recordando que este nombre sólo es aplicable por metáfora.⁸¹

El hombre no sería, entonces, ni propietario de su cuerpo, ni tampoco dueño de sus propiedades naturales, ni menos de las cosas exteriores a él, puesto que la relación que sostiene con la tierra y sus frutos es una relación constituida por el uso y la ocupación, siempre contingente, para satisfacer sus requisitos naturales. La concepción antropológica liberal del hombre como Yo individual privado y propietario natural únicamente es posible en la medida en que se indistingan los dos sentidos de la palabra propiedad. Pero es necesario saber diferenciarlos. El hombre no se define por la propiedad, sino por el uso, por la ocupación, lo que presupone una igualdad. El hombre haría uso de sus potencias humanas no porque le pertenezcan de manera privada, ni porque su cuerpo sea un instrumento de trabajo cuyo dueño sea él mismo, sino porque es la forma en la que existe, la única en la que sabe existir. No es la propiedad la que definiría al hombre, sino sus propiedades, sus modos de existencia, las necesidades y requisitos inherentes a su naturaleza. ¿Cuáles son, para Proudhon, estas necesidades naturales humanas? Una porción de tierra, un lugar donde habitar y cobijarse, alimentos, vestido, medios de trabajo y vida. Por tanto, los derechos naturales en Proudhon serán justamente los que puedan satisfacer estas necesidades vitales del hombre. Y, en el siglo XIX, el más angustiante, el más necesario, para poder existir, era el *derecho al trabajo*: “El hombre tiene necesidad de trabajar para vivir; por consiguiente, tiene necesidad de instrumentos y de materias de producción. Esta necesidad de producir constituye un derecho”.⁸² Ahora bien, ¿qué es lo que niega la propiedad? El derecho común a usar y ocupar las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo, o sea, el derecho al trabajo. El acaparamiento privado de los bienes que constituye la propiedad aniquila la igualdad inherente al derecho al trabajo. “Por causa de la propiedad, el trabajo no es una condición, es un privilegio”.⁸³ A su vez, la condición para hacer efectivo el derecho al trabajo no es otra, para Proudhon, más que la abolición de la propiedad privada, la supresión de aquello que impide al hombre su potencia de existir. Y si el derecho al trabajo es aquello que se contrapone a la propiedad, que la impide, y que la vuelve imposible, no puede ser el trabajo la causa eficiente del derecho de propiedad.

Los dos títulos en los que se apoya el sagrado derecho de propiedad son, de este modo, desarmados por Proudhon. Si el derecho de propiedad no puede tener su fundamento en la

81 *Ibid.*, pp. 59-60.

82 *Ibid.*, p. 64.

83 *Ibid.*, p. 75.

ocupación, ni tampoco en el trabajo, entonces, la legitimidad de la propiedad sería, más bien, “un efecto sin causa”,⁸⁴ la manifestación de un accidente cuyo principio es lógicamente “imposible”. La propiedad privada, por tanto, no tendría ningún origen legítimo. No sería fruto del propio trabajo, ni tendría que ver con la astucia de quien llega primero a poblar algún lugar inhabitado. El origen de la propiedad no sería otro que la violencia, el despojo, la usura, el robo, de aquello que es común a todos por igual. De ahí, la famosa frase proudhoniana: “*La propiedad es un robo*”,⁸⁵ que, como vemos, si bien es Proudhon quizá el primero en formularla de ese modo, es una idea que palpitará en el corazón de *esa otra democracia* por lo menos desde fines del siglo XVIII y que, radicalizando hasta al extremo los principios de la libertad como no-dominación, de la igualdad efectiva y de la fraternidad entre hombres libres e iguales, comenzará a tomar, por lo menos desde la década de los años cuarenta del siglo XIX, el nombre general de comunismo o de anarquía, y como condiciones de realización, la abolición de la propiedad a través de una revolución social.

84 *Ibid.*, p. 14.

85 *Ibid.*, p. 14.

III

El principio de asociación como dispositivo político de contención de la revolución

“Los verdaderos demócratas, los verdaderos amigos del pueblo no lo arrastran a la revuelta y a la guerra, sino que le enseñan sus derechos sociales, reclamando enérgicamente su reconocimiento y persiguiendo pacíficamente la organización. [...] En suma, nos apoderamos a viva fuerza de la palabra Democracia, arrancándosela a los que abusan de ella”.

Victor Considerant,

*Manifiesto político y social de la
Democracia pacífica (1843).*

3. 1 — Ante la ola de revueltas e insurrecciones, y ante el auge de las sociedades secretas y los grupos conspirativos en toda Europa, pero principalmente en Francia, será necesario encontrar una solución lo más pronto posible al rápido avance de la miseria del proletariado, cuyo corolario ha de ser necesariamente una revolución social; será necesaria la propagación de una doctrina social que, abogando por una salida pacífica al problema social, se levante como la acérrima adversaria de las “doctrinas antipropietarias”. Para Blanc, así como para Considerant, resolver el problema social pasaría fundamentalmente por una reorganización del trabajo que asegure tanto a los proletarios instrumentos de trabajo, como a los propietarios su propiedad, es decir, que no quite nada a nadie, y que favorezca a todas las clases, pues, la sociedad actuaría como un todo, y si hay algún elemento social que falla, si alguna clase padece, es la sociedad en su conjunto, la sociedad entera, la que falla, la que padece, pues todo problema en la fracción repercutiría en la totalidad. En otras palabras, la cuestión social consistente en la competencia anárquica conlleva no tan sólo la opresión y la tiranía permanente para los pobres, sino que también, y por este mismo motivo, por la agudización de la moderna lucha de clases, una amenaza constante y fatal para los ricos y sus propiedades, por lo que “una reforma social es para todos los miembros

de la sociedad, sin excepción, un medio de salvación”.¹ Para Blanc —quien, a pesar de no ser un falansteriano ni formar parte de la escuela societaria, sí admiraba muchísimo a “Fourier, que tan vigorosamente ha atacado el actual orden social, y, después de él, su discípulo Victor Considerant”²— el mantenimiento del orden social mediante una reorganización del trabajo dependería de todos, y sobre todo de las clases explotadoras, pues si no actúan a tiempo y le dan un alivio a las crecientes miserias de la clase explotada a través del derecho al trabajo, y si las teorías contra la propiedad siguen propagándose entre las masas obreras como lo habrían hecho hasta ahora, podrían correr el riesgo de perderlo todo por algún movimiento revolucionario de expropiación y destrucción de sus máquinas y sus fábricas. Dirigiéndose a los propietarios, advertía Blanc: “*Asegurad* trabajo al pobre: habréis hecho poco por la justicia, y el reino de la fraternidad estará todavía muy lejos, pero por lo menos la revuelta no será necesaria y el odio no será considerado como algo sagrado”.³

Blanc planteaba que la reforma social de reorganización del trabajo, es decir, la emancipación del proletariado mediante el facilitamiento de instrumentos de trabajo que le permita producir y vivir, pasaba por una reforma gubernamental. Para Blanc, es el poder político, el Estado, el instrumento necesario que podría dar pie a la transformación social y a la emergencia de una nueva sociedad fundada en el principio de asociación: “Sin la reforma política, no es posible ninguna reforma social; porque, si la segunda es la *meta*, la primera es el *medio* para llegar a ella”.⁴ Si bien solucionar la cuestión social urge, encerrarse ciegamente en su discusión es un asunto más bien baldío si antes no se conquista y reforma el poder del Estado. Dicho de otro modo, de lo que se trataría, para Blanc, es de encontrar una solución *práctica*, no *utópica*, a la cuestión social causada por la libre competencia, y esta solución yacería en el corazón mismo del Estado. En la teoría de Blanc —que Proudhon llamará “socialismo gubernamental” y que, en cierto modo, prefigura la doctrina de la socialdemocracia y del marxismo-leninismo—, el Estado debiera ser el “regulador supremo de la producción” con el único objeto de poner freno a la libre competencia mediante el impulso de “*fábricas sociales*” que compitiesen con la industria privada, donde los obreros pudiesen trabajar ganando un salario “suficiente para asegurar una existencia digna” (y cuya “diferencia de salarios habrá de ser graduada de acuerdo con la jerarquía de las funciones”) hasta que cada uno de ellos reuniese la cantidad de dinero

1 L. Blanc, *Op. cit.*, p. 66.

2 Cf. *Ibid.*, p. 102. También, refiriéndose de manera crítica a las ideas de Owen, de los sansimonianos y de Fourier, escribe Blanc: “¡Cuántas ideas formidables se encuentran en todas estas obras, sobre todo en las de Fourier!”. *Ibid.*, p. 93.

3 *Ibid.*, p. 67.

4 *Ibid.*, p. 87.

necesario para adquirir sus propios instrumentos de trabajo y seguir contribuyendo, así, a la ampliación indefinida de las fábricas sociales estatales.⁵ Durante el primer año desde la entrada en funcionamiento de las fábricas sociales estatales, sería el gobierno mismo quien regularía la jerarquía de las funciones en las fábricas sociales. Luego del primer año, ya habiéndose conocido entre sí, serían los propios trabajadores quienes decidirían, en vistas al mayor éxito posible de su asociación productiva, la jerarquía de las funciones en la fábrica. Las ganancias monetarias netas de las fábricas, administradas por el Estado, habrían de repartirse en tres partes: una parte destinada al salario igualitario de todos los trabajadores miembros de la asociación obrera; una segunda parte destinada, por una parte, a la manutención de los ancianos, de los enfermos y de todo aquel que se vea imposibilitado para trabajar, y, por otra parte, para apoyarse recíprocamente entre todas las fábricas sociales en el caso de que algunas de ellas pudiesen entrar, por alguna situación imprevista, en graves crisis y posibles quiebras, y necesitasen la ayuda estatal; una tercera parte de las ganancias se destinaría a la compra de nuevos instrumentos de trabajo con el objeto de proporcionarlos a todo aquel obrero que quiera ingresar a la asociación de la fábrica social para poder trabajar. Cada fábrica social, integrada por diversas profesiones y oficios, se agruparía en torno a una gran industria como parte constitutiva de una totalidad productiva o “comunidad de trabajos”. Ahora bien, esto no significa en ningún caso la quiebra de las fábricas no estatales o de la gran industria privada, sino, al contrario, es sólo la condición de posibilidad para que la gran industria dejase de subsumir a la pequeña y mediana industria a través del dispositivo liberal de la concurrencia anárquica. El poder gubernamental en la teoría de Blanc no estaría, entonces, absolutamente en contra de los capitalistas, sino que, al contrario, se transformará, por su naturaleza y posición privilegiada, en el protector por excelencia de *toda* propiedad, y no tan solo de la propiedad privada capitalista. Para Blanc, la competencia que se entablaría entre el poder gubernamental y el poder capitalista no sería de la misma naturaleza que la de la libre competencia o concurrencia anárquica. En realidad, serían absolutamente distintas. “Evidentemente —escribe Blanc—, entre la guerra industrial del gran capitalista contra el pequeño y la que el poder [del gobierno] declarará, en nuestro sistema, al individuo, no hay parangón posible”.⁶ El proyecto de Blanc consistiría, entonces, en

la progresiva y pacífica absorción de las administraciones particulares por las administraciones sociales. Así, el gobierno, en vez de ser, como cualquier capitalista de hoy, el dueño y el tirano del mercado, sería su regulador. Se serviría

5 Cf. *Ibid.*, pp. 94-95.

6 *Ibid.*, p. 96.

del arma de la competencia, no para arruinar violentamente la industria privada —cosa que se guardaría muy bien de hacer—, sino para llegar, sin sacudidas violentas, a un acuerdo con ella.⁷

De este modo, el Estado, más que tener el monopolio de la competencia para arruinar a los capitalistas, volvería imposible en la mayor medida posible la libre competencia y, con ella, la tiranía del capital y del egoísmo individual, poniendo así las bases para la asociación industrial del trabajo y el capital, sin que uno domine al otro, y logrando el comienzo del fin de los abusos, las injusticias y las revueltas contra la propiedad misma. El objeto de una reorganización del trabajo no sería otro más que cambiar la hostilidad, fruto de la libre concurrencia, por la convergencia, fruto del mutuo apoyo del capital y el trabajo en los centros de producción. En cierto sentido, no es más que volver a ensamblar las piezas de la maquinaria productiva que el propio avance salvaje de la industria capitalista habría hecho desencajar. El principio de asociación industrial vendría a aunar los intereses contradictorios de las clases en lucha, lo que impediría la progresiva pauperización del proletariado al no existir el derecho al trabajo, a su vez que toda posible revolución violenta contra la propiedad privada, lo que tendría como efecto “una profunda revolución moral” en el seno del mundo industrial por medios pacíficos y graduales.⁸

3. 2 — También para Considerant, existiría otro medio de abandonar los restos feudales del viejo mundo que no han cesado de perdurar en la nueva sociedad, y que nacería como respuesta a las doctrinas revolucionarias o antipropietarias. Se trata, paradójicamente, de un camino no-revolucionario para completar la Revolución que abrió el acontecimiento de 1789. ¿Cómo disolver la guerra entre Capital y Trabajo que caracteriza el nacimiento del mundo moderno sin caer, a su vez, en una apología de la guerra social, como se ha estado haciendo hasta ahora? ¿Cómo hallar las condiciones de una paz entre las fracciones en lucha? ¿Cómo obrar para hacer cesar la guerra? Este es el problema al que intentará responder el “partido de la democracia progresiva”.

Combatiendo el principio revolucionario, la escuela societaria o fourierista, liderada por Considerant, a través de su órgano principal, la *Democracia pacífica: Diario de los intereses de los gobiernos y los pueblos*, comienza a abogar por un *medio pacificador*, por una estrategia

7 *Ibid.*, p. 97.

8 *Cf. Ibid.*, p. 103.

pacífica para salir del “infierno social” y de la “Feudalidad *industrial y financiera*”. Este medio pacificador, esta solución pacífica al problema de la emancipación de las clases obreras, estaría basada fundamentalmente en *el principio de asociación industrial voluntaria*, desarrollado largamente por Fourier. Escribe Considerant: “Existe un principio que en el terreno industrial tiene la virtud de cambiar la concurrencia en acuerdo, la divergencia en convergencia, la lucha en cooperación. Es el de *Asociación*.”⁹ Ahora bien, sabiendo que “Fourier, que consideramos como el genio culminante de la humanidad en los tiempos modernos”,¹⁰ desarrolló su principio de Asociación para verlo realizado en un mundo fundamentalmente constituido por Falansterios o Falanges Industriales, Considerant se pregunta, no obstante:

¿Por qué no pedir a este principio de acuerdo, de unión y de armonía, el acuerdo, la unión y la armonía entre el Capital y el Trabajo? ¿Por qué no buscar y determinar las condiciones prácticas del contrato de unión entre el Capital y el Trabajo en el taller social íntegro?¹¹

Tendremos que hacer un pequeño rodeo por el principio de Asociación de Fourier para comprender esta operación teórica que influirá de manera decisiva en la formulación de la aplicación de “la verdadera democracia” de Considerant y en la posterior elaboración de una doctrina de la democracia directa.

3. 3 — Para Fourier, el origen de la “anarquía mercantil” y de sus consecuencias materializadas en las luchas de clases, no radicaría ni en la existencia del derecho de propiedad ni en su correlato, que es la falta de garantías del derecho al trabajo y, por tanto, del derecho natural a la vida, sino más bien en el desconocimiento de la *teoría de la atracción pasional*, teoría que “sirve a los intereses de los gobiernos y de los pueblos, de los ricos y de los pobres”,¹² y que su genio por fin habría podido hallar. Toda la contribución de Fourier al pensamiento social del siglo XIX podría resumirse en esta “teoría que va a cambiar la faz del mundo”,¹³ y que intentaremos mostrar y

9 V. Considerant, “Manifiesto político y social de la democracia pacífica”, *op. cit.*, p. 235.

10 *Ibid.*, p. 243.

11 *Ibid.*, p. 235.

12 Ch. Fourier, *El falansterio (textos seleccionados)*, *op. cit.*, p. 41.

13 Fourier escribe: “Finalmente, el error es reparado, el cálculo de la atracción pasional es descubierto, y el mundo puede, al instante, dirigirse a su dichoso destino”. *Ibid.*, p. 62.

desarrollar aquí.

Fourier fundamentará todo su sistema teórico en una filosofía de la historia muy particular, según la cual la humanidad se encontraría atascada en el siglo XIX —tras haber atravesado victoriosamente por el primer estado o fase social del *salvajismo*, luego por el segundo estado social de la *barbarie*, después por el tercer estado social del *patriarcado*— en el cuarto estado social de *civilización* o fase civilizada de la humanidad, cuya forma de organización social respondería a unos parámetros “fragmentarios e incoherentes”, y cuyo modo de organización industrial se fundaría en la falsedad, la mentira y el egoísmo (“La verdadera felicidad [...] no está hecha para la civilización”, escribe Fourier)¹⁴. Cada forma social o estado de sociedad estaría compuesto, a su vez, por cuatro fases, donde la última fase sería una especie de etapa de parto, es decir, un momento que prepara a la humanidad para abandonar un mundo conocido y entrar en otro exótico, reorganizando completamente la industria y las formas de relación entre humanos, que, más que meramente vivientes o incluso “parásitos”, debieran ser esencialmente *productores, industriales*, y no en estado de guerra, sino en un estado de mutua cooperación.¹⁵ Afortunadamente, dirá Fourier, el siglo XIX se hallaría en la tercera fase “de virilidad” del estado civilizado, es decir, sólo le faltaría un pequeño empujón para pasar a la última fase “de caducidad”, consistente en una suerte de transición, de pasaje de un mundo a otro: al quinto estadio social de la humanidad.¹⁶ El mundo civilizado habría ya aportado al nuevo mundo la gran industria,¹⁷ condición de posibilidad del éxodo. Este período de transición tomará, en la filosofía fourierista de la historia, el nombre de “edificio de semi-dicha”, “período de las garantías

14 *Ibid.*, p. 91.

15 “Uno de los aspectos brillantes de la industria societaria será la introducción de la verdad en el régimen comercial. La asociación, al sustituir la competencia individual, mezquina, mentirosa, perturbadora y arbitraria por la competencia corporativa, solidaria, verídica, simple y garantizada, empleará apenas la vigésima parte de los brazos y capitales que la anarquía mercantil o competencia mentirosa sustrae a la agricultura para absorberlos en funciones totalmente parásitas”. *Ibid.*, p. 48.

16 “Cada uno de los períodos sociales, sea civilizado, bárbaro, patriarcal, salvaje u otro, se subdivide en cuatro fases análogas a las cuatro edades de la vida, que son: 1º, la infancia; 2º, la adolescencia; 3º, la virilidad; 4º, la caducidad. La cuarta fase, llamada caducidad, es a veces un progreso útil; esto se puede ver en Egipto, que, al adoptar la táctica militar, el arte náutico y las ciencias puras, pasa a una barbarie caduca o barbarie de cuarta fase, conduciendo poco a poco a la primera fase de civilización. Es por lo tanto un progreso real, de igual forma que una noche avanzada es un encaminamiento hacia el día. Si la civilización supiera pasar de su tercera fase, que es el estado actual, a su cuarta fase que no ha nacido todavía, sería un cambio muy favorable, porque nos acercaríamos al período siguiente, el de las garantías sociales, que es el escalón superior o contiguo de la civilización”. *Ibid.*, p. 77.

17 Cf. *Ibid.*, p. 37.

solidarias” o simplemente “Garantía”,¹⁸ prelude necesario para asegurar el pleno advenimiento del nuevo mundo industrial o mundo “verdadero”, “mundo en el correcto sentido”, y dejar atrás el “mundo al revés” de la civilización.¹⁹ Este mundo que ya se asoma, que no cesa de estar viniendo, es, en la teoría de Fourier, el *nuevo mundo societario*. Pero para *hacerlo advenir*, habría que comenzar por abandonar el método productivo de la “falsa industria civilizada, fatal para aquellos que la ejercen y provechosa solamente para los ociosos y para algunos jefes”, y reemplazarlo por un régimen industrial fundado en el “método societario natural”. Ahora bien, ¿en qué consistiría este nuevo método industrial, que es “societario” y “natural”? ¿Qué sería lo “societario” y qué lo “natural” en la reorganización fourierista del trabajo? Estos serán los conceptos principales, que operan como fundamento de todo su sistema teórico de la atracción pasional universal.

En el sistema teórico de Fourier, la *producción* o, lo que es lo mismo, la *industria*, es decir, la transformación de la naturaleza mediante la actividad humana, se compondría de tres elementos fundamentales: el *Capital*, el *Trabajo* y el *Talento*.²⁰ Estos tres elementos serían, por así decirlo, las tres ruedas que sostienen y echan a andar el mecanismo industrial, los tres grandes ejes que estructuran la producción de la riqueza y, en fin, “los tres grandes medios primordiales del desenvolvimiento social”.²¹ Ahora bien, en la *industria civilizada*, en el modo de producción y organización del trabajo del estado de la civilización, que no es sino el moderno sistema industrial o capitalista, la producción se realiza de forma aislada e individual, impulsada principalmente por los intereses privados y egoístas de los poseedores de los capitales y los medios de trabajo, y a partir de un antagonismo competitivo entre ellos mismos—donde cada competidor trata de hundir al otro para beneficio propio— y una inevitable pugna entre los poseedores y los trabajadores sin propiedad.²² Es decir, y utilizando la terminología

18 “Las garantías no son más que una transición, un estado mixto entre el destino desdichado llamado civilización y el destino feliz o estado societario”. *Ibid.*, pp. 84-85.

19 “Como es evidente que nuestras sociedades civilizada, bárbara y salvaje representan el estado de incoherencia y de falsedad, *el mundo al revés*, habría que buscar las vías del *mundo en el correcto sentido*, es decir, el régimen de verdad y armonía societaria aplicables a las pasiones y a la industria”. *Ibid.*, p. 44. También: “Según este contraste, el estado civilizado donde reinan la mentira y la industria repugnante, será apodado *mundo al revés*; y el estado societario, *mundo en el recto sentido*, fundado sobre el empleo de la verdad y de la industria atrayente”. *Ibid.*, pp. 26-27.

20 *Ibid.*, p. 39.

21 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 235.

22 “La industria [civilizada] presenta una subversión todavía más notoria, la *contradicción de los dos intereses, colectivo e individual*. Todo industrial está en guerra con la masa, enemistado con ella por el interés personal”. Ch. Fourier, *Op. cit.*, p. 72.

técnica de Fourier, en la industria “falsa” y desorganizada del mundo civilizado, el elemento Capital y el elemento Trabajo se encuentran en constante antagonismo, a la vez que entre el mismo elemento Capital se produce el malogrado fenómeno de la competencia, de la libre concurrencia, lo que genera una ausencia total de cooperativismo tanto al interior del elemento Capital como al interior mismo del elemento Trabajo y entre el elemento Capital y el elemento Trabajo. El principio de la industria civilizada, entonces, no sería otro que el de la competencia, el antagonismo, la lucha, la contradicción. Si Fourier anhela abandonar aquel viejo mundo civilizado, fundado industrialmente en la libre concurrencia, deberá idear otro principio que rijan el funcionamiento industrial del nuevo mundo societario. Este principio será el de *Asociación*, que Fourier caracteriza como “el destino ulterior de la humanidad”.²³ Cuando hace un momento nos preguntábamos en qué consistiría lo societario del método societario natural de Fourier, podemos responder ahora: lo societario, que cualifica el nuevo mundo industrial, no es otra cosa que la realización práctica y el desenvolvimiento total del principio de Asociación. Pero, ¿en qué consiste este principio de *Asociación*? En la asociación pacífica, sabiamente combinada y dispuesta de todas las clases sociales, es decir, en el abrazo fraterno, en la Unidad y el cese de la lucha entre Capital y Capital, entre Trabajo y Trabajo, y entre Capital y Trabajo, y, por tanto, en una especie de superación práctica de la libre competencia o “anarquía mercantil”. En la *industria societaria*, “donde cada individuo sólo puede encontrar su ventaja en la de la masa entera”,²⁴ la producción sería el efecto de una combinación atractiva, natural y verídica de los elementos productivos, formando una especie de interés común entre todas las clases —lo cual superaría sus diferencias y las luchas entre ellas— que dé paso a una alquimia perfecta entre Capital, Trabajo y Talento, que Fourier llamará “estado de Armonía Universal”. Ahora bien, esta especie de superación de la libre competencia o “conurrencia anárquica” por el advenimiento de la asociación armónica y pacífica de todas las clases no se planteará jamás, en Fourier, a partir del principio revolucionario de abolición de la propiedad —puesto que la propiedad, que en el mundo moderno toma la figura histórica del capital, sería, para Fourier, la piedra angular de *todo* sistema productivo—, por lo que tampoco habría ningún intento de eliminar fácticamente las diferencias de clase. Pero, si esto es así, ¿cómo generar la asociación armónica y pacífica entre clases radicalmente antagónicas? ¿Cuál sería ese supuesto interés común que aunaría a las clases, sin abolirlas, y sin tocar la propiedad de los poseedores? ¿De qué modo se podría superar la lucha entre Capital y Trabajo sin acudir al principio revolucionario de abolición de la propiedad privada? ¿Cómo llegar al estado de Armonía si se sigue reproduciendo la desigualdad entre pobres y ricos? Para comprender esto, será necesario primero dar un rodeo y hacer un par

23 *Ibid.*, p. 85.

24 *Ibid.*, p. 73.

de aclaraciones respecto a la organización y el funcionamiento del sistema societario o estado de Armonía de Fourier, y a su principio rector: la Asociación.

3. 4 — En la teoría de Fourier, el modo societario de producción, y en general toda la sociabilidad del nuevo mundo societario, se organizaría mediante la construcción de Falansterios, Falanges Industriales o Cantones Societarios, que son una especie de espacios arquitectónicos muy singulares, con la forma de “palacios” o “castillos” y cercados por grandes muros fronterizos o *limes*, con edificios de por lo menos tres pisos, más el nivel del friso, con divisiones especiales para cada clase social, y cuyo interior estaría inspirado en el modelo de los pasajes o “calles-galerías” de París²⁵ donde operan y viven colonias experimentales de trabajo (“edificios de semi-dicha”), que en la utopía de Fourier representan una especie de oasis dentro de la “anarquía comercial”, compuestas por unos 1800 habitantes —para Fourier, menos de 1600 es muy poco y dejaría lagunas, y más de 2000 personas es demasiado y el mecanismo se complicaría innecesariamente²⁶— que se asociarían voluntariamente para experimentar este nuevo modo de organización de la vida colectiva al interior de la Falange. Cada Falange tendrá una única cocina comunitaria para los 1800 miembros; talleres únicos para cada rubro —sólo *un* taller comunitario de zapatería, *un* solo taller comunitario de carpintería, etc.— donde trabajarían todos los maestros y aprendices apoyándose mutuamente; existirá un solo granero, un solo establo, una única bodega, etc.²⁷ Cada Falansterio distribuiría el trabajo mediante el mecanismo de las Series Pasionales, conformado por distintos rubros productivos, por diferentes ramas de explotación, que Fourier llamará “Series industriales” o “Grupos armónicos”, y cada una de estas series industriales que conforman el Falansterio obrarían de manera coordinada y cooperativamente con las demás series industriales o grupos armónicos en lo que Fourier denominará “matrimonios de grupos”²⁸ —nuevamente aquí, superación del espíritu de competencia o “concurrencia anárquica”—. Así, estaría la serie agricultora —que se dedicaría al cultivo de alimentos y al tratamiento de la tierra, tanto de los huertos comunitarios interiores como de los campos colindantes al falansterio, y que se subdividiría en la serie de las fresistas, encargadas de recolectar fresas, en la serie de los legumbristas, encargados de cultivar y recolectar legumbres, etc.—, la serie ganadera —la cual se dedicaría a la explotación animal y a la producción de huevos, leche, carne, lana y

25 Escribe Fourier: “La calle-galería es la pieza más importante; aquellos que han visto la galería del Louvre en el Museo de París pueden considerarla como modelo de una calle-galería de armonía”. *Ibid.*, p. 116.

26 *Ibid.*, pp. 34, 45, 93 y 143.

27 *Ibid.*, pp. 31-33.

28 *Ibid.*, p. 106.

cuero—, la serie cocinera —dedicada a preparar los alimentos para toda la Falange, que también se subdividiría en la serie de los que cocinan directamente, en la serie de los que sirven las bandejas, etc.—, la serie de enseñanza —avocada a educar a los niños y niñas de la Falange según el principio de asociación y de atracción pasional e industrial—, etc. Cada serie o grupo industrial tendría su propio edificio o “castillo” en el Falansterio, llamados “seristerios o masas de salas y piezas dispuestas para las relaciones de las Series pasionales”.²⁹ Ahora bien, ¿cómo se formaría cada serie industrial? Es aquí donde entra el segundo aspecto del nuevo mundo industrial de Fourier: la Naturaleza. Decíamos al comienzo que, aparte de ser *societario* —es decir, aparte de fundarse en el principio de la Asociación armónica y universal de todas las clases— el sistema industrial de Fourier se basaría en un método *natural*. ¿Qué querrá decir con esto? Principalmente, que su reorganización del trabajo se basará en “el estudio de la atracción pasional o ley *natural*”.³⁰ Pero, ¿qué sería, en el sistema teórico de Fourier, el estudio de la *atracción pasional* o *ley natural*? Se trata, fundamentalmente, del estudio, de la investigación de aquello que nos mueve por nuestra propia naturaleza, de aquello que nos motiva por nuestra propia composición afectiva, de todo aquello que nos apasiona y frente a lo cual sentimos una atracción natural innegable. Se trata de aprender a ubicarse en el puesto que el instinto natural y divino le asigna a cada cual. También lo definirá como “un cálculo de placeres”,³¹ como el arte de hacer aparecer las vocaciones naturales,³² y afirmará que “el estudio de la atracción pasional conduce directamente al descubrimiento del mecanismo societario”.³³ La atracción natural, a su vez, tendría su correlato en el sistema productivo en tanto que *atracción industrial*, condición de posibilidad del *amor al trabajo* que deviene atractivo y de una producción mayor y más rápida. De lo que se trata, en Fourier, es de

asociar en gestión agrícola y doméstica no solamente las facultades pecuniarias e industriales de una masa de familias desiguales en fortuna, sino de asociar las pasiones, caracteres, gustos, instintos; de desarrollarlos en cada individuo sin chocar con la masa, hacer resurgir desde la más tierna edad las vocaciones industriales que son numerosas en el niño, colocar a cada uno en los diversos puestos a los que la naturaleza lo llama, variar con frecuencia los trabajos y

29 *Ibid.*, p. 112.

30 *Ibid.*, p. 87.

31 *Ibid.*, p. 44.

32 *Ibid.*, p. 81.

33 *Ibid.*, p. 28.

mantenerlos con el encanto suficiente para hacer nacer la atracción industrial.³⁴

Ahora bien, esta atracción, este vínculo pasional que nos une a cierta actividad, y que nos da placer, no siempre se encuentra, o no siempre se halla fácilmente. En la falsa industria civilizada, al no tener al alcance de la mano los medios necesarios para probar, para ensayar, para experimentar distintas actividades —por la ausencia de garantías del derecho al trabajo—, muchas veces se cae en lo que Fourier llama una “laguna de atracción”, a causa de la falta de experiencia: no saber para qué soy bueno ni qué me gusta, lo que provoca necesariamente el aburrimiento y el hastío, y como efecto de estos, la ociosidad y la improductividad.

El remedio para esta holgazanería —escribe Fourier—, y para los otros vicios que desorganizarían la asociación, consiste, entonces, en la búsqueda y el descubrimiento de un mecanismo de atracción industrial que transforme los trabajos en placeres, y garantice la persistencia del pueblo en el trabajo.³⁵

Por esto, Fourier contrapondrá al *principio de propiedad simple*, que opera como la base necesaria de la libre competencia y la “anarquía industrial” mediante la realización del interés particular —y que tiene como efecto necesario el pauperismo de la clase obrera—, un *principio de propiedad compuesto*, que se puede pensar a partir de la siguiente máxima: obra para una comunidad, para una “masa de asociados”, y no egoístamente, no sólo para sí. Ahora bien, esto en ningún caso significa que el propietario o capitalista libere o ponga en común sus bienes o que se declare algo así como una propiedad colectiva o comunitaria, sino más bien que todos los miembros de la Falange industrial han de cuidar las propiedades de los capitalistas tal como si fuesen suyas, ya que de ellas depende la felicidad colectiva del Falansterio —con esto, Fourier también intenta dar término a los movimientos de destrucción de las máquinas que, inspirados en el ludismo y el cartismo inglés, ya llegaba con fuerza a Francia—. En la Armonía, las propiedades jamás dejarán de pertenecerles a los propietarios, sólo que ahora el derecho al trabajo se encontraría garantizado, y las posibilidades de encontrar la atracción industrial de cada cual se verán aumentadas, lo que favorecería a toda la colonia, es decir, tanto a los trabajadores como a los capitalistas. Entonces, a la pregunta que formulamos más arriba,

34 *Ibid.*, p. 30.

35 *Ibid.*, p. 29.

sobre cómo se formaría cada serie industrial, Fourier respondería: a través de la unión natural que se establece necesariamente al regirnos por la ley de atracción. Aquellos que comparten afectos comunes habrán de unirse necesariamente, para realizar su atracción pasional, en ligas pasionales industriales, que sería otro modo de llamar a las Series Industriales de la Falange. De aquí el principio fourierista de “efectuar la asociación *tanto en lo pasional como en lo material*”.³⁶ Lo que posibilita la creación de las series es la unión en un solo interés común de los trabajadores asociados que comparten una misma atracción natural, una misma pasión por un tipo de trabajo. Y cada Falange no es sino la unión de los intereses de cada Serie Industrial. De este modo, aparte de la obtención colectiva de riqueza efectiva, cuya producción para el goce de los societarios por lo menos se cuadruplicaría, o incluso se decuplicaría,³⁷ el objetivo último de las Falanges Industriales sería “la felicidad, que no se obtendría únicamente con la riqueza, y que consiste en el pleno desarrollo de las pasiones”.³⁸

El Falansterio se presenta en la obra de Fourier como una gran “maquinaria de pasiones”,³⁹ y las series pasionales combinadas serían el combustible, la fuerza motriz que echa a andar y alimenta la producción industrial societaria. Sólo la ciencia de la atracción pasional, condición de posibilidad de la atracción industrial, podrá dotar de felicidad en el estado societario a “los pobres”, a “la clase obrera”, alejándolos de “la holgazanería”, “la malevolencia, el robo, la rebelión”.⁴⁰ En la reorganización societaria de la industria y del mundo, no desaparecería ni la pobreza ni la propiedad, pero se atenuaría el mal gusto provocado por la desigualdad entre las clases mediante la tesis de la atracción industrial: “Remarquemos bien esta propiedad inherente al mecanismo societario: *contentar a todas las clases*”.⁴¹ En la Falange Industrial, cada trabajador asociado sería retribuido en proporción directa a las tres facultades industriales: Capital, Trabajo y Talento. Es decir, en la medida en que cada trabajador asociado logre encontrar, mediante el estudio de la atracción natural, su atracción industrial, podrá desarrollar de mejor manera su Talento por medio de su Trabajo —o por medio de su contribución en cuanto Capital, en el caso de los propietarios—, y encontrar el mayor grado de felicidad en la producción, ya que, si se desenvuelve de buena manera en su serie industrial correspondiente, su retribución será mejor y más equitativa. De este modo, el reparto de la riqueza al interior del Cantón Societario se graduará equitativamente en razón de la contribución individual a la colonia industrial. La

36 *Ibid.*, p. 33.

37 *Ibid.*, pp. 25, 96 y 98.

38 *Ibid.*, p. 90.

39 *Ibid.*, p. 154.

40 *Ibid.*, p. 28.

41 *Ibid.*, p. 42.

fórmula que utilizará Fourier para representar mejor esto será: “*de cada uno según su Talento, a cada uno según su Trabajo*”.⁴² En resumidas cuentas, quien se esfuerza en lo que le place, recibirá su recompensa: la clave del éxito se halla en el mérito, que no es sino el efecto necesario del cumplimiento de la atracción industrial de cada cual. Así, al todos hacer lo que les gusta hacer, no tendrían por qué luchar entre ellos, ni tampoco sentir envidia por las propiedades y las riquezas de la clase alta, ya que cada uno ocuparía el lugar que naturalmente debe ocupar, al cual es atraído por los impulsos de la ley natural o atracción universal, y desenvolverse bien y felizmente allí. De este modo, al seguir sus pulsiones naturales y trabajar en lo que desean y les gusta, cada miembro del Falansterio —que en la utopía fourierista ya cesan de llamarse *ciudadanos* o *civilizados*, y pasan a llamarse *societarios*, *armónicos* o *armonianos*⁴³— estaría cumpliendo su *interés particular*, y mientras todos lo cumplen en una disposición armoniosa de todos los elementos productivos, el fin último del Falansterio, que no es otro que “la felicidad colectiva”, se estaría realizando como *interés general* de los armonianos. En este sentido, en la medida en que se armonicen primero las pasiones, los caracteres, los gustos y los instintos mediante el estudio de la atracción pasional, se podrán armonizar los intereses materiales de las clases. La teoría de las series de atracción pasionales opera, de este modo, como la condición de posibilidad del principio de Asociación mediante las series de atracción industriales. Así, el pobre, aunque sea pobre, alcanzará su grado necesario de felicidad al realizar aquella actividad hacia la cual es impulsado por la ley de la atracción natural, y en la medida en que todos y cada uno de los miembros de la Falange Industrial, es decir, todos y cada uno de los armonianos, contribuya al funcionamiento productivo del Falansterio, que tiene como horizonte el bienestar común, todos pasarían a ser, en vez de asalariados o capitalistas, simplemente *asociados cointeresados*: armonianos —no obstante continuar siendo propietarios los unos y no-propietarios los otros—. Así como la subjetividad ciudadana borra o atenúa las diferencias de clase —pues lo que aquí importa no es la desigualdad económica, sino la igualdad política—, la subjetividad armoniana opera de un modo similar: lo que interesa no es la desigualdad real, sino la participación colectiva y atrayente en una organización industrial que tiene como fin alcanzar un grado superior de la felicidad general humana. De este modo, con la combinación de los intereses particulares en una suerte de alquimia perfecta cuyo resultado es el interés general o la felicidad común, las clases, sin perder sus características de clase —es decir, los propietarios conservarían su propiedad, y los asalariados conservarían su condición de no-propietarios—, se darían las pases, se asociarían armónicamente bajo una apariencia de homogeneización —y sólo en este sentido, Fourier

42 No olvidemos que la fórmula sansimoniana y owenista, que reutilizará Cabet, Lamennais y Blanc, es la contraria: “*de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad*”.

43 Ch. Fourier, *Op. cit.*, pp. 95 y 117.

hablará de “la fusión de todas las clases”—. Seguirán siendo relaciones entre desiguales, entre clases inferiores y superiores, pero esta vez concertadas por la asociación pasional y material, y no por la lucha: por su mutua satisfacción y complementariedad para existir, y existir “felices”. Esta especie de nuevo pacto social, que bien podríamos llamar el *Contrato Societario*, sellaría la unión de los intereses entre Capital y Trabajo, y entre Capital y Capital, y conjuraría la guerra social por la creación de un único “pueblo societario”. Para Fourier, las revueltas obreras serían tan solo una de las formas de manifestación de los dolores de parto de una época agónica, que pronto ha de dar a luz un mundo nuevo, fundado en la Armonía universal de todas las clases.

3. 5 — Se sobreentiende, pues, que lo que subyace al principio de asociación de la escuela societaria o fourierista no es el fin de las clases, sino tan sólo una especie de atenuación de su guerra. No abole las clases ni sus privilegios (la propiedad, el dinero), sino que adormece las luchas. Fourier expresamente escribirá contra “la secta owenista” que el principio de Asociación no se debe confundir por ningún motivo con la “ridícula” idea de la comunidad de bienes, y que necesariamente han de contraponerse la una a la otra.⁴⁴ La Asociación Universal y Armoniosa de

44 “Ninguna horda, ninguna provincia de los Estados Unidos ha querido adoptar ese régimen monástico de comunidad de bienes, ese semiateísmo o ausencia de culto divino, y otras monstruosidades que el Sr. Owen decora con el nombre de asociación”. *Ibid.*, p. 30. También, refiriéndose a “la secta de Owen”: “Y cuando por azar echan mano sobre alguna idea nueva, como la de la asociación *industrial*, se apresuran a oscurecerla y embrollarla, agregándole sus viejos sofismas, hasta los más ridículos, como *la comunidad de bienes* [...]”. *Ibid.*, p. 79. En los primeros días de mayo de 1849, Francisco Bilbao publica en el diario *El progreso* de Santiago una bella y libre traducción de la conferencia que dicta Considerant en Dijon en febrero de 1841 sobre el sistema societario de Fourier (V. Considerant, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, 3e édition, Paris, a la librairie sociétaire, rue de Seine n°10, 1846), en la que se señala “la enorme diferencia que existe entre la *comunidad* y la *asociación*, tal como Fourier la propone. La *comunidad* se funda sobre la igualdad absoluta de todos sus miembros: el que pone su capital considerable, el que trabaja mucho, o el que se distingue por su talento no es mejor retribuido que el que nada ha puesto, que el perezoso o el incapaz. La *asociación* admite una jerarquía basada sobre las desigualdades [en] la diversidad de talentos y aptitudes: cada uno es retribuido proporcionalmente según su concurso en la obra general. La comunidad, celosa de las superioridades, tiende a nivelarlas, o paga toda anulación. La asociación favorece el libre desenvolvimiento de las individualidades y su movimiento ascendente: en lugar de suprimir toda especie de distinción y de privilegios, al contrario, las multiplica hasta lo infinito y las pone al alcance de todas. La *comunidad* se asemeja a un concierto en el cual nos e escucharía siempre sino la misma nota. La *asociación* se asemeja a un bello tono en el que todas las notas están combinadas para producir una armonía”. *Exposición abreviada del sistema falansteriano de Fourier, por Victor Considerant, traducida por Francisco Bilbao, y dedicado a los estudiantes de economía política de Chile*, en el diario *El progreso* del 2, 3 y 4 de mayo de 1849.

todas las clases en ningún caso vendría a acabar con la condición asalariada de los trabajadores modernos, sino que sólo pondría una suerte de freno al pauperismo del proletariado como efecto necesario de la “anarquía industrial” y la libre competencia, garantizándole un monto de riquezas aceptable —aunque no lujosa, como en el caso de las clases ricas— que Fourier definirá como el *minimum*.⁴⁵ El proletariado, tomando su “legítima porción” en el consumo de la riqueza, viéndose “abundantemente retribuido” por su trabajo y su talento, alcanzaría un mayor grado de “bienestar”,⁴⁶ pero no consumaría su autosupresión como clase, puesto que no se aboliría la causa que lo constituye: la propiedad privada. La vía de la democracia pacífica o de la verdadera democracia al problema del proletariado, sin comprometer el derecho de propiedad, “sin quitar nada a los poseedores”,⁴⁷ se presenta como un dispositivo de contención de todo movimiento revolucionario que abogue por una igualdad que no es de orden político, y por una libertad que no es de orden cívico.

Que no se proclame más la abolición de la propiedad, la repartición o la comunidad de bienes, la destrucción de las máquinas y el vandalismo social. Proclámese, sí, empero, organizar los derechos y los intereses de los trabajadores; introducir el orden, la justicia y la verdadera libertad en el taller industrial, en el régimen de la producción, de la distribución y de la repartición de las riquezas; de unir precisamente allí los intereses de los poseedores y de los proletarios, de los soldados y de los jefes; hállese de hacer trabajar a las máquinas *para los capitalistas y para el pueblo* y no más *para los capitalistas contra el pueblo*. En fin, hállese de organizar la asociación de las clases en base a la unidad nacional y la asociación de las naciones en la humanidad. Allí radican las sendas de salud de los Estados y de las Sociedades modernas.⁴⁸

De lo que se trata, en la teoría de la democracia pacífica o “verdadera”, es de poner en común, de conjuntar el interés particular de todas las clases, tanto de los proletarios como de los pequeños propietarios y los grandes capitalistas en un mismo interés general:⁴⁹ “Para conjurar

45 Ch. Fourier, *Op. cit.*, pp. 75 y 148.

46 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 235.

47 *Ibid.*, p. 235.

48 *Ibid.*, p. 237.

49 “Si suponéis una organización de la industria racional, equitativa y cristiana; que retribuya al trabajo con caridad, justicia y liberalidad y tome en cuenta los derechos del trabajo, tan sagrados, por

estas nuevas revoluciones existe sólo un medio: reconocimiento efectivo del derecho al trabajo y de la organización de la industria sobre la base de la triple asociación del capital, del trabajo y del talento”.⁵⁰ De este modo, en la utopía falansteriana de una “verdadera democracia” se puede sustituir, sin necesidad de violentas revoluciones, la “anarquía industrial” fundada en la libre competencia por una “armonía industrial” fundada en la cooperación y el libre acuerdo de todos los elementos productivos humanos. La lucha entre el Capital contra el Trabajo y sus distintas variantes —la del pequeño y mediano Capital contra el gran Capital, y la del Trabajo contra el propio Trabajo— sería trastocada por “la unión y la armonía entre el Capital y el Trabajo”.⁵¹ La guerra de clases sería absorbida y anulada por “la fusión de todas las clases”.⁵² Y la actualización capitalista del principio del *Bellum omnium contra omnes* sería reemplazado por la “Armonía Universal”: “[Que] los gobiernos y las clases ricas procuren, pues, ofrecer rápidamente garantías a los derechos del Trabajo, para que realice las paces con la propiedad: el medio y la única senda del bienestar es la asociación del trabajo en los beneficios del capital”.⁵³

lo menos, como los de la propiedad; que dé al Trabajo y al Talento, así como al Capital, la parte que legítimamente les corresponde en la tarea de la producción de las riquezas, ¿no veréis acaso volcarse la comodidad y el bienestar sobre las diversas clases [...] y aumentar incesantemente los beneficios legítimos del Capital, por lo mismo que los del Trabajo y del Talento aumentan en proporción correspondiente?”.
Ibid., p. 236.

50 *Ibid.*, p. 238.

51 *Ibid.*, p. 235.

52 Ch. Fourier, *Op. cit.*, p. 118.

53 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 252.

IV

El nacimiento de la democracia directa

“No consiste la libertad en que sea éste quien domine en vez de ese otro; sino en que no domine ninguno”

Felicité de Lamennais,

El dogma de los hombres libres.

Palabras de un creyente (1834)

4. 1 — Si la democracia moderna, si la idea de democracia moderna tal y como se estaría concibiendo por los teóricos socialistas de la primera mitad del siglo XIX, se define negativamente por la voluntad de abandono total del viejo mundo feudal, y si la Revolución del 89 ya habría comenzado este proyecto al haber desactivado del dispositivo jurídico los mecanismos de dominación de la aristocracia nobiliaria, es decir, al haber destituido el derecho feudal, la misión del socialismo, entonces, no sería otra más que el proseguir el proceso revolucionario de abandono de todo resto de la feudalidad, o sea, el permanecer crueles e implacables con todo aquello que pueda seguir atando a la humanidad al viejo y oscuro mundo feudal y le impida, con ello, *modernizarse*, que es lo mismo que decir, siguiendo el principio teleológico dominante, *democratizarse*. Uno de los principios más importantes de la feudalidad, lo sabemos, es la relación de dependencia a un señor, la dependencia a la voluntad de un amo. Incluso, si hacemos caso a cierta intuición general de la época, podemos sintetizar toda la feudalidad a partir de la relación de complicidad entre alguien que obedece y alguien que manda, es decir, a partir de la alegoría de la servidumbre voluntaria que nos ha legado La Boétie. Todo el pensamiento social desde fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX se halla atravesado por la cuestión política de la obediencia, y por la pregunta por las condiciones materiales de su desactivación, es decir, por la cuestión de la autonomía. Es el deseo por la autonomía, el deseo por dejar de tener un amo, lo que da pie al cuestionamiento de la dependencia política. Es el pensar la libertad a partir de cierta voluntad de autonomía lo que motivará el poner en cuestión la existencia de un amo, y, por tanto, de un siervo. Es la intuición de una posible existencia fuera de toda relación de dominación la que da lugar a las teorías políticas de la no-dominación, con todas las limitaciones que veremos. ¿Cómo no tener nunca más un amo que obedecer? ¿Cómo dejar de

vivir dominados? ¿Cómo desactivar aquella distinción fundamental entre amo y siervo, entre quien somete y quien es sometido, entre dominantes y dominados? Esta es la vieja cuestión que vemos renacer con fuerza hacia fines del siglo XVIII y en el siglo XIX, y que dará pie a una serie de teorías sociales y políticas en torno a ella, que buscan una solución a ella.

Podemos distinguir el planteamiento de esta cuestión de la feudalidad, de la cuestión de la dominación feudal y la pregunta por las condiciones materiales de la no-dominación, a partir de dos ámbitos distintos, pero absolutamente complementarios: primero, la cuestión política de la relación de dominación del rey sobre la masa de súbditos que dependen de su única voluntad soberana, relación que se traduciría en la época posrevolucionaria en la servidumbre política del ciudadano no-soberano, y segundo, la cuestión económico-social de la relación de dominación del señor feudal sobre la masa de siervos que dependen de la voluntad del amo para poder seguir ocupando un trozo de tierra y seguir viviendo, relación que se traspasaría al siglo XIX como la servidumbre económico-social del hombre libre proletarizado. Ambos casos, en la época moderna, se fundarían en una paradoja.

En el caso de la servidumbre política del ciudadano no-soberano, es la siguiente: si, siguiendo a Rousseau,¹ el ciudadano es la figura a partir de la cual se amalgama la condición de súbdito, es decir, de quien obedece la ley, y la condición de soberano, es decir, de quien hace la ley, ¿cómo es posible que los ciudadanos obedezcan leyes que no hagan ellos mismos directamente? Si esto es así, la condición de no-soberano anula, por lo mismo, su condición de ciudadano, por lo que la figura del ciudadano no-soberano es una figura contradictoria y lógicamente imposible. En la medida en que la ciudadanía no ejerza su potencia soberana de hacer la ley, y sólo deba obedecer las leyes hechas por un cuerpo exterior a ellos mismos, sin su directa participación, no se puede hablar más de ciudadanía, sino de servidumbre y sumisión.

En el segundo caso, el de la servidumbre económico-social del hombre libre proletarizado, la paradoja es la que sigue: si todo hombre libre necesita para existir de ciertas condiciones materiales necesarias para realizar alguna actividad que le permita alimentarse, abrigarse, tener un techo, etc., ¿cómo es posible que no pueda tener acceso a la posesión directa de estas condiciones materiales necesarias para ejercer cualquier trabajo? En la medida en que no posea los medios para llevar a cabo su trabajo y poder existir como hombre libre, es decir, en la medida en que el hombre libre se halla en un estado proletarizado, desposeído de los medios de producción, la única posibilidad que tiene para seguir existiendo es la dependencia absoluta a la voluntad de un jefe, de un capitalista, de un amo, y, en consecuencia, ya no podemos hablar más

1 Cf. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social. Discursos*, editorial Losada, Buenos Aires, traducción de Leticia Halperin Donghi, 2008, p. 55.

de libertad, sino de servidumbre.

Mientras la condición no-soberana niega la condición ciudadana, la condición proletaria niega la condición de hombre libre. Sin embargo, las sociedades modernas nacerían y se asentarían en esta doble paradoja.

4. 2 — Al igual que en las luchas de las clases oprimidas del pasado, lo que posibilita, o, más bien, una de las cosas que posibilita, en el siglo XVIII y el siglo XIX, el cuestionamiento de la servidumbre, tenga la forma que tenga, es cierta lectura radical de los Evangelios, vinculada a la radicalización de los principios fundamentales por los que se concibe la democracia moderna: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es en la idea de *fraternidad* fundada en el Evangelio, según la cual, al ser todos los pueblos hijos de un mismo Padre terrenal, que es Adán, y de un mismo Padre celestial, que es Dios, los hombres debiesen amarse los unos a los otros como los hermanos que son, y apoyarse mutuamente; es con esta idea de fraternidad del cristianismo, decíamos, por lo que se comienza a poner en cuestión los motivos de la hostilidad entre los hombres y toda forma de opresión del hombre por el hombre. A su vez, será a partir de la idea de *igualdad* contenida en los Evangelios, según la cual Dios ha hecho a todos los hombres naturalmente iguales, que se concibe la desigualdad entre los hombres como una especie de *accidente* humano, como un *error* producido por el hombre mismo, y a la existencia de la distinción entre amos y esclavos, entre reyes y siervos, entre riqueza y pobreza, en fin, de toda clase de desigualdad real entre los hombres, como una cuestión contranatura, y absolutamente contraria a las leyes de Dios. Por último, será a partir de esta intuición de una igualdad natural de los hombres, y de la necesaria fraternidad que ha de unirlos, donde se comienza a hallar la *libertad* como aquello que es enteramente distinto de la servidumbre y la dominación, y, por tanto, a concebir en la materialización de los principios de la fraternidad, la igualdad y la libertad la condición de posibilidad del restablecimiento de la unidad perdida, o sea, del “reino de la justicia” o la “ciudad de Dios”, a través de una mesiánica revolución social que sería “la última gran batalla”, “la lucha final”, etc. Todo esto podemos encontrarlo en muchísimos textos que circularán en el entrecruzamiento de los siglos XVIII y XIX. Podemos hallar estas ideas, fundadas en una valoración revolucionaria de los Evangelios, en los textos de Babeuf en que critica el camino proseguido por la “contrarrevolución” francesa. Las volvemos a encontrar sobre todo en los textos de Lamennais y Quinet, para quien “la Revolución no fue más que el cumplimiento del Cristianismo, que vino a continuarlo, a realizarlo, a dar cuanto

había prometido”.² También es posible hallarlas en los trabajos de Cabet. Seguirán apareciendo en una serie de panfletos subversivos como, por ejemplo, en el bellísimo panfleto de Armand Barbès, cómplice compañero conspirativo de Blanqui, titulado *Algunas palabras dirigidas a los propietarios, en favor de los proletarios sin trabajo*, de 1848.³ En todos ellos, son los propios Evangelios los que son ocupados como un arma de contradominación, como un dispositivo de inservidumbre.

Si bien no es el punto de partida, ni el inventor ni acaso el único que lo plantea, tomaremos como ejemplo paradigmático algunos textos de Lamennais donde aparece de manera muy clara esta concepción del cristianismo como aquello que se condice con toda forma de servidumbre y sumisión del hombre por el hombre, y, por tanto, donde los Evangelios sirven como una especie de instrumentos para la emancipación de las clases sufrientes.

En la medida en que Lamennais señala que “los caracteres fundamentales de la esclavitud” son “la sujeción, por una parte, y por otra, la dominación”,⁴ le es posible mostrar que la relación de dependencia del pueblo histórico a un amo acarrearía una *continuidad* que va desde la esclavitud antigua hasta la proletarización moderna. En realidad, para Lamennais, no habría habido ningún *quiebre* entre la esclavitud antigua, la servidumbre medieval y la proletarización moderna, sino que más bien sólo habría habido ligeras modificaciones en las formas de la servidumbre. No es que la humanidad haya felizmente progresado en el camino hacia la libertad, sino que tan solo ha cambiado lenta e imperceptiblemente la naturaleza de su sometimiento a un amo. Los detalles de la pintura se han trastocado un poco, mas el marco sigue siendo el mismo, y la esclavitud se ha atenuado y disfrazado históricamente bajo otros nombres y formas. De cierto modo, la esclavitud jamás se habría abolido completamente, sino que sólo habría cambiado su modo de manifestación, por lo que el siervo de la Edad Media sólo existiría mediante una esclavitud modificada, pero no destruida, y por lo que sería legítimo designar al proletario como el “esclavo moderno” del siglo XIX — Y esto no ha cambiado para nada en nuestra actualidad, puesto que los caracteres fundamentales de la esclavitud, es decir, la *sujeción* y la *dominación*, persisten en el fondo de nuestra organización social, más allá de

2 Edgar Quinet, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, au comptoir des imprimeurs-unis, quai Malaquais n°15, 1845, p. 64; citado por Álvaro García San Martín en su edición, en conjunto con Rafael Mondragón Velázquez y Alejandro Madrid Zan, del cuarto tomo de las *Obras completas de Francisco Bilbao*, editorial El Desconcierto, Santiago de Chile, 2014. La cita se encuentra en la segunda parte del libro, “Correspondencia con Lamennais, Quinet y Michelet”, nota 36, p. 358.

3 Armand Barbès, *Quelques mots à ceux qui possèdent, en faveur des prolétaires sans travail*, au Bureau des Crieurs publics, rue de la Harpe n°45, 1848.

4 F. Lamennais, *De la esclavitud moderna*, *op. cit.*, p. 380.

que hoy, como siempre, existan asalariados felices. La supuesta libertad que habrían obtenido los pueblos modernos con el ingreso del derecho común o democrático al dispositivo jurídico no sería, de este modo, sino una “libertad ficticia”, formal, una mera abstracción, puesto que el pueblo histórico, es decir, los proletarizados, se hallan con respecto a sus empleadores en una relación de dependencia absoluta, de sujeción y dominación. Escribe Lamennais:

El capitalista y el proletario están, pues, de hecho, poco más o menos en las mismas relaciones que el amo y el esclavo de las sociedades antiguas; así la palabra misma ha quedado: se dice *el amo* y el obrero y se dice con mucha verdad.⁵

En la medida en que el proletario se define como “el hombre que vive de su trabajo, y que no podría vivir si no trabajase”,⁶ y, sin embargo, no posee las condiciones materiales necesarias para realizar su trabajo, éste debe necesariamente, para poder seguir existiendo, depender de la voluntad de un capitalista, someterse irresistiblemente a la soberanía de un amo y volverse él mismo, tal y como lo era el esclavo, un mero “instrumento de trabajo” al servicio del Capital. Y esta forma de dependencia, esta dependencia *vital* del proletario al propietario, será, para Lamennais, lo que caracterizará la servidumbre moderna: “¿Se imagina una dependencia comparable a esta, comparable a una dependencia fundada sobre el derecho absoluto de vida y muerte?”⁷ No es, de este modo, la libertad lo que definiría al pueblo histórico del siglo XIX, sino más bien una forma inédita de servidumbre: la *esclavitud moderna*.

Ahora bien, siguiendo cierta lectura del Evangelio, al ser todos los hombres hermanos e hijos de un mismo padre, y al haber nacido naturalmente iguales los unos y los otros, nadie tendría derecho alguno de mandar.⁸ El derecho de mandar sería ilegítimo, puesto que rompería con la igualdad natural de los hombres. Pero, si todos los hombres son iguales por naturaleza, entonces, ¿cuál es el origen de la dominación? ¿Cómo es posible la servidumbre? Si, por naturaleza y gracia divina, “ningún hombre pertenece a otro hombre”,⁹ ¿cómo es posible que el

5 *Ibid.*, p. 383.

6 *Ibid.*, p. 383.

7 *Ibid.*, p. 383.

8 “Todos los hombres nacen iguales y, por consiguiente, independientes unos de otros: ninguno, al venir al mundo, trae consigo el derecho de mandar”. Felicité de Lamennais, *Le Livre du Peuple*, Paris, 1837; *El libro del pueblo*, traducido al castellano por G. de O., Imprenta de D. José María Repullés, Madrid, 1838, p. 39.

9 *Ibid.*, p. 31.

capitalista se yerga como el amo del proletario? ¿Qué ha ocurrido? La respuesta lamennaisiana es que los hombres se han separado. Lo que da pie a la aparición de la tiranía es la disolución del vínculo fraternal que unía a la familia primitiva de la humanidad como un Uno. Esta idea de una comunidad natural y primitiva rota, pero reparable a través de una “última” y “auténtica” revolución social, ya la hemos visto en Babeuf, Maréchal, Proudhon y, sin la idea de revolución, en Cabet. Es la destitución de esta familia primitiva, de esta comunidad primera y natural, donde nadie mandaba ni nadie obedecía, pues todos eran iguales, lo que hace posible el nacimiento del poder y en la medida en que hubiese proseguido separada, el poder habría podido asentar sus raíces más profundamente. Es así como aparece en los escritos de Lamennais la consolidación de la tiranía como un efecto necesario de la separación de los hombres, es decir, como una consecuencia de la ausencia de fraternidad y unión entre ellos. Sólo es posible la tiranía y la dominación de los pocos sobre los muchos, dirá Lamennais, en la medida en que los muchos se hallen divididos. Es en el triunfo del individualismo y de la falta de unión y solidaridad donde se apoyaría la red de dominación de un amo. Los tiranos “son fuertes contra vosotros porque no estáis unidos, porque no os amáis como hermanos los unos a los otros”, escribe Lamennais.¹⁰ En la medida en que el pueblo histórico se vuelva a unir como una gran familia, como los hermanos que son, como los legítimos hijos nacidos de un mismo padre, no habría nadie lo bastante poderoso para someter a otro, para *gobernar*. Ahora bien, en la medida en que siga desunido, *voluntariamente* seguirá siendo sometido a uno o más amos. La desaparición de la servidumbre, la desactivación de las relaciones de dominación, estaría íntimamente ligada, en Lamennais, a la identificación plena con el que sufre, a la empatía, a la reactivación del amor al prójimo, a la unión fraterna entre hermanos, entre iguales. La muerte de la opresión sólo sería posible por medio de la concordia entre los propios oprimidos, entre el pueblo histórico. Sólo la unión fraternal entre el pueblo oprimido hará imposible toda opresión del hombre por el hombre, y conjurará toda posibilidad de gobierno, es decir, de amo. Es la idea cristiana de fraternidad, es el vínculo del amor fraternal, lo que volvería imposible la existencia de un amo, es decir, de alguien que mandase, y que el resto obedeciese.¹¹ “La verdadera sociedad —escribe

10 Felicité de Lamennais, *Paroles d'un croyant*, Imprimerie de Ducessois, quai des Augustins n°55, Paris, 1834; *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, traducidas de la última edición por D. Mariano José de Larra, Imprenta de D. José María Repullés, 1836, pp. 15-16.

11 “Pensad en vuestros hermanos tanto como en vosotros mismos: que su causa sea vuestra causa, su bien vuestro bien, su mal vuestro mal: amadlos como os amáis a vosotros mismos. Que vuestra indiferencia se transforme en simpatía profunda, y vuestro egoísmo en entrañable amor, y no seréis entonces unos meros individuos dispersos, algunos de los cuales, porque están más unidos, hacen todo lo que quieren. Seréis uno, y cuando seáis uno, seréis todo: - ¿y quién, entonces, se interpondrá entre vosotros y el fin que queréis alcanzar? Aislados ahora porque cada cual no se ocupa más que en sí propio,

Lamennais—, fundada sobre la igualdad natural, no es por su esencia, y no debe ser de hecho más que la organización de la fraternidad”.¹²

Pero, si esta “verdadera sociedad”, que no es sino “la organización de la fraternidad”, tendría que estar “fundada sobre la igualdad natural”, ¿cómo llegar a ella? ¿Cómo recobrar aquella igualdad natural perdida, sobre la que se podría reorganizar la fraternidad entre hombres libres e iguales? Pues, no habría otro modo que destituyendo directamente aquello en lo que se funda la desigualdad actual: el derecho de propiedad. Sólo poseyendo cada uno y colectivamente de forma directa las condiciones materiales necesarias para ejercer algún tipo de trabajo es posible volver a hablar de igualdad y desactivar los dispositivos de dominación. Sólo “el trabajo emancipado, dueño de sí mismo”, mediante “la generalización de los instrumentos de trabajo”,¹³ hará posible garantizar el derecho al trabajo y, por tanto, la igualdad real y la libertad efectiva del pueblo histórico. Ahora bien, advierte Lamennais: “Sabed con todo que los que se aprovechan de la servidumbre de sus hermanos, pondrán en juego todos los medios de prolongarla”.¹⁴ Por tanto, habrá que combatir y posicionarse, tomar partido de un lado de la guerra social en curso. El restablecimiento de la igualdad natural perdida, idea inspirada en el Evangelio, pasaría, para Lamennais, por la idea mesiánica de una gran y última batalla, de una lucha final (puesto que “la libertad quiere ser conquistada, jamás es concedida voluntariamente”¹⁵) que restituiría el reino de la justicia o la Ciudad de Dios y redimiría a la humanidad en su conjunto. Y será el día después de la Gran Revolución del siglo XIX cuando el pueblo histórico conocería —o reconocería— realmente lo que es “la vida verdadera”.¹⁶

Se dará una gran batalla, y el ángel de la justicia y el ángel del amor pelearán por los que hayan empuñado las armas para restablecer entre los hombres el reinado de la justicia y el reinado del amor. [...] Por eso, vosotros que padecéis, animaos, confortad vuestro corazón, porque mañana será el día de la prueba, el día en que cada uno habrá de dar con regocijo la vida por sus hermanos, y el siguiente día que amanezca será el día de la redención. [...] Y será como en los tiempos en que

en sus fines personales, os oponen unos a otros, os dominan a unos por otros; cuando no tengáis más que un interés, una voluntad, una acción común, ¿qué fuerza os vencerá?”. F. Lamennais, *El libro del pueblo*, *op. cit.*, p. 21.

12 *Ibid.*, p. 70.

13 *Ibid.*, pp. 92 y 93.

14 F. Lamennais, *Palabras de un creyente*, *op. cit.*, p. 91.

15 F. Lamennais, *De la esclavitud moderna*, *op. cit.*, p. 379.

16 F. Lamennais, *Palabras de un creyente*, *op. cit.*, p. 107.

eran todos hermanos, y no se oirá ya más la voz del amo, ni la voz del esclavo, los gemidos del pobre ni los sollozos de los oprimidos, sino cánticos de alegría y de bendición. [...] La ciudad que han construido es la ciudad de Satanás; a vosotros toca reedificar la ciudad de Dios. [...] En la ciudad de Dios son todos iguales, nadie domina, porque en ella sólo reinan la justicia y el amor.¹⁷

4. 3 — El “partido de la democracia revolucionaria” vendría cuestionando por lo menos desde el apogeo de la Revolución, toda forma de servidumbre, todo dispositivo de dominación, todo resquicio de feudalidad. Entre ellos, y para algunos: el derecho de propiedad, el dinero, o el principio mismo de *gobierno*. Y el único modo de acabar con todos estos restos feudales se presentaba para ellos como una nueva y definitiva revolución que viniese a poner fin a todas esas “odiosas distinciones entre ricos y pobres, entre grandes y pequeños, entre amos y criados, entre *gobernantes* y *gobernados*”, como escribía Maréchal. Una bellísima canción popular de 1797, titulada *Canción de los Iguales*, y muy probablemente escrita por Babeuf, decía:

¿Por qué mil esclavos serviles / Alrededor de cuatro o cinco déspotas? / ¿Por qué ha de haber pequeños y grandes? / Sublevaos, bravos *sans-culottes*. / En la infancia del género humano / No se conoció el oro ni las guerras, / Ni la jerarquía, ni el soberano; / ¡No se conoció el lujo ni la miseria! / La santa, la placentera igualdad / Llenaba la tierra y la fecundaba: / En aquellos días felices, / El sol brilla para todos. / Todos se amaban, todos vivían felices, / Disfrutando de un bienestar común. [...] Luego se vieron a príncipes, a vasallos, / A gente opulenta, a miserables, / Se vio a amos y a criados, / La víspera todos eran iguales. / Con el nombre de leyes y de instituciones / Se reviste el horrible bandidaje.¹⁸

No era la *forma* del gobierno la que se volvía odiosa: era el *principio* mismo de gobierno, la distinción misma entre gobernantes y gobernados, entre siervo y amo, más allá de su figura contingente, lo que se había vuelto insoportable. “No consiste la libertad en que sea éste quien domine en vez de ese otro; sino en que no domine ninguno”, decía Lamennais.¹⁹ La condición

17 *Ibid.*, pp. 22, 23, 128 y 149.

18 “Chanson des égaux”, en *El socialismo anterior a Marx*, *op. cit.*, p. 36.

19 F. Lamennais, *Palabras de un creyente*, *op. cit.*, p. 161.

de posibilidad del restablecimiento del “reino de la igualdad”, como rezaba otra canción del 97,²⁰ venía siendo pensada con algo de regularidad como la ausencia de gobierno, como la destitución de toda forma gubernamental, de toda relación de dependencia jerárquica a un amo, ya sea un soberano o un capitalista. La libertad no era sino pensada a partir de una crítica de todo amo y, por tanto, de toda servidumbre humana. Escribe Lamennais: “A quien quiera que se atreva a llamarse vuestro señor, respondedle: No. [...] Vuestro derecho, por el contrario, es que nadie os gobierne”.²¹ Y Proudhon: “Bajo cualquier forma que se manifieste, el gobierno del hombre por el hombre es ilegal y absurdo”.²² Ahora bien, no queremos decir con esto que *todo* el partido revolucionario piense en el desgobierno, ni que sea su principio fundamental. Pero lo que sí es seguro es que esta idea de la crítica a toda forma de gobierno, este ataque al principio gubernamental mismo, cuyas primeras intuiciones es posible rastrearlas por lo menos desde un par de siglos atrás, comienza a propagarse con fuerza desde fines del siglo XVIII hasta formalizarse en 1840, con Proudhon, en el principio de anarquía. Es en 1840 cuando la inservidumbre, el desgobierno, comienza a llamarse anarquía de manera *afirmativa*.

Sin duda es interesante dar cuenta del temprano uso de la peyorativa denominación de “anarquistas” en el apogeo de la Revolución Francesa, vinculándolos siempre a los sucesos insurreccionales y de revuelta contra los gobiernos.²³ El abate Montgaillard distinguía en 1794 cuatro partidos fundamentales en la Francia revolucionaria: primero, el pequeño puñado de los *realistas absolutos*, quienes deseaban el restablecimiento del antiguo orden de la nobleza: la monarquía absoluta; segundo, los *realistas constitucionales*, ligados a la Constitución de 1791 y quienes formaban la inmensa mayoría de la nación; tercero, los *republicanos*, pequeña facción compuesta por sabios, hombres de letras y abogados seducidos por las ideas políticas de la antigüedad; y, por último, “los *anarquistas*, la levadura corruptora que se encuentra en el fondo de cada pueblo, cuya fermentación se produce después de dos años formando graves desórdenes en las ciudades y en los campos, y cuyos rápidos progresos anuncian ya la descomposición total de la sociedad”.²⁴ Será el Club de los Cordeleros (*Cordeliers*) o también conocido como la Sociedad de Amigos de los Derechos del Hombre y del Ciudadano al que

20 “Chanson nouvelle á l’usage des faubourgs, en *El socialismo anterior a Marx, op. cit.*, p. 35.

21 F. Lamennais, *El libro del pueblo, op. cit.*, pp. 45-46.

22 Qué es la propiedad, p. 223.

23 Hay múltiples menciones a decretos de la época donde se nombra al grupo de los “anarquistas” en Gillaume-Honoré Rocques Montgaillard, *Revue chronologique de l’histoire de France depuis la première convocation des notables jusqu’au départ des troupes étrangères, 1787-1818*, seconde édition revue et augmentée, Paris, 1823.

24 Montgaillard, *op. cit.*, p. 122.

Montgaillard y otros designarán como *el partido de los anarquistas*, nombrando, entre otros, al “incendiario” Georges-Jacques Danton, junto con el ex-capuchino Chabot, Bazire, Lacroix, Camille Desmoulins, Hérault de Séchelles y el poeta Fabre d’Églantine.²⁵ Alexandre Dumas sumará a esta lista de “los jefes de los anarquistas” de fines del siglo XVIII a Jean-Paul Marat, Jacques-René Hébert, Legendre, Santerre y Collot d’Herbois.²⁶

Babeuf se burlaba de los gobernantes de su época cuando recurrían a tildar de “facciosos”, de “desorganizadores” y de “anarquistas” a los revolucionarios que, como él, buscaban *rehacer la revolución* y abolir la propiedad, acusándolos de “adoradores de la anarquía, que quisieran siempre revolucionar”, con el objeto de deslegitimarlos ante la opinión pública.²⁷ El periódico *El Tribuno del Pueblo*, que él mismo redactaba, fue asimismo juzgado como “*antorcha de anarquía*”.²⁸ La palabra “anarquista”, les recuerda Babeuf a los gobernantes, ya era usada escandalosamente tanto por Luis XVI, como por Lafayette o los Girondinos, por tanto, “ha de ser familiar a las cortes”, y recomendaba a sus contemporáneos enemigos, particularmente al Ministro de Policía General Pierre-François Réal, “ser más políticos en su afán de prodigarla”.

Deberían recordar —escribe irónicamente Babeuf— que deben lo que son a la ventaja de haber sido también *anarquistas*, según el juicio de los reyes que los precedían, y que la época es todavía reciente. El señor Réal debería recordar igualmente que se ha transformado en un personaje por el hecho de haber sido *anarquista*, y que es posible citarle momentos y circunstancias en que se glorificaba de ello.²⁹

Por otra parte, Jean-Lambert Tallien escribía en marzo de 1793 en su periódico *L’Ami des Sans-culottes* n°75: “Se habla mucho de anarquía; yo respondo que cesará en el momento en que los agentes de la República cesen de urdir sus tramas contra la libertad; respondo también

25 *Ibid.*, p. 221.

26 Alexandre Dumas, *Historie de Louis XVI et de Marie-Antoinette*, t. II, 1852, Paris, Dufour et Mulat Libraires-Éditeurs, Quai Malaquais n°21; *Historia de Luis XVI y de María Antonieta*, t. II, 1858, traducida por D. F. V., Barcelona, Imprenta de El Porvenir, de Buenaventura Bassas, calle de Tallers n°51 y 53, p. 131.

27 G. Babeuf, “¿Qué hacer?”, en *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*, *op. cit.*, pp. 54-56.

28 G. Babeuf, “El manifiesto de los plebeyos”, en *Ibid.*, p. 7.

29 *Ibid.*, p. 56.

que cesará en el momento en que las fortunas sean menos desiguales”.³⁰ Y, mucho antes de la Revolución, se llamaba “anarquía” a una especie de *degeneración* del gobierno, a un gobierno arbitrario, tiránico o ilegítimo. Rousseau, por ejemplo, escribía que “cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de *anarquía*”.³¹ En todos estos casos, lo que se designaba con la vieja palabra “anarquía” era, por una parte, una revuelta, un desorden civil, un caos político o un proceso de conspiración o complot contra algún poder establecido con el objeto de poner otro en su lugar; por otra parte, un gobierno tiránico erigido mediante una especie de golpe de Estado o usurpación del poder político para declararse como el nuevo déspota. A esta forma, digámoslo así, *reactiva* de concebir la anarquía, se contrapondría una manera *afirmativa* de la misma, cuyo sentido es otro, y que tiene que ver con la afirmación de la igualdad social y la libertad efectiva mediante la negación de toda forma de gobierno, en la medida en que es el principio gubernamental mismo el que erige y cristaliza la jerarquía, la desigualdad y la distinción entre súbdito y amo, es decir, la sumisión. En este sentido, la anarquía no tendría nada que ver con algún gobierno despótico o tiránico de origen ilegítimo, sino que, más bien, la anarquía es, para Proudhon, fundamentalmente “ausencia de señor, de soberano”.³² Y, en realidad, también es ausencia de propietario, puesto que “el propietario, el ladrón, el héroe, el soberano, todos estos nombres son sinónimos, imponen su voluntad como ley”.³³ Ahora bien, la idea de la anarquía como desgobierno, como ausencia de propietario, de amo y de toda autoridad, suele ser vinculada enseguida con la ausencia de todo orden y principio, es decir, con una especie de caos, de desorden total³⁴ —aunque es de este modo como debemos entender lo que se llama en el siglo XIX la “anarquía económica” o “anarquía industrial”—. Nada más alejado de la verdad, puesto que en realidad la anarquía, en el sentido proudhoniano del término, es el principio de la inservidumbre, es el orden de la no-dominación, es la organización de la libertad efectiva en la igualdad de hecho. Radicalizando los principios de la democracia moderna, en la medida en que sea imposible hallar la libertad si no es en la abolición del derecho de propiedad y como “igualdad en los medios de producción”, para Proudhon “la libertad es la igualdad”.³⁵ Y, apartándose incluso de aquello que identifica tanto a la democracia con la aristocracia o la monarquía, es decir, *la idea misma de gobierno*, sea quien sea el gobernante, y en la medida en que no sea posible realizar la igualdad si sigue

30 Citado por Babeuf en “El manifiesto de los plebeyos”, *op. cit.*, p. 40.

31 J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*, p. 141.

32 P.-J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, *op. cit.*, p. 225.

33 *Ibid.*, p. 225.

34 “El sentido que normalmente se atribuye a la palabra *anarquía* es ausencia de principio, ausencia de regla, y por esta razón se *tiene por sinónimo de desorden*”, *Ibid.*, p. 234.

35 *Ibid.*, p. 227.

persistiendo cualquier resquicio de jerarquía o amo, o sea, de gobierno, y si la libertad se cumple a partir de la igualdad efectiva, entonces, “la libertad es la anarquía”.³⁶ Y si bien Proudhon en algunas de sus obras no deja de afirmar cierta “democracia social”, a su vez que en otras niega ser “demócrata”,³⁷ será fundamentalmente en la idea de anarquía como negación práctica del principio gubernamental y al mismo tiempo del derecho de propiedad, donde halla el porvenir de la revolución que viene: “La propiedad y la autoridad están amenazadas de ruina desde el principio del mundo, y así como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad aspira al orden en la anarquía”.³⁸

Será también la idea del desgobierno o de lo ingobernable, de la desactivación de toda servidumbre a un amo —en el doble sentido de la servidumbre política y de la servidumbre económico-social—, *hasta cierto punto*, aquello que recorrería los espíritus e impulsaría los movimientos revolucionarios europeos de 1848 y 1849. Aquel pueblo del que Considerant dirá se volvió una entidad “absolutamente ingobernable”,³⁹ aquel “proletariado revolucionario *hors la loi*, fuera de la ley”, como escribe Marx,⁴⁰ es lo que ha explotado en las insurrecciones de febrero y junio de 1848 en Francia. Así, en noviembre de 1848 Blanqui declamaba de modo profético que “la Anarquía regular es el porvenir de la humanidad”, y que “el Gobierno por excelencia, fin último de las sociedades, es la ausencia de gobierno”.⁴¹ Y, a su vez, la exigencia del derecho al trabajo, en la que se sintetizaban las reivindicaciones del proletariado revolucionario, implicaba, en el fondo, la posesión directa de los medios de su realización y, por tanto, la supresión del Capital como amo del Trabajo y la abolición de ambos. Al respecto, Marx señalaba que, en aquella ingenua, torpe y por momentos contradictoria fórmula del “*droit au travail*”, yacía, *en la superficie*, el piadoso deseo por un Estado fuerte y asistencial que

36 *Ibid.*, p. 227.

37 “¿Qué forma de gobierno es preferible? —¿Y aún lo preguntáis? (contestará inmediatamente cualquiera de mis jóvenes lectores), —¿no sois republicano? —Republicano soy, en efecto, pero esta palabra no precisa nada. *Res publica* es la cosa pública, y por esto quien ame la cosa pública, bajo cualquier forma de gobierno, puede llamarse republicano. Los reyes son también republicanos. —¿Sois entonces demócrata? —No. —¿Acaso sois monárquico? —No. —¿Constitucional? —Dios me libre. —¿Aristócrata? —Todo menos eso. —¿Queréis, pues, un gobierno mixto? —Menos todavía. —¿Qué sois entonces? —Soy anarquista”. *Ibid.*, p. 220.

38 Qué es la propiedad, p. 224.

39 Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel*, *op. cit.*, p. 8.

40 K. Marx, “Las luchas de clases en Francia”, en *Obras escogidas*, *op. cit.*, vol. I, p. 170.

41 A. Blanqui, *Manuscritos*, Naf. 9581-82, hoja 17; citado en Miguel Abensour & Valentin Pelosse, “Liberar al encerrado”, traducción de Margarita Martínez, como posfacio en Auguste Blanqui, *La eternidad por los astros*, editorial Colihue, Buenos Aires, 2002, p. 110.

asegurase, de un modo u otro, la vida a los pobres —en cierto sentido, ésta era la propuesta de reorganización del trabajo del “socialismo gubernamental” de Blanc—; pero, por otro lado, y *de un modo más profundo*, lo que concentraba la fórmula del “derecho al trabajo” y que le brindaba toda su potencia revolucionaria era fundamentalmente “el poder sobre el capital, y detrás del poder sobre el capital la apropiación de los medios de producción, su sumisión a la clase obrera asociada, y por consiguiente, la abolición tanto del trabajo asalariado como del capital y sus relaciones mutuas”.⁴²

4. 4 — Hacia fines de 1850, y como los amargos frutos del “fracaso” del 48, se publicarán dos folletos en los que, acaso por vez primera, se da lugar a la teorización concreta de la democracia directa moderna. Se trata de *La legislación directa por el pueblo o la verdadera democracia*, del alemán Moritz Rittinghausen —quien el 1 de junio de 1848 funda, en Colonia (Alemania), junto con Marx y Engels, el periódico *La Nueva Gaceta Renana: Órgano de la Democracia*, una suerte de continuación de la *Gaceta del Rin*, editada por Marx entre 1842 y 1843, y suprimida por la censura—,⁴³ y de *La solución o el gobierno directo del pueblo universal*, de Victor Considerant. Ambos folletos habrían sido primeramente publicados como artículos, de manera seccionada, en el periódico falansteriano *La Democracia pacífica: Diario de los intereses de los gobiernos y los pueblos*, dirigido desde su nacimiento, el 1 de agosto de 1843, por Considerant.

Lo que queremos mostrar, al estudiar estos textos y el contexto teórico y político en el que se crean, es lo siguiente: los singulares, novedosos y potentes discursos de la democracia directa, que tienen su nacimiento en 1850 y no antes —en un sentido que ya aclararemos—, se originan fundamentalmente por algunos motivos específicos. Primero, los discursos de la democracia directa nacerían para dar continuidad, luego de los acontecimientos de 1848, al proyecto de la democracia progresiva y pacífica, fundado en el principio de asociación. El segundo motivo es para, a partir de una crítica de la idea de representación política, dar solución a la cuestión de la servidumbre política del ciudadano no-soberano mediante la realización del principio democrático, que es una suerte de continuación *política* del principio de asociación industrial. De ambos motivos se desprenderían dos causas más, tan importantes como las primeras: la tercera causa por la que surgirán los discursos de la democracia directa es para salvar el derecho de propiedad que se venía poniendo en cuestión en Francia desde hace por lo menos medio siglo por las así llamadas doctrinas antipropietarias a partir de sus críticas a la

42 K. Marx, *Op. cit.*, pp. 169-170.

43 *Biographie Nationale*, t. 19, “Moritz Rittinghausen”, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1907, p. 370.

servidumbre económico-social del hombre “libre” proletarizado. Y la cuarta motivación por la que Considerant y Rittinghausen fabricarán estos discursos será para brindar una defensa implícita, aunque consciente, del principio gubernamental, el cual habría sido criticado primero de manera teórica por los teóricos del “partido revolucionario”, y después de manera práctica por el movimiento revolucionario de febrero y junio de 1848. Son estos motivos los que, en lo fundamental, y al interior mismo del panorama socialista, crearían la necesidad de inventar un nuevo dispositivo político que viniese a atenuar las luchas de clases y a cerrar de una vez por todas, en palabras de Considerant, “la era revolucionaria o volcánica del nuevo orden”.⁴⁴

Hemos visto, muy por encima y a grandes rasgos, la aparición en Europa, y fundamentalmente en Francia, por lo menos desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, de un conjunto heterogéneo de ideas *revolucionarias* o de *reforma social* con la pretensión de, por una parte, llegar acuciosamente a solucionar el problema de la miseria del proletariado y sus efectos en las luchas de clases —cuyo desenvolvimiento habría pintado un panorama que tiene la figura de un “infierno social”, como caracteriza Considerant a la época post 89—, ocasionado para unos por la libre competencia o concurrencia anárquica, y para otros, por la existencia misma del derecho de propiedad; y, por otra parte, estas ideas vendrían a *consumar* la tarea que dejó pendiente la Revolución Francesa de 1789, ya sea por la vía pacífica y graduada (la democracia progresiva) o por la vía rápida y violenta (la democracia retrógrada o revolucionaria). No olvidemos que estos términos son los que utilizaba el propio Considerant para separar de manera tajante al “partido verdaderamente democrático”, de “las doctrinas antipropietarias” de “la falsa democracia”, de “la democracia espuria”, cargada del “espíritu revolucionario, el espíritu de recelo, de odio y de guerra, [...] de la igualdad violenta y envidiosa, [...] de la independencia bárbara, incoherente, armada y hostil”.⁴⁵ Hemos visto también que la realización de la democracia, que la consumación de la “obra democrática”, tendría distintos sentidos, tanto para el partido revolucionario como para el partido pacífico, y que tanto el proceso como el resultado de ambas posiciones se contrapondría de una manera irresoluble. Así, mientras para el partido de la democracia progresista y pacífica la consumación en el siglo XIX de la obra revolucionaria de 1789 pasaría por generar los medios materiales y espirituales para asegurar la asociación voluntaria y armónica de todas las clases, y con esto poner fin a la libre competencia, a la “anarquía industrial”, al pauperismo del proletariado y a la lucha de clases, pretendiendo asegurar tanto el derecho de propiedad como el derecho al trabajo y hacer advenir en los hechos la máxima cristiana de la regeneración, mediante los principios

44 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 26.

45 V. Considerant, *Manifiesto político y social de la democracia pacífica*, *op. cit.*, p. 226.

de unidad y fraternidad, de la gran familia humana; para el partido revolucionario, en cambio, proseguir el proceso revolucionario tendría que ver más bien con abolir la propiedad, causa principal de las miserias y las desigualdades actuales, e instaurar, en algunos casos, un estado de comunidad de bienes o comunismo, y en otros la anarquía, fundados en la igualdad de hecho, aboliendo toda forma de servidumbre y superando de manera práctica las contradicciones de clase, y por tanto, suprimiendo las clases mismas. De cualquier manera, lo que se jugaba en este campo experimental de teorías sociales, o socialistas, si se quiere, era la creación teórica de una posible reorganización del trabajo que pudiera poner fin a la cuestión social: a la miseria inherente a la proletarización permanente como efecto necesario del desarrollo del capitalismo. Y serían estas teorías sociales, en menor o mayor grado, gracias a la masiva circulación de panfletos, folletines, pasquines, periódicos, revistas y libros con el propósito de divulgar lo más rápido posible estas nuevas ideas sociales que vendrían a curar la grave enfermedad que aquejaba a los pueblos europeos, la “desorganización del trabajo” y sus consecuencias inmediatas para la lucha de clases, las que influirían de manera decisiva en el nacimiento, en el desarrollo y, para Rittinghausen, en el declive de la revolución de Febrero de 1848.

Son muchas y variadas las teorías que circulan inmediatamente después de la caída de los movimientos revolucionarios de 1848, pero para Rittinghausen, las principales causas de la derrota del partido de “las fuerzas vivas de la democracia”, del progreso y del futuro, por las fuerzas del “partido del pasado”, de la parte moribunda, agónica, inmóvil, rutinaria y reaccionaria de las naciones europeas, no se deberían en ningún caso a los nimios errores de ciertos individuos particulares, sino a algo mucho más específico: a “la ausencia total de toda idea gubernamental para la democracia europea”.⁴⁶ ¿A qué se estará refiriendo Rittinghausen cuando habla de la ausencia de una “idea gubernamental en la democracia europea”? Principalmente, a los medios de ejecución de las ideas sociales, es decir, a una *forma de gobierno* que estuviese a la altura del plan democrático de reforma social. Todo el problema radica, para Rittinghausen, en que estas ideas sociales no vendrían aparejadas con sus medios correspondientes de aplicación, con sus medios *políticos*. Una cosa era fundar una idea social con la pretensión de reorganizar el trabajo, y otra muy distinta, idear los instrumentos prácticos para aplicarla a la sociedad y a la industria, es decir, proyectar la forma de gobierno que dará vida al espíritu social. Sin los *medios de ejecución*, es decir, sin la *idea política o gubernamental* que pueda realizar la *idea social*, toda idea de reforma social resultaría inocua y fútil. Escribe Considerant: “Lo que le imprime un carácter tan formidable a la crisis que actualmente sufren las sociedades europeas, es la implicación de dos grandes problemas: el problema político y el problema social, planteados de

46 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 14.

manera paralela en el campo de la historia”.⁴⁷ Así, en febrero de 1848, mientras se gritaba por todos los rincones y en todas las revueltas la consigna de “la República Democrática y Social”, nadie sabía muy bien cómo llevarla a cabo, cómo *realizarla*, de qué modo *hacerla advenir*. Aquél significante —el de la *República Democrática y Social*—, dirá Rittinghausen, no tenía un significado preciso, por tanto, no pasaba de ser algo más que “un grito de guerra cuyo único mérito consistía en expresar claramente aquello que ya no queríamos más”.⁴⁸ Lo que faltaba para la *reorganización democrática y social* de la nación era, entonces, tanto para Rittinghausen como para Considerant, una *idea gubernamental* que se materializara como *sistema*. De ahí, el fracaso del movimiento. Es por esto que, en el apogeo de la revolución del 48 —escribe Rittinghausen—:

La democracia se presentaba —y se presenta todavía— como un caos de sistemas que luchan los unos con los otros con mayor o menor violencia, y en ningún caso se aplicaba a dotar al país de un gobierno que permitiese realizar todo aquello que hay de bueno y de útil en todas las teorías, o en cualquiera de ellas. No obstante, éste era el ámbito más importante de la revolución. Si se yerra en los medios de aplicación, en la cuestión gubernamental, incluso teniendo las ideas más sanas y justas en ciencia social, su revolución prontamente será víctima de los partidos del pasado. Sería mejor, no dudaremos en afirmar que sería mucho más conveniente comprender la naturaleza, la esencia del gobierno democrático, sin tratar de adivinar mucho las reformas a las que este gobierno, por lo pronto, debe necesariamente conducir. En una palabra: donde no hay medios de ejecución, nada hay.⁴⁹

El mayor problema para Rittinghausen, entonces, radicaba principalmente en que el movimiento revolucionario, impulsado por las nuevas teorías de reforma social, se habría olvidado de la cuestión política y es por esto que no habría sabido estar a la altura de crear un aparato gubernamental que tuviese como principio fundamental la democracia; y al no haber ideado un régimen político fundado en el principio democrático, es decir, un *sistema democrático de gobierno*, con todos sus mecanismos correspondientes, no abandonó jamás el terreno *político*

47 Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel*, *op. cit.*

48 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 14.

49 *Ibid.*, pp. 14-15.

en que dominaba y no cesaba de vencer la burguesía: el *sistema representativo de gobierno*. El movimiento democrático ha mostrado, así, su impotencia en el problema más importante y urgente: la pregunta por una forma de gobierno democrática, que deberá ser necesariamente contraria a la política representativa. Mientras no se aboliera el régimen de gobierno representativo, cualquier teoría socialista de reforma social a partir de la virtual reorganización del trabajo no sería más que un fantasma. De lo que se tratará de ahora en más, tanto para Rittinghausen como para Considerant, es de intentar “comprender la naturaleza, la esencia del gobierno democrático, sin tratar de adivinar mucho las reformas a las que este gobierno, por lo pronto, debe necesariamente conducir”. La cuestión de la miseria proletaria sólo se resolvería mediante una “reforma social sin revolución” —como reza el lema del diario *La Democracia pacífica*—, pero la condición de posibilidad de la aplicabilidad de toda reforma social, para nuestros pensadores, no es sino una reforma gubernamental. En otras palabras, las reformas sociales no son más que los *efectos* necesarios que trae aparejada la transformación radical del régimen de gobierno, y en ningún caso son sus *causas*. “Donde no hay medios de ejecución, nada hay”, recuerda Rittinghausen.

4. 5 — Tanto en la teoría gubernamental de Rittinghausen como en la de Considerant, no habría más que dos sistemas de gobierno o “máquinas gubernamentales”, como las llama Rittinghausen: la *máquina gubernamental aristocrática* o *sistema representativo de gobierno*, y la *máquina gubernamental democrática* o *sistema directo de gobierno*. Primero, analicemos la máquina gubernamental aristocrática, cuya fuerza motriz radica en la idea de *representación política*.

Más allá de las diversas figuras particulares que pueda adoptar, y que de hecho ha adoptado a través de los tiempos, la forma de gobierno representativa o máquina gubernamental aristocrática consiste en la conformación de un Poder exterior al propio Pueblo jurídico-político, es decir, en un modo de gobierno donde hay un cuerpo extraño al cuerpo de aquella totalidad universal que las teorías de la soberanía suelen llamar *pueblo*, que vendría a gobernarlo *desde el exterior*. Da igual si este cuerpo extraño al pueblo mismo esté conformado por una o por varias personas: siempre es una *fracción* del pueblo la que se separa del cuerpo popular o totalidad, formando así un cuerpo particular “que gobierna según sus intereses o, si se quiere, según sus ideas”.⁵⁰ Este cuerpo extraño puede tomar el nombre de Rey, Presidente o Diputados, quienes representarán al Pueblo mediante la delegación de su soberanía y decidirán por él en las Asambleas legislativas, Cámaras de Representantes o Parlamentos Nacionales, sobre las leyes

50 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 15.

que lo registrarán. En este sentido, no habría mucha diferencia entre aristocratismo o monarquismo, y los muchos nombres con que se ha llamado a los partidarios de este sistema (legitimistas, realistas, parlamentaristas, etc.) no cambian en nada la naturaleza de la cosa. Incluso aquellos “pseudo-demócratas” que abogan por alguna clase de honestidad del gobierno exterior, por la buena voluntad de los diputados en la Asamblea, pretendiendo que puedan existir gobiernos que, en vez de mandar, *obedezcan* los mandatos del pueblo, no serían más que “demócratas aristócratas”, “falsos demócratas”, al decir de Considerant. No existiría término medio: aquello que no es democracia, es necesariamente aristocracia. Por lo que la democracia, para triunfar, ha de declararse acérrima adversaria del sistema representativo.

Para Rittinghausen y Considerant, no sería posible en ningún caso utilizar el sistema representativo *a favor* del pueblo o “democráticamente”, ya que este sistema se habría erigido justamente *contra* el pueblo, *contra* la democracia. Las máquinas gubernamentales no son neutrales. No se pueden usar para otros fines que para los que están programadas de antemano: cierta estructura de poder es inherente al dispositivo político mismo, y ninguna reforma social puede *mejorar* para beneficio popular una forma política antipopular, como lo sería la representatividad. Para realizar el principio democrático, que como mero principio sin su materialización no es más que una virtualidad, habría que primero *abolir* toda representación en política, ya que es en el principio representativo, es decir, en el principio contrario a la democracia, en el principio anti-democrático por excelencia, donde se apoyaría la dominación burguesa:

¿O, el gobierno representativo, esta piedra angular, esta fuente permanente del reino de la burguesía, podría ser acaso un medio de ejecución en las manos de la democracia? ¿No debiera, al contrario, hacer renacer el poder abatido, e incluso fortificarlo por medio de la impresión que necesariamente han de producir todas las impotencias manifestadas por la democracia en la cuestión gubernamental?⁵¹

¿Dónde encontrar unos medios de ejecución dignos de la democracia? ¿Dónde hallar una forma política no representativa, es decir, una forma política que no aliene la soberanía que necesariamente ha de pertenecer, según el principio democrático, al Pueblo, y que pueda hacer coincidir las voluntades particulares de cada ciudadano con la voluntad general del Pueblo? En ninguna otra parte que en el mismo Pueblo, dirán Rittinghausen y Considerant.

51 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 15.

Ya que el sistema político representativo es “incompatible con la verdadera democracia”,⁵² será necesario inventar un sistema político *directo*, que sí sea compatible con esta “verdadera democracia” y, por tanto, con el “espíritu de la época moderna”. Es necesario erigir una forma de gobierno que se levante, negativamente, como una *crítica teórica* del principio representativo, y positivamente, como su *superación práctica*. Esta necesidad, que ya se venía agitando “desde las primeras jornadas de la revolución de Febrero” de 1848,⁵³ dará como resultado la *máquina gubernamental democrática* bajo el nombre de la *Legislación directa por el pueblo* o el *Gobierno directo del pueblo*. Ahora bien, ¿en qué consiste este nuevo dispositivo político? Si en la máquina gubernamental aristocrática el poder legislativo, enajenado del pueblo, reside en un cuerpo de representantes que discute y crea las leyes civiles en la Asamblea legislativa, en la Legislación directa por el pueblo, verdadera máquina democrática de gobierno, dispositivo de “la verdadera democracia” o *democracia directa*, en cambio, el poder legislativo vuelve a la fuente de donde nace: el pueblo.⁵⁴ En él, el propio pueblo será el sujeto que se encargue, sin mediación alguna ni ningún tipo de representación, de crear y *decidir* los principios de las leyes civiles que han de regirlo y por las que se ha de autogobernar, y, de este modo, se podría superar la pugna eterna entre el interés particular de los gobernantes y el interés general de los gobernados. “Los demócratas quieren *el gobierno del pueblo por sí mismo*”, escribe Considerant.⁵⁵ La forma democrática de gobierno tomaría la figura de un autogobierno o “República”,⁵⁶ donde sería “la totalidad del pueblo”, es decir, “el pueblo universal”, “integral”, quien se gobernaría “*por sí mismo*”. En la verdadera democracia la soberanía o es efectiva, absoluta y popular, o simplemente se sigue anclado a una aristocracia. En las formas democráticas, todo poder brotaría desde *dentro*, desde el propio Pueblo, en contraposición con el dispositivo representativo de gobierno, donde el poder se ejercería desde un afuera, desde un cuerpo exterior al Pueblo mismo. En este sentido, la ley sería la propia expresión de la voluntad general del Pueblo por sí mismo, quien recuperaría su soberanía usurpada.

¿De qué modo funcionaría fácticamente una democracia directa o, como la llama Considerant, “*la Asamblea nacional universal*”?⁵⁷ El mecanismo de este nuevo dispositivo gubernamental, en resumidas cuentas, sería el siguiente: El Pueblo, entendiendo por tal la

52 *Ibid.*, p. 15.

53 *Ibid.*, p. 15.

54 Cf. *Ibid.*, pp. 33-34.

55 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 5.

56 “¡República y gobierno del Pueblo por el Pueblo, ejercicio directo del gobierno por el Pueblo, son sinónimos!”. *Ibid.*, p. 17.

57 *Ibid.*, p. 65.

totalidad universal de los súbditos del Estado, se dividirá en secciones de más o menos mil ciudadanos cada una, las que se reunirán en un lugar determinado para llevar a cabo sus asambleas respectivas, lugar que puede ser una escuela, el ayuntamiento o algún salón público. Un ministerio del Estado, elegido por “el Pueblo universal” por cierto período de tiempo, determinará el día en que se llevarán a cabo las asambleas seccionales, y los ciudadanos deberán hacer acto de soberanía para decidir en torno a los principios de alguna ley sobre cierto tema. El anuncio de las asambleas se haría con un mes de anticipación, salvo en casos de suma urgencia. Los ciudadanos que no quieran asistir a las asambleas seccionales, pueden no hacerlo sin ningún problema; no obstante, la mayoría podrá decidir igualmente sin ellos, y los inasistentes deberán someterse a una ley de cuya creación no participaron. La prensa, que será gratuita, deberá, antes del día convocado para las discusiones sobre una ley de un tema específico, brindar toda la información posible para comprender esta materia. Cada asamblea seccional deberá elegir a dos secretarios que tomen nota de lo que acontece en las asambleas, y a su Presidente de sección, quien dirigirá las discusiones legislativas y presentará todos los datos e informaciones necesarias para la confección de la ley. Éste deberá partir por la cuestión más fundamental, para ir poco a poco avanzando hacia cuestiones de segundo orden. Cada ciudadano podrá tomar la palabra en las discusiones, argumentando su posición frente a las preguntas propuestas por el presidente. Oídas las opiniones de todos cuantos deseen hacerlo, es decir, planteados todos los intereses particulares de cada individuo, y cerradas las discusiones, se procedería sucesivamente a emitir el voto de los asambleístas de la sección. Este proceso se repetiría por cada pregunta emanada del presidente de sección. Cada sección deberá elegir cuatro escrutadores, que serán los encargados de contar los votos de manera pública y frente a todos. Contados los votos de la asamblea, el presidente de la sección comunica el resultado al alcalde de la comuna, quien deberá realizar la sumatoria de los votos de todas las secciones de la comuna, y comunicar su resultado al encargado de departamento, quien suma todos los votos de las comunas inscritas en su departamento, y transmite esta información al ministerio, quien realiza la suma total de los votos de los departamentos y, por tanto, obtiene el resultado final de las opiniones de todos los ciudadanos del país, cuya opinión mayoritaria y vencedora constituiría la voluntad general del Pueblo. El detalle de todos los resultados, seccionales, comunales, de distrito y ministeriales, deberán ser comunicados por la prensa. El ministerio, conociendo el veredicto de la voluntad popular, y siguiendo fielmente los principios decididos por el Pueblo para la ley, redactaría un texto legislativo de la manera más simple y clara posible, cosa de que no dé cabida a demasiadas interpretaciones, y, por tanto, a equívocos. Si el Pueblo universal no está conforme con la labor de redacción del ministerio estatal, puede revocarlos de aquel cargo cuando así lo desee y elegir a otros para constituir un nuevo ministerio.

4. 6 — Para Considerant y Rittinghausen, la fuerza de la democracia, que radica en el espíritu del mundo moderno, en el derecho común de la humanidad y en el número, es decir, en la mayoría, sólo sería efectiva en la medida en que la propia democracia dejase de estar en conflicto permanente consigo misma, en que dejase de estar dividida en diversos “partidos democráticos”, y el único modo de materializar su unión y hacer efectiva su fuerza y el predominio que necesariamente ha de pertenecerle en la nueva sociedad es realizando el principio del *gobierno del pueblo universal por sí mismo*, la *legislación directa por el pueblo*, y acabando de una vez por todas con las ideas antipropietarias y anarquistas con el objeto urgente de “poner fin a la revolución política moderna”.⁵⁸ En la puesta en acto del principio de autogobierno, el Pueblo jurídico-político universal, dichoso de su destino, se reencuentra con el mundo moderno que le pertenece y que le ha sido despojado, provisoriamente, por la aristocracia, sin necesidad de revolución alguna.

Cuando la noción clara, simple y nítida del gobierno universal del pueblo por sí mismo, estalla en el seno de la democracia moderna, el derecho moderno es establecido, el dogma pasa al acto, la revolución política se cierra y la humanidad, por fin, realiza por sí misma su propio destino.⁵⁹

La democracia moderna hallaría su realización completa y total en el dogma de la soberanía popular, esbozado por Rousseau y perfeccionado por Considerant y Rittinghausen, en el cual el gobierno pasaría a ser una especie de constante movimiento impulsado por un “Pueblo viviente”, actuante, *soberano*, en contraposición al “pueblo muerto”, pasivo y espectador, de los sistemas representativos de gobierno, donde sería el pueblo quien es movido por el príncipe y el cuerpo legislativo.⁶⁰ Para Rittinghausen y Considerant, en la medida en que el Pueblo jurídico-político delega su soberanía, cuando dimite de su potencia actuante en lo referente a la creación de las leyes, ya no se puede hablar más de un Pueblo viviente propiamente tal, puesto que la parte viviente del Pueblo, lo que le da vida en tanto que Pueblo, es su potencia soberana. El Pueblo político-jurídico, en este sentido, sólo existe, o más bien, sólo “vive” en tanto que realiza el acto soberano, y deja de ser, con esto, simplemente “nación”. De cierto modo, sólo se es Pueblo en la asamblea. Es la asamblea, es la constitución de la asamblea, la que *hace* Pueblo. Con su dimisión de la soberanía, de la asamblea soberana donde se ejerce el

58 *Ibid.*, p. 47.

59 *Ibid.*, p. 6.

60 *Cf. Ibid.*, p. 13.

poder legislativo del Estado, estaríamos en presencia, para Considerant, de un pueblo muerto. “La Soberanía del Pueblo se suicida por DELEGACIÓN en favor del objeto de su elección”.⁶¹ En este sentido, lo que define la vida de un Pueblo, entendiendo por él la concepción filosófico-jurídica de pueblo, es su soberanía. Un Pueblo persevera en su ser en tanto que no delega su soberanía. Ahora bien, Considerant distinguirá totalmente a esta teoría de la *soberanía popular* de la teoría “conservadora” de la *soberanía nacional*. ¿En qué sentido? La teoría de la soberanía nacional, en la que se basa la democracia representativa o la falsa democracia, sería una soberanía falsa, fraudulenta, mentirosa, una especie de estafa, un timo. La democracia representativa se fundaría en el principio de delegación de la soberanía para hacerla efectiva en tanto que soberanía nacional. En la soberanía nacional, la nación —que para Considerant es lo mismo que decir el pueblo muerto, el no-pueblo, o “la *vil multitud*”⁶²— hace acto de soberanía delegando su poder a un cuerpo exterior. Así, un cuerpo exterior es legítimamente constituido por la propia decisión de la nación. La tesis de los “pseudo-demócratas” que no son más que “demócratas aristócratas”, es decir, de los teóricos del “derecho nacional” y de la “Soberanía nacional” —contraria a la “Soberanía popular”—, consiste en plantear que la nación no puede ejercer su soberanía más que en la delegación, es decir, abdicando de ella, dimitiendo, confiscándosele. La Soberanía nacional es la victoria de “la Soberanía del Pueblo muerto sobre el Pueblo viviente”.⁶³ Esta usurpación legal de la soberanía popular como soberanía nacional es lo que funda el principio de la democracia representativa, la que, tanto para Considerant como para Rittinghausen, sigue siendo una aristocracia. No olvidemos que el dispositivo de gobierno aristocrático se definirá no por la mayor o menor cantidad de gobernantes o legisladores, sino simplemente por el principio representativo. Una democracia representativa no es más que una forma aristocrática de gobierno, y, por tanto, otro modo de usurpación de la soberanía *popular*.⁶⁴ Rittinghausen escribe:

La representación nacional es una ficción, nada más que una ficción. El delegado no representa nada más que *a sí mismo*, puesto que vota de acuerdo a su propia voluntad y no según la voluntad de sus mandatarios. Puede decir *sí* cuando éstos dicen *no*, y así lo hará en la mayoría de los casos. Luego, la representación no existe.⁶⁵

61 *Ibid.*, p. 11.

62 *Ibid.*, p. 11.

63 *Ibid.*, p. 13.

64 Cf. *Ibid.*, pp. 11-16.

65 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 16.

Y Considerant:

Una Soberanía que se *somete* a algo exterior a ella misma es contradictoria, es como un círculo cuadrado, una esfera piramidal. [...] O admitimos la Soberanía del Pueblo, es decir, la independencia, la autonomía absoluta, permanente, inalienable, imprescriptible del Pueblo, o bien no se la admite. No hay término medio. La DELEGACIÓN es un fraude impudente, un atentado disfrazado y vergonzoso sobre la Soberanía del Pueblo, es decir, su hipócrita negación. [...] ¡Pueblo, DELEGA, pues, tu Soberanía! Hecho esto, garantizo a tu Soberanía la suerte inversa de la de Saturno: tu Soberanía será devorada por la Delegación, su hija.⁶⁶

4. 7 — ¿Qué es, en el fondo, la democracia directa? Pues bien, me parece que la idea de la democracia directa moderna es un dispositivo gubernamental que vuelve a poner de manifiesto, con toda la “buena fe” a la que se refiere en diversas ocasiones Rittinghausen, un conjunto de elementos del pensamiento filosófico-jurídico tradicional de los que ya había comenzado a desconfiar el “partido antipropietario”, llamémoslo así, y que nacerá precisamente para responder de forma sintética a los siguientes problemas: ¿Cómo subsumir la idea histórica de pueblo, es decir, a los proletarizados, en la idea jurídico-política de un Pueblo universal? ¿Cómo hacer coincidir el interés particular de los individuos —y, por tanto, de las clases— con el interés general del Pueblo sin apelar al principio político de la representación, ya que la representación misma se fundaría necesariamente en el ejercicio del propio interés particular de los representantes, lo que equivaldría a someterse, nuevamente, a un amo? ¿Cómo volver a gobernar, de acuerdo con el principio democrático de la época, un proletariado insurrecto que se ha mostrado, en el proceso revolucionario del 48, como un “ingobernable”? ¿Cómo apaciguar a este sujeto revolucionario “*hors la loi*” y volver a hacerlo coincidir con el sujeto jurídico, con el ciudadano como sujeto de derechos e igual al resto de otros ciudadanos, sin importar la clase social a la que pertenezcan? ¿Cómo hallar un aparato gubernamental que sea compatible con el espíritu del mundo moderno y que pueda asumir el apaciguamiento de las tensiones entre las clases en el seno de la sociedad capitalista? ¿Cómo encontrar un principio de racionalidad que, por una parte, frene el movimiento radical e igualitario que, tarde o temprano, terminará dando

66 V. Considerant, *Op. cit.*, pp. 12, 14-15, 16 y 18.

vida a nuevas revoluciones sociales, y que, por otra parte, apele al reencuentro pacífico que pueda asociar a las clases antagónicas, sin quitar nada a nadie? La democracia directa no sería, por tanto, una mera máquina más de gobierno. Es, antes bien, un dispositivo de reorganización del mundo, de reorganización de los datos sensibles, materiales y espirituales que constituyen un mundo, cuyo principio de racionalidad se fundaría en una soberanía efectiva o directa del Pueblo político-jurídico universal, y cuya operación metafísica fundamental consistiría en volver a juntar, en volver a hacer coincidir, mediante este principio de racionalidad que es la asociación, a las clases antagónicas en un nombre común, *la ciudadanía*, por un principio común, *el contrato social*, y en un lugar común, *la asamblea*, que no es tanto el lugar del disenso como el espacio del consenso, y donde se borran las diferencias cualitativas y las desigualdades materiales y se constituye una única voz general, “popular”.

El discurso de la democracia directa nacerá, entonces, por una parte, como una crítica de la representación política con el objeto de superar, por fin, la contradicción inherente al principio de la política moderna entre el interés particular de cada individuo —que tiene su correlato en el interés particular de clase— y el interés general del Pueblo —donde se aunarían todas las clases—, y con esto resuelve de cierto modo la cuestión política que dejó abierta la Revolución de 1789; este discurso nacerá también, por otra parte, como el intento de atenuar, bajo la figura “neutral” del *ciudadano* como miembro del único cuerpo político soberano que es el Pueblo universal, las diferencias de clase y la lucha entre ellas, cuyas consecuencias serían perjudiciales para el Pueblo como totalidad, y con esto se daría el paso necesario para solucionar la cuestión social. El ciudadano sería el elemento abstracto e ideal que viene a repoblar la ficción de “la sociedad en su conjunto”, volviendo menos importantes e incluso fútiles las complejas diferencias entre los individuos. El ciudadano es el factor social que intensifica la unión de los individuos, pertenezcan a la clase que pertenezcan, y que desintensifica las luchas entre las clases, pues todos pertenecerían a un mismo bando: el Pueblo jurídico-político universal. De este modo, el Pueblo sería el conjunto homogéneo que resitúa a la totalidad de los individuos que habitan al interior de un Estado mediante la ficción de la “comunidad política” fundada en la igualdad jurídica que, nuevamente, no es la misma comunidad a la que se estarían refiriendo Babeuf, Maréchal, Lamennais, Cabet o Proudhon, la cual se fundaría en una igualdad social o material. La ficción del punto de vista general, neutral, imparcial, de la soberanía directa y efectiva como el ejercicio de la totalidad de los ciudadanos del Estado, podría poner un freno a la constante radicalización de las contradicciones económicas, y junto con esto dar lugar a la confraternización de todas las clases. “La sociedad estará en permanente revolución, en guerra patente o latente, en tanto que la nación no consume el principio democrático”, decía

Considerant.⁶⁷

En el penúltimo párrafo de *La solución o el gobierno directo del pueblo universal*, Considerant escribe:

La idea de la aplicación inmediata del gobierno directo viene de Alemania. Confieso con toda humildad que, aunque el gobierno por el voto de todos sea la forma propia de gobierno en el sistema societario, no he tenido jamás el espíritu de especular un momento sobre la aplicación inmediata de este método. Sin duda, es muy necio por parte de nosotros, falansterianos, no haber comprendido antes que el espíritu moderno, que se ha empeñado desde hace un siglo ya en la solución del problema político, del problema del poder, no se detendría sino hasta terminarla. Después de la Revolución de Febrero [de 1848], este descuido es imperdonable. Voy a ir más lejos en mi confesión: Cuando Rittinghausen me habló de la *legislación directa* e inmediata, yo, aún cegado por el prejuicio común, persuadido de que este último término no podría realizarse más que en un mundo reorganizado y regenerado por la Asociación, tuve que dejar reposar la idea un momento. Sin embargo, enseguida admití que una idea como esa debía ser tenida en consideración, publicada y discutida. Le ofrecí la publicación de la que disponían mis amigos de la *Democracia pacífica*.⁶⁸

Esta “confesión” de Considerant resulta ser de crucial importancia para nuestro objeto. En efecto, la idea de una democracia directa siempre habría latido en el corazón del fourierismo, y su sistematización como *legislación directa por el pueblo o gobierno directo del pueblo universal*, es decir, su puesta en escena, su publicidad como *modo de aplicación inmediato*, es la condición de posibilidad para materializar, *desde ya*, el principio de Asociación, que permitirá a la humanidad salir del desastroso y hostil estado civilizado e ingresar en el armonioso y pacífico estado societario, combinando todas las fuerzas de la sociedad en una única potencia colectiva compuesta del Trabajo, el Capital y el Talento. En otras palabras, Considerant logra por fin encontrar, mediante el dispositivo de la democracia directa, “la solución” —como reza el título de su obra— a la cuestión revolucionaria.

67 *Ibid.*, p. 32.

68 *Ibid.*, p. 70.

Considerant, como cabecilla de la escuela societaria y máximo vocero de los utopistas falansterianos, ocupa la teoría de la soberanía popular como la grilla de inteligibilidad para reorganizar el societarismo de Fourier, y adquirir las posibilidades de su pronta realización. Al reactualizar el concepto universal de Pueblo de las teorías del contrato, los discursos del gobierno directo del pueblo vendrían a consolidar la relación de complicidad entre dominantes y dominados en un Uno cerrado y totalizante (“El pueblo es la totalidad, no una clase”, escribía Considerant)⁶⁹. No se trata, de ahora en más, de clases sociales, sino de una única subjetividad, aquella que tanto añoran los más fieles y buenos ciudadanos, que aglutinaría a la población en su conjunto: el “ciudadano-gobernante” o el “pueblo-legislador”,⁷⁰ como lo llama Rittinghausen. Lo que se opera en este “Pueblo universal”, su operación metafísico-política más importante, es una identificación entre todas las clases, es decir, la borradura de sus diferencias mediante la realización efectiva del derecho común o democrático y, por tanto, el cierre definitivo de “la era revolucionaria o volcánica del nuevo orden”.⁷¹ Las astucias de los discursos de la democracia directa vuelven a poner como tablero de juego, mediante la propuesta de una legislación aparentemente generosa y popular (“el gobierno por el voto de todos”), un dispositivo que conjura las luchas, y donde el adversario de clase que surgía en los discursos, llamémoslos así, revolucionarios, aparece nuevamente aquí como un *conciudadano*, como un *igual*, y no como un explotador. Al mismo tiempo, el dispositivo de la democracia directa hace renacer cierta idea de la “felicidad común” que no encuentra su consumación en la lucha y la victoria contra un mundo enemigo fundado en la propiedad y, por tanto, en la servidumbre, sino más bien en la unión de todas las clases bajo una única denominación o subjetividad común que los hará necesariamente confraternizar pese a las desigualdades reales entre ellos: el ciudadano. Mientras el discurso del partido del pueblo histórico se fundaba en una especie de desciudadanización o descivilización, o por lo menos una puesta en cuestión del origen noble de la civilidad, intentando descifrar la guerra que yacería debajo y en medio de las instituciones de la sociedad civil y recapitular, entonces, el recorrido global de la guerra social en curso —tendiendo la mano a todas las clases explotadas y avasalladas del pasado—, y tomar una posición ofensiva en ella, el discurso de la democracia directa, es decir, el dispositivo que viene a salvar el antiguo discurso de la soberanía y el contrato, de la ley, la propiedad y el Estado, del pueblo político-jurídico universal, en cambio, se funda en una reciudadanización de las masas, en una recuperación de su condición activa y participativa en la civilidad, en su condición de súbdito orgulloso que forma parte de un cuerpo moral mayor de súbditos al que puede ser atribuida una acción unitaria y aparentemente

69 V. Considerant, *Manifiesto político y social de la democracia pacífica*, op. cit., p. 256.

70 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 34.

71 V. Considerant, *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel*, op. cit., p. 26.

no contradictoria.

4. 8 — Al año siguiente de la publicación de *La Legislación directa por el pueblo o la verdadera democracia* de Rittinghausen y de *La solución o el gobierno directo del pueblo universal* de Considerant, Proudhon les contestará con *La idea de la revolución en el siglo XIX*. En su afán por conservar el régimen de propiedad y el principio gubernamental que se quiere abolir, dirá Proudhon, el socialismo de Considerant y Rittinghausen, cuya última figura toma la forma política de la democracia directa, se volvería contrarrevolucionario.⁷² La astucia de estos pensadores logra desnaturalizar y ahogar el espíritu revolucionario que comenzaba a asentarse con más fuerza que nunca y volver a plantear por nuevos medios una solución pacífica al problema del proletariado y su emancipación sin necesidad de revolución alguna. Aquello que Proudhon llama “las utopías de la asociación”, es justamente aquello que impediría “que el pueblo comprenda la Revolución en su verdadero sentido”.⁷³ Por una parte, la asociación en la industria del Capital y el Trabajo en las utopías de Fourier, Leroux, los sansimonianos o los falansterianos, que plantea que si los obreros se agrupasen siguiendo ciertas afinidades orgánicas, mentales y afectivas que les son comunes, su energía y capacidad productiva aumentaría considerablemente, puesto que las miserias inherentes al trabajo asalariado se transformarían en risas y alegría, y esto contentaría a todas las clases, mejorando las condiciones físicas, morales e intelectuales del pueblo histórico y aumentando el capital de los propietarios sin necesidad de luchas intestinas, todo esto, para Proudhon, no es más que la explotación en nombre de la fraternidad.⁷⁴ Por otra parte, la asociación de las clases en el gobierno bajo la idea de una democracia directa comandada por un “pueblo universal” también vendría a ocultar las relaciones de dominación de clase, y esto no sería más que la raigambre de la servidumbre en nombre de la unidad nacional, “la consagración de la miseria fundada en la soberanía del pueblo”.⁷⁵ Proudhon escribe:

La asociación, presentada como una institución universal, como un principio, medio y fin de la revolución, oculta, en mi opinión, un pensamiento de explotación y despotismo. Veo en ella la inspiración del sistema gubernamental restaurado en el 91, robustecido en el 93, perfeccionado en 1804, erigido en dogma en 1814

72 “El socialismo interpretado de esta forma [...] en el siglo XIX es lo menos revolucionario que existe”. P.-J. Proudhon, *La idea de la revolución en el siglo XIX*, *op. cit.*, p. 81.

73 *Ibid.*, p. 99.

74 Cf. *Ibid.*, p. 96.

75 *Ibid.*, p. 122.

y 1830, y reproducido en nuestros días y bajo el nombre de gobierno directo, con un entusiasmo que prueba a las clases hasta dónde llega la ilusión de ciertos hombres.⁷⁶

Siempre que se ha intentado organizar, limitar, modificar la acción del poder gubernamental, para amoldarlo a las nuevas circunstancias históricas y a las necesidades generales de los pueblos, nunca se ha negado tajantemente el principio mismo de gobierno, pues se ha pensado como un mal necesario, y

esto hizo que hasta nuestros días las revoluciones más completas y sus efervescencias de libertad hayan concluido siempre en un acto de fe y de sumisión hacia el poder. He ahí por qué todas ellas no han servido más que para reconstituir la tiranía.⁷⁷

Para proudhon, la predisposición de los pueblos a ver el principio gubernamental como el órgano natural y necesario de la justicia, como el defensor de los débiles, como el protector de la paz ha hecho que el principio de gobierno se arraigase en el corazón de las sociedades como por una especie de “fascinación invencible”.⁷⁸ Al estar arraigado, los pueblos piensan que cuando el gobierno o los propietarios faltan a su respectivo deber, sería un problema de “abuso de poder”, pero no verían que quizá el problema yace en la naturaleza misma del poder, y no en su abuso. Por tanto, no ven la posibilidad de su abolición. Los pueblos sólo quieren reformar los vicios del gobierno, no suprimirlo. Ahora bien, completar el camino que dejó a medias la Revolución del 89 no tendría que ver, para Proudhon, con reorganizar el gobierno de otro modo, más “popular” o “democrático”, sino justamente con destituirlo. “Oídme bien: nada hay tan contrarrevolucionario como el gobierno. [...] Sea cualquiera el nombre con que intente disfrazarse, la revolución le rechaza; la misión de ésta consiste en disolverle en la organización industrial”.⁷⁹ La reorganización del trabajo o la comunización de los medios de vida en que consiste la revolución que viene habría de descomponer y volver imposible e innecesaria

76 *Ibid.*, p. 80.

77 *Ibid.*, p. 112.

78 *Ibid.*, p. 112.

79 *Ibid.*, p. 36.

cualquier forma de gobierno, y es a esto a lo que Proudhon llama *anarquía*.⁸⁰

Proudhon verá en la idea de democracia directa de Considerant y Rittinghausen un adversario directo de la idea anárquica en tanto que lo que buscan es salvar por el último medio posible el principio gubernamental que la anarquía habría de suprimir. Proseguir la revolución o, más bien, rehacerla, para Proudhon, será saber instalar otro principio regulador del orden que no sea el principio gubernamental, sino el principio de anarquía.

La idea de *anarquía* ha corrido esta suerte. La negación del gobierno, reproducida desde febrero con nueva insistencia y no sin éxito, por socialistas y demócratas notables, pero a quienes la idea *anárquica* inspiraba alguna inquietud, se ha apoderado de algunas consideraciones de crítica gubernamental y sobre estas consideraciones, esencialmente negativas, han restituido, bajo un nuevo título y con algunas modificaciones, el principio que se trata de reemplazar actualmente. Sin saberlo, estos honrados ciudadanos se han hecho contrarrevolucionarios. [...] Estas restauraciones de la autoridad, en competencia con la anarquía, han llamado la atención pública con el nombre de Legislación directa y gobierno directo cuyos autores fueron Rittinghausen y Considerant, y más tarde Ledru-Rollin.⁸¹

Con esto, Proudhon intenta cambiar no tanto las reglas del juego como el tablero mismo. No se trataría de introducir cada vez más y más ciudadanos en el cuerpo del príncipe, sino de acabarlo de una vez por todas. Para Proudhon, el principio gubernamental mismo, adquiera la forma que adquiera, yace moribundo, y en su agonía se entrevé aquello que, con cierta teleología, ha de seguirle, negándolo.

Lo que ha visto el público con las hermosas invenciones del *gobierno directo*,

80 “La fórmula revolucionaria no puede ser ni la Legislación directa ni el Gobierno directo ni el Gobierno simplificado; no puede ser otra que la de: ¡FUERA GOBIERNO!

Nada de monarquía, de aristocracia, ni de democracia, si esta última forma ha de traernos un gobierno cualquiera, obrando en nombre del pueblo y llamándose pueblo. *Nada de Autoridad ni de Gobierno popular: la Revolución se encuentra en la negación de este principio*”. *Ibid.*, p. 128.

81 *Ibid.*, p. 105.

gobierno simplificado, legislación directa y Constitución de 1793, ha sido que, sea cual fuere el gobierno, está ya muy enfermo y se inclina más y más hacia la anarquía.⁸²

Es en este paso del gobierno a la anarquía donde se juega, para Proudhon, “la Revolución en su verdadero sentido”, el abandono de una antigua estructura de comprensión y realización del mundo y el nacimiento de una nueva. Es la inevitable defeción del gobierno lo que abriría un nuevo mundo de posibles.

Vamos, reformistas: no os precipitéis y sed más audaces. Seguid esta luz que habéis visto a lo lejos. Estáis sobre el límite del nuevo y el antiguo mundo.

En marzo y abril de 1850 la Revolución formuló la cuestión electoral en estos términos: o Monarquía o República; la Revolución ganó la partida.

Pues bien: hoy día yo me encargo de demostrar que el dilema de 1850 no tiene más significación que la siguiente: o Gobierno o no Gobierno. Refutad este dilema y heriréis la Revolución en su frente.

En cuanto a la *legislación directa*, al *gobierno directo* y al *gobierno simplificado*, opino que sus autores deben renunciar a su idea en el breve tiempo posible si es que tienen algún aprecio a su calidad de revolucionarios y de librepensadores.⁸³

4. 9 — Comentando el dispositivo gubernamental de la democracia directa, y queriendo participar de este nuevo descubrimiento político, Alexandre Auguste Ledru-Rollin escribe de una manera muy aguda y acertada que la teoría del gobierno directo del pueblo nace como “la última forma de orden y de seguridad posible para los Estados”.⁸⁴ También Proudhon dirá sobre Rittinghausen:

82 *Ibid.*, p. 107.

83 *Ibid.*, p. 107.

84 Alexandre Auguste Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple*, Paris, Imprimerie Preve et Compagnie, rue J.-J.-Rousseau n°15, 1851, p. 4.

¿Qué quiere este político? ¿Qué tratemos los unos con los otros según nuestras necesidades sin ninguna clase de intermediario o sea directamente? No: Rittinghausen no es enemigo del gobierno. Quiere, únicamente, *que el sufragio universal, en vez de proclamar a los legisladores, sirva a la confección de esta ley.*⁸⁵

En efecto, luego del fracaso de todos los sistemas conocidos de gobierno (monarquías absolutas, monarquías administrativas, monarquías constitucionales, gobiernos representativos), y como una suerte de intento desesperado, como el último “caballito de batalla” de la política en tanto que tecnología de gobierno, el discurso de la democracia directa habría llegado para salvar el principio gubernamental en su forma más pura. Cuando comentábamos que los discursos de la democracia directa habrían nacido del “fracaso” del 48, este fracaso no sería tanto el del propio movimiento revolucionario, como más bien el fracaso del último bastión del principio gubernamental: la representatividad, la democracia representativa. Esta preocupación se evidencia cuando Rittinghausen escribe:

Si bien es cierto que el sistema representativo lleva en sí el germen de la muerte; si bien es cierto que en Francia se suicidó a sí mismo, ¿por qué otra forma de gobierno se le debe remplazar? ¿Hemos de darle la espalda a la democracia [...]?⁸⁶

No, no habría que darle la espalda a la democracia, puesto que con esto se le daría la espalda a todo el programa metafísico-político occidental fundado en el principio gubernamental. *Hay que salvar la democracia* —en el sentido que le da a este nombre el programa progresivo de la democracia pacífica, es decir, una democracia cuyo significado no es ni la revolución social, ni la abolición de la propiedad privada, ni la comunidad de bienes, ni la ausencia de gobierno, es decir, una democracia que no se funda en otra igualdad más que en la igualdad ante la ley, ni en otra libertad que la obediencia a la misma—. Hay que salvar la democracia como el único principio posible de gobierno de un pueblo que en la revolución de febrero de 1848 se volvió ingobernable y fuera-de-la-ley:

85 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 150.

86 M. Rittinghausen, *Op. cit.*, p. 19.

Antes de febrero [del 48], el pueblo francés seguía siendo muy gobernable; [...] Hoy, que se sintió un momento en posesión de su derecho, del principio de su soberanía, y que ha sido mordido por el Socialismo, él es absolutamente ingobernable.⁸⁷

Mediante el moderno discurso de la democracia directa, que ha sabido divulgarse bajo distintos nombres hasta hoy (democracias radicales, republicanismo radical, o los diversos títulos bajo los que funciona actualmente la socialdemocracia), es posible un cierto gobierno de este resto ingobernable que aparece por momentos en cada insurrección, de este pueblo histórico que desconfía de la ficción de “la sociedad en su conjunto” y se aparta de la idea de formar parte de un supuesto Pueblo político-jurídico universal (del que Proudhon escribe que no es sino un “ser ficticio, persona moral, concepción pura de la mente”)⁸⁸ constituido por un contrato social, sin tener que recurrir al autoritarismo clásico de las dictaduras o de los fascismos convencionales. El abordaje o la recaptura del sujeto como ciudadano implicaría una asimilación con el cuerpo global del Pueblo jurídico-político, y un *olvido activo* de su condición proletaria. Aquel sujeto que en las revueltas del 48 se consolidó como un “ingobernable”, es así reterritorializado bajo la idea de un autogobierno, o más bien de un ser que, en la medida en que participa en las asambleas soberanas dando su opinión sobre los principios de las leyes al Estado, se “autogobierna”. Por tanto, si se podrá volver a tener influjo sobre él, si se podrá regularizar el aparato gubernamental, sólo será en la medida en que el individuo vuelve de ser un ingobernable a ser un ciudadano, es decir, un súbdito del Estado moderno que asegura la propiedad privada, y un miembro del Pueblo jurídico-político o soberano, que atenúa las distinciones “reales”, digámoslo así, entre los individuos. Si se vuelve a subjetivar al proletario ingobernable bajo una conciencia, un comportamiento y una disposición ciudadana, es sólo a través del contacto ideológico entre un nuevo dispositivo gubernamental y el poder que ejercería éste en los individuos, en el cual éstos hallarían la consumación de su “libertad”. Y la grilla que posibilitaría la conjunción de los individuos y el gobierno directo del pueblo no ha de ser otra que la idea soberana del buen ciudadano como parte constituyente del “pueblo-legislador”. La idea del ciudadano que se autogobierna es el nudo que vendría a enlazar el dispositivo del Pueblo político-jurídico con el individuo viviente, y que hace converger al individuo viviente con el resto de ciudadanos con los que se identifica como Pueblo universal y sin más atributos que la libertad política, igual para todos.

87 V. Considerant, *Op. cit.*, p. 8.

88 P.-J. Proudhon, *Op. cit.*, p. 122.

Cuando Proudhon se pregunta: *¿qué es lo que hoy día se llama el gobierno directo del pueblo?*, él mismo se responde lo siguiente: “un sistema por el que, aunque no haya monarquía, aristocracia o teocracia, se puede utilizar la colectividad *abstracta* del pueblo en beneficio de las clases parásitas y en perjuicio de las laboriosas”.⁸⁹ El nacimiento de los discursos modernos de la democracia directa en los textos de Considerant y Rittinghausen, es, en definitiva, el último intento, oportuno y desesperado, y por la vía inversa del estado de excepción, pero con los mismos fines, por querer defender el poder político y salvar la sociedad civil de la revolución comunista que podría abolir la propiedad, de la “Anarquía regular” que depondría el principio gubernamental, y del “verdadero estado de excepción” que instauraría la permanente destitución del poder como dominación y de la ficción del contrato social. ¡Cuánto mérito!

Creo que es precisamente esta última innovación en materia gubernamental, que no deja de estar en boga actualmente, la que, *a contrapelo*, nos podría dar la clave para visibilizar los límites del principio gubernamental, y que nos permitiría pensar en la posibilidad real de una política ingobernable —que de política ya sólo conservaría el nombre— que pueda perseverar en su ser como una comunidad de iguales y que nos ayude a salir de esta especie de cuello de botella en el que damos vueltas atrapados hace tanto ya, donde vemos como únicas alternativas posibles para defendernos de los avances del capitalismo el apelar nuevamente, y nuevamente, y otra vez, a la bondad de una supuesta mejor jurisdicción, ojalá creada por nosotros mismos a través de mecanismos cada vez más democráticos —en el sentido de la democracia *vencedora*— y directos. La cuestión no radicaría, quizá, en ser mejores y más responsables ciudadanos postulando el autogobierno, interiorizando, de este modo, el principio gubernamental mismo, sino en desactivar los dispositivos de poder que hacen posible la ficción de la ciudadanía y la igualdad únicamente política. Las teorías antipropietarias, tan olvidadas hoy, y simplemente consideradas anecdóticamente como ideas utópicas del pasado, nos pueden volver a brindar ciertas luces. El nuevo mundo de posibles que abrieron, y que *la democracia que ha vencido* no cesa de estar cerrando, es una lección para el presente. Este olvido activo de las teorías antipropietarias tiene que ver, a nuestro parecer, con la victoria del dispositivo jurídico y de la figura del buen ciudadano,⁹⁰ y de su necesario correlato: la negación ideológica, por vergüenza

89 *Ibid.*, pp. 121-122.

90 Sabemos que la figura actual de la ciudadanía, reformateada por el espectáculo, no es exactamente la misma figura de la ciudadanía que se ha proclamado en los diversos republicanismos, y que de esta conjunción de súbdito y soberano que constituye la ficción ciudadana, el ciudadano contemporáneo, mayoritariamente, sólo obedece a su condición de súbdito. Pero también sabemos, por propia experiencia, que, en el preciso momento en que nacen las revueltas, y vuelve a salir a la luz este resto ingobernable, y vuelve a aflorar la tradición de los vencidos mediante ciertas ideas, estrategias y prácticas revolucionarias,

tal vez, de la condición proletaria de los trabajadores contemporáneos. O, dicho en los términos de un viejo amigo: con la tradición de los vencedores que no ha cesado de avasallar a la de los oprimidos.

aparecen, oportunamente, las mismas voces de siempre abogando por la condición soberana de la ciudadanía, e invitando a participar en la creación de algún novedoso mecanismo democrático que posibilite formar parte directamente en la creación de alguna mejor ley que modifique algún asunto específico y, así, atenuar los conflictos que se visibilizan mediante la unión de la ciudadanía como “pueblo soberano”.

Referencias bibliográficas

ABENSOUR M. & PELOSSE, V.

— “Liberar al encerrado”, traducción de Margarita Martínez, como posfacio en Auguste Blanqui, *La eternidad por los astros*, editorial Colihue, Buenos Aires, 2002, pp. 101-146.

ACADÉMIE royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique.

— “Moritz Rittinghausen”, *Biographie Nationale*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, t. 19, 1907, pp. 369-372.

BABEUF, G.

— “Escritos de Graco Babeuf”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, Editorial Juan Grijalbo, México, traducción de Guillermo Nayá Nicolau, 1969.

— *El tribuno del pueblo*, Ediciones Roca, México, traducción de Victoria Pujolar, 1975.

Barbès, A.

— *Quelques mots à ceux qui possèdent, en faveur des prolétaires sans travail*, au Bureau des Crieurs publics, rue de la Harpe n°45, 1848.

BENJAMIN, W.

— “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, editado conjuntamente por Universidad Arcis y editorial Lom, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles.

BERNSTEIN, S.

— *Blanqui y el blanquismo*, editorial siglo XXI, Madrid, traducción de Dolores Sacristán y José Manuel López, 2016.

BILBAO, F.

— “Correspondencia con Lamennais, Quinet y Michelet”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*, editorial El Desconcierto, Santiago de Chile, edición de Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón Velásquez, traducción de Alejandro Madrid Zan, 2014.

BLANC, L.

— *L'Organisation du travail*, Paris, 1839; “La organización del trabajo”, en Owen, Lamennais, Blanc, Cabet, *Precursores del socialismo*, Juan Grijalbo editor, México, traducción de Aima Montaner, 1970.

BLANQUI, A.

— *Défense du citoyen Louis Auguste Blanqui devant la Cour d'Assises*, Imprimerie de Auguste Mie, rue Joquelet n°9, Paris, 1832; con el título “Los enemigos de la libertad y la felicidad del pueblo”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, Editorial Juan Grijalbo, México, traducción de Guillermo Nayá Nicolau, 1969.

— *Le Libérateur* n°1, 2 février 1834; “Toda la esperanza de los proletarios reside en la república”, en *Revista Youkali* n°14, febrero de 2013, traducción de Juan Pedro García del Campo, pp. 75-77.

CABET, É.

— *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie, traduits de l'anglais de Francis Adams*, Hippolyte Souverain éditeur, rue des Beaux-Arts, Paris, 1840; “Principios y doctrinas sobre la comunidad”, en Owen, Lamennais, Blanc, Cabet, *Precursores del socialismo*, Juan Grijalbo editor, México, traducción de Aima Montaner, 1970.

CONSIDERANT, V.

— *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier* (1841), 3e édition, Paris, a la librairie sociétaire, rue de Seine n°10, 1846; *Exposición abreviada del sistema falansteriano de Fourier, por Victor Considerant, traducida por Francisco Bilbao, y dedicado a los estudiantes de economía política de Chile*, en el diario *El progreso* del 2, 3 y 4 de mayo de 1849, Santiago de Chile.

— “Manifeste politique et social de la Démocratie pacifique”, en *Démocratie pacifique: Journal des intérêts des gouvernements et des peuples*, martes 1° de agosto de 1843, pp. 1-8; “Manifiesto político y social de la Democracia pacífica”, en Alfredo Cepeda (editor y traductor), *Los utopistas*, editorial Futuro, Buenos Aires, 1944.

— *La solution ou le gouvernement direct du peuple universel* (1850), quatrième édition, Paris, Librairie Phalanstérienne, Imprimerie d'E. Duverger, rue de Verneuil n°6, mars 1851.

DUMAS, A.

— *Histoire de Louis XVI et de Marie-Antoinette*, t. II, Paris, Dufour et Mulat Librai-

res-Éditeurs, Quai Malaquais n°21, 1852; *Historia de Luis XVI y de María Antonieta*, t. II, traducida por D. F. V., Barcelona, Imprenta de El Porvenir, de Buenaventura Bassas, calle de Tallers n°51 y 53, 1858.

FOUCAULT, M.

— *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, editorial Fondo de cultura económica, Buenos Aires, traducción de Horacio Pons, 2014.

FOURIER, Ch.

— *Le Nouveau monde industriel et societaire ou Invention du procédé d'industrie at-
trayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Imprimerie de L. Gauthier,
1829; *El falansterio (textos seleccionados)*, Ediciones Godot, Buenos Aires, traducción de
Jorge Luis Caputo, 2008.

HOBBS, Th.

— *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), edi-
torial Fondo de Cultura Económica, México, traducción de Manuel Sánchez Sarto, 2014.

LA BOÉTIE, É.

— *De la servitude volontaire ou le contr'un (1548), avec les notes de M. Coste et une pré-
face de F. de La Mennais (1835)*, Paris, Paul Daubrée et Cailleux éditeurs, 1835.

LAMENNAIS, F.

— *Paroles d'un croyant*, Imprimerie de Ducassois, quai des Augustins n°55, Paris, 1834;
El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente, traducidas de la última edición
por D. Mariano José de Larra, Imprenta de D. José María Repullés, 1836

— *Le Livre du Peuple*, Paris, 1837; *El libro del pueblo*, traducido al castellano por G. de
O., Imprenta de D. José María Repullés, Madrid, 1838.

— *De l'esclavage moderne*, Paris, Pagnerre éditeur, rue de Seine n°14 bis, décembre 1839;
tomamos la traducción al castellano de Francisco Bilbao (*De la esclavitud moderna*, San-
tiago de Chile, Imprenta Liberal, traducción y prefacio de Francisco Bilbao, 10 de junio de
1843), en *Revista La Cañada* n°3, Santiago de Chile, edición y noticia de Álvaro García
San Martín, 2012, pp. 369-408.

LEDRU-ROLLIN, A.

— *Du gouvernement direct du peuple*, Paris, Imprimerie Preve et Compagnie, rue J.-J.-

Rousseau n°15, 1851.

LEROUX, P.

— “Le *Contr’un* d’Etienne La Boétie”, en *Discours sur la doctrine de l’humanité*, segunda parte “Notre principe d’organisation”, sección II, “De la science politique. Jusqu’à nos jours. La Boétie, Hobbes, Montesquieu et Rousseau”, *Revue Sociale*, segundo año, n° 11-12, agosto-septiembre de 1847, pp. 169-172; en castellano, a modo de apéndice, en Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar ediciones, La Plata, 2009, pp. 87-96.

MARÉCHAL, S.

— “Le manifeste des égaux”, *Le tribun du peuple, ou le Défenseur des droits del’homme*, 1796; “El manifiesto de los iguales”, en Graco Babeuf, Saint-Simon y otros, *El socialismo anterior a Marx*, Editorial Juan Grijalbo, México, traducción de Guillermo Nayá Nicolau, 1969.

MARX, K.

— *Antología*, editorial Siglo XXI, Buenos Aires, traducción de Pedro Scaron, 2014.
— *El Capital. Crítica de la economía política*, editorial Siglo XXI, México, traducción de Pedro Scaron, 2009, tomo III.

MARX K. & ENGELS, F.

— *Obras escogidas*, editorial Akal, Madrid, 2016, vol. I y II.

MONTESQUIEU.

— *El espíritu de las leyes* (1747), Madrid, Imprenta de Hijos de M. G. Hernández, traducción de Siro García del Mazo, 1906, t. I.

MONTGAILLARD, G.

— *Revue chronologique de l’histoire de France depuis la première convocation des notables jusqu’au départ des troupes étrangères, 1787-1818*, seconde édition revue et augmentée, Paris, 1823.

PROUDHON, P.-J.

— *Qu’est-ce que la propriété? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, chez J.-F. Brocard éditeur, Imprimerie de César Bajat, rue Montmartre n°131, Paris, 1840;

¿*Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, editorial Libros de Anarres, Buenos Aires, traducción de A. Gómez Pinilla, 2005.

— *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*, Imprimerie de Mme. veuve Dondey-Dupré, rue Saint-Louis n°46, Paris, 1851; *La idea de la revolución en el siglo XIX*, Juan Grijalbo editor, México, traducción de Pedro Seguí, 1973.

RAMA, C. (ed.)

— *Utopismo socialista (1830-1893)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

RANCIÈRE, J.

— *El desacuerdo. Política y filosofía*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, traducción de Horacio Pons, 1996.

RITTINGHAUSEN, M.

— *La Législation directe par le peuple, et ses adversaires*, Bruxelles, Imprimerie de A. Labroue et Cie., 1852.

ROUSSEAU, J.-J.

— *El contrato social. Discursos (1762)*, editorial Losada, Buenos Aires, traducción de Leticia Halperin Donghi, 2008.

SAINT-SIMON, H.

— *Le Catéchisme des industriels*, Paris, Imprimerie de Sétier, Cour des Fontaines n°7, 1823-1824; *Catecismo político de los industriales*, editorial Aguilar, Buenos Aires, traducción de Luis David de los Arcos, 1960.

— *El liberalismo y el industrialismo*, Materiales de cultura y divulgación política clásica, Partido Revolucionario Internacional, México, 1974.

QUINET, E.

— “Introducción a la filosofía de la historia de la humanidad de Herder”, en *Revista Archivos de filosofía* n° 6/7, 2011-2012, Departamento de filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE), Santiago de Chile, traducción de Alejandro Madrid Zan, pp. 193-229.

Apéndice

LA
LEGISLACIÓN DIRECTA
POR EL PUEBLO
O
LA VERDADERA DEMOCRACIA

POR

MORITZ RITTINGHAUSEN

(Septiembre de 1850)¹

1 *La législation directe par le peuple ou la véritable démocratie* fue publicado primeramente en el diario falansteriano *La Démocratie pacifique: Journal des intérêts des gouvernements et des peuples* —a cargo de Victor Considerant—, a modo de tres artículos seguidos, en francés, en septiembre de 1850. En diciembre de 1850 aparecerá en París, también en francés, esta vez como folleto aparte, una edición preparada por Allyre Bureau —quien también formaba parte de la escuela societaria, al igual que Considerant y Rittinghausen—, en la Librería Falansteriana, Imprenta de Eugène Duverger, calle Veneuil n°6 —en la contraportada de esta edición aparecía un anuncio señalando que *La solution ou le gouvernement direct du peuple universal*, de Victor Considerant, estaba en prensa y saldría muy próximamente—. Ese mismo año aparecerá en París una versión del fascículo al alemán (*Die direkte Gesetzgebung durch das Volk*), y en 1852, en Bruselas, por la Imprenta de A. Labroue y compañía, aparecerá una segunda edición (*La Législation direct par le peuple et ses adversaires*) aumentada con varios ensayos escritos entre 1851 y 1852, como respuesta a los comentarios y críticas que le hicieran, entre otros, los señores Alexandre August Ledru-Rollin (en un artículo aparecido primeramente en el periódico *La Voix du Proscrit: organe de la République universelle*, el 16 de febrero, y luego como folleto aparte, titulado *Du gouvernement direct du peuple*, París, 1851, Imprenta de Preve y compañía, calle J.-J. Rousseau n°15; también en otro artículo publicado primero en *La Voix de Proscrit*, y después como folleto aparte, titulado *Plus de président, plus de représentants*, París, Imprenta de Blondeau, calle Petit-Carreau n°32), Louis Blanc (*Plus de Girondins*, París, 1851, editado por Charles Joubert, pasaje Dauphine) y Pierre-Joseph Proudhon (*Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, París, edición de los Hermanos Garnier, 1851). Hasta donde sabemos, de todos los textos nombrados, solamente el de Proudhon estaría traducido y publicado al castellano (*La idea de la revolución en el siglo XIX*, Juan Grijalbo editor, México, traducción de Pedro Seguí, 1973). La presente traducción la hemos llevado a cabo a partir de la segunda edición francesa de 1852, cotejándola con la primera de 1850. Hemos señalado con notas al pie de página las mínimas diferencias —la mayoría de ellas producto de erratas— entre ambas ediciones. Hemos señalado, también, con corchetes al final, las dos únicas notas de Rittinghausen al texto, añadidas a la segunda edición de 1852.

PREFACIO

DEL SEÑOR ALLYRE BUREAU a la primera edición del folleto titulado: *La Legislación directa por el Pueblo o la verdadera democracia.*

El presente opúsculo ha sido publicado en *la Democracia pacífica* en tres artículos. La idea madre, que es su tema de estudio, se halla evidentemente en consonancia con los principios radicales de la Libertad individual y la Soberanía popular. Para todos aquellos que no tienen ninguna preocupación por las necesidades más o menos demostradas de lo que se ha convenido en llamar, en nuestras sociedades imperfectas y viciosas, *la Práctica*, el propio principio de la Legislación directa por el Pueblo no puede ser tema de discusión.

Es evidente que la Libertad y la Soberanía popular no serán más que palabras fútiles en tanto que el Pueblo esté encadenado a leyes que emanan de un poder ajeno a él, sea cual sea el origen del que este poder provenga: derecho divino, sufragio censitario o voto universal.

Una vez aceptado el principio, aún queda la cuestión de la implementación, y es en este terreno donde todavía son muchos los que, mientras proclaman la justicia, se escudan en las imposibilidades para no salir jamás del atolladero de las desigualdades. En cuanto a nosotros, que creemos firmemente en Dios, y confiamos en esta máxima absoluta: *todo lo que es justo, es necesario y, por lo tanto, posible*, no dejaremos jamás que se desestime un fin como éste. Por otra parte, la historia de todas las ciencias, de todas las artes, constata que *la imposibilidad* jamás ha sido un obstáculo para el genio humano, mientras no se salga de las leyes naturales. Ahora bien, de lo que aquí se trata, al contrario, es de la realización de un principio incuestionable, digamos también indiscutible, desde el momento en que, disponiendo de la razón, nos situamos de cara a los hechos eternos y por sobre los hechos contingentes. No vacilaríamos, pues, en acoger la justa idea que se nos ha ofrecido, sobre todo si luego se tiene en cuenta el estado de los elementos sociales para juzgar hasta qué punto convendría aplicar esta idea en las sociedades actuales en general, y en la francesa en particular.

Todas las reflexiones que hemos hecho en esta dirección, desde que se produjo la idea, nos llevan a pensar que su aplicación no sólo es posible, sino que es *absolutamente necesaria* si queremos poner fin, de una vez por todas, a esta era de violentas revoluciones; porque, mientras exista usurpación [de la soberanía], habrá revoluciones, y la *Legislación directa por el Pueblo*, es decir, la puesta en obra de la soberanía real del pueblo universal, es la única que puede volver imposible toda usurpación [de la soberanía].

Estamos plenamente convencidos de esta manera de ver gracias al notable trabajo de nuestro amigo Considerant, que ha sido en gran parte publicado en *la Democracia pacífica*, y

que, como sabemos, ya ha disipado las dudas y vacilaciones de un gran número de demócratas.

Además, hoy en día el problema se presenta ante todos claramente. Es digno de la más profunda discusión, y Dios quiera que sea completamente elucidado antes de que vengan a producirse nuevas crisis gubernamentales.

Y, para terminar este corto prefacio, reproduciremos los dos epígrafes con los que hemos hecho preceder el trabajo del señor Rittinghausen:

“La soberanía no puede ser representada por la misma razón por la que no puede ser alienada [; consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra, no hay término medio]. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes; son tan sólo sus comisarios [; no pueden acordar nada definitivamente]. Toda ley a la que el pueblo en persona no ha ratificado es nula [: no es una ley]”.

J.-J. ROUSSEAU

“Si quieres substraer a la mayoría de la opresión de la minoría, busca el arte de incorporar a la mayoría y de darle una *potencia activa* que no sea *delegada jamás*”.

FOURIER

Diciembre de 1850

ALLYRE BUREAU

I

La revolución europea, como hecho, sucumbió. En todos los países donde ha irrumpido, hoy reina la reacción mediante la prisión, el sable y el exilio. ¡Y, sin embargo, jamás revolución alguna había sido más universalmente aclamada; jamás las masas habían demostrado tanto celo y dedicación! Las inmensas fuerzas que la democracia ha puesto en marcha en todos los países han sido vencidas; en todas partes los demócratas son perseguidos, cazados, y pronto ya no se encontrará en Europa un rincón donde puedan reflexionar tranquilamente sobre la causa de tantas desgracias, de tantas decepciones. Es, en efecto, un cuadro digno de reflexión esta derrota de la parte vivaz de las naciones por la parte moribunda, del ejército del futuro por la legión del pasado, del espíritu invencible del progreso por la obstinación de la rutina y la inmovilidad.

Tales resultados no pueden provenir de causas pequeñas. Los demócratas se acusan mutuamente entre ellos, en vano y para deleite de la reacción; los individuos pueden haber cometido errores, sí, pero el gran movimiento de 1848 no ha sido derrotado por causa de estas nimiedades. Hay una causa más profunda de nuestras desgracias, y consiste en la ausencia total de toda idea gubernamental para la democracia europea.

Maestra en el campo de batalla tras el 24 de febrero [de 1848], la democracia francesa era rica en ideas de reforma social, pero no podía ser más pobre en ideas políticas o, lo que es lo mismo, en los medios de ejecución. Se ha permitido subsistir a la antigua máquina gubernamental, inventada expresamente con el fin de extirpar de su mecanismo la dominación de la aristocracia; de este modo, [la democracia francesa] fue desarticulada, cuando, abdicando regularmente de esta tarea, en beneficio de la aristocracia, se dedicó ingenuamente a crear ideas socialistas. Es verdad que se arrojó al pueblo una consigna, un grito de guerra cuyo único mérito consistía en expresar claramente aquello que ya no queríamos más. “Exijan la república democrática y social”, se le dijo a las masas; pero nunca se dio en Francia la definición de esta república. En consecuencia, la democracia se presentaba —y se presenta todavía— como un caos de sistemas que luchan los unos con los otros con mayor o menor violencia, y en ningún caso se aplicaba a dotar al país de un gobierno que permitiese realizar todo aquello que hay de bueno y de útil en todas las teorías, o en cualquiera de ellas. No obstante, éste era el ámbito más importante de la revolución. Si se yerra en los medios de aplicación, en la cuestión gubernamental, incluso teniendo las ideas más sanas y justas en ciencia social, su revolución prontamente será víctima de los partidos del pasado. Sería mejor, no dudaremos en afirmar que sería mucho más conveniente comprender la naturaleza, la esencia del gobierno democrático, sin tratar de adivinar mucho las reformas a las que este gobierno, por lo pronto, debe necesariamente conducir. En una palabra:

donde no hay medios de ejecución, nada hay. ¿O, el gobierno representativo, esta piedra angular, esta fuente permanente del reino de la burguesía, podría ser acaso un medio de ejecución en las manos de la democracia? ¿No debiera, al contrario, hacer renacer el poder abatido, e incluso fortificarlo por medio de la impresión que necesariamente han de producir todas las impotencias manifestadas por la democracia en la cuestión gubernamental?

Afortunadamente, la reacción ha simplificado, sin quererlo, esta cuestión. Trabajó con increíble celo para nosotros que, desde las primeras jornadas de la revolución de febrero [de 1848], exigimos la abolición del sistema representativo, que consideramos incompatible con la verdadera democracia. En 1848, el partido de los ambiciosos podía sostener las asambleas legislativas, aparentemente con algo de razón; ahora, la necesidad las empuja forzosamente hacia nuestro lado y las situará en torno a nuestra bandera, que es la de la Legislación¹ directa por todo el pueblo. ¡Dejen atrás las peleas escolares, líderes de la democracia! Hay un terreno hacia el que todos debemos tender. Formemos el areópago que se pronunciará sobre sus sistemas, y que utilizará, para aplicarlos, las verdades que han descubierto: este areópago es el propio pueblo convocado a pronunciarse directamente, sin la mediación de intérpretes, a menudo infieles, y pueden estar seguros de que decidirá bien.

Pero antes de explicar la organización de la Legislación directa, permítasenos decir por qué razones la democracia debe declararse francamente adversaria del sistema representativo. Seremos breves, ya que los acontecimientos de los últimos años nos permiten serlo.

1. El sistema representativo es un vestigio de la antigua feudalidad, vestigio que debiera haber caído por los primeros golpes de la revolución francesa. Tenía su razón de ser cuando la sociedad era una *composición de corporaciones* de todo tipo, dando a sus diputados un *mandato determinado*: desde que las corporaciones han desaparecido, ya no se justifica más. Junto con el espíritu de la edad media, es decir, la causa, el pueblo debiese haber suprimido el efecto.

2. Es absurdo querer hacer representar algo por aquello que le es diametralmente opuesto: el *negro* por el *blanco*, *el interés general de un pueblo por un interés particular*, que es su contrario.

3. La representación nacional es una ficción, nada más que una ficción. El delegado no representa nada más que *a sí mismo*, puesto que vota de acuerdo a su propia voluntad y no según la voluntad de sus mandatarios. Puede decir *sí* cuando éstos dicen *no*, y así lo hará en la mayoría de los casos. Luego, la representación no existe, a menos que se quiera denominar así a la acción de enfrentarse continuamente al interés y la opinión de aquellos que se supone representar.

1 En la primera edición, cuando Rittinghausen escribe “legislación directa”, lo hace siempre con una *l* minúscula. En la segunda edición, la “legislación directa” aparecerá en todos los casos con una *L* en mayúscula, probablemente para fortalecer el espíritu de esta nueva idea, devenida ahora nombre propio.

¿Qué otra prueba más esclarecedora de esta verdad podemos citar que la abolición del derecho a voto de tres millones de Franceses por un golpe de autoridad de aquellas personas cuyo poder legislativo ha nacido de estos mismos votos?

4. Incluso si hubiese una verdadera representación por algún desconocido fénix de diputado, la mayoría de los votantes del país no sería representado jamás y, aproximadamente, la mitad de los votantes victoriosos se encontraría en la misma situación por el fraccionamiento de las asambleas en mayoría y en oposición.

5. En las elecciones, el insidioso aventaja al hombre honesto, puesto que no dudaría en utilizar una serie de medios que un candidato honorable sí despreciaría; el ignorante aventaja al talentoso, porque las tres cuartas partes de los votantes siempre vota y siempre lo hará sin conocer y sin poder juzgar al candidato. Además, en este sistema de gobierno, en sí mismo embustero, la elección misma sigue siendo una absurda ficción. O bien pides que el votante deposite su sufragio conforme a su convicción, de acuerdo al conocimiento que tenga del talento, la probidad y las opiniones del candidato, y entonces pides lo imposible; o bien deseas que el votante vote por un candidato designado por un comité electoral, y entonces no tienes más elección, no tienes más que una nominación operada por un pequeño grupo, dominado, a su vez, por la envidia y el interés personal. También la historia misma prueba que en cada asamblea, los cinco sextos de los diputados son mentes muy mediocres.

6. En la asamblea,² muchas personas honorables cambian su carácter; el hombre honesto por lo general renegará de sus convicciones. Hay tentaciones³ a las que no hay que exponer a los hombres, bajo pena de verlos sucumbir. Una de estas tentaciones⁴ es el poder de elevarse, de enriquecerse, a sí y a su familia, de tiranizar, en fin, sus semblanzas, sin incurrir en responsabilidad alguna. De ahí las continuas apostasías y la imposibilidad de crear alguna vez una mayoría bondadosa. El señor Emile de Girardin ha demostrado suficientemente al público lo que he dicho en este capítulo en sus artículos titulados *Guerra a la apostasía*.

7. El miedo a no ser reelegido más no influye en nada sobre la conducta de los representantes malvados. Mientras más viole su mandato, más certeza tendrá de ser enviado a la cámara, aunque sea por algún burgo podrido⁵ a disposición del gobierno. También son los

2 En la primera edición: “*Incluso* en la asamblea [...]”.

3 En la primera edición, por errata, en vez de aparecer la palabra “tentación”, como en la segunda, dice “sensación”.

4 *Ídem*.

5 Se denominaba “burgos podridos” a aquellos distritos electorales a los que, contando con una población muy reducida o casi nula, el sistema electoral brindaba la misma cantidad de cargos en el parlamento que a una circunscripción electoral con una población mucho más numerosa. Este mecanismo daba lugar a fraudes electorales, tráfico de influencias y compra de votos.

diputados más detestables los que hacen la carrera legislativa más duradera; sobreviven a la caída de todos los regímenes. No sería difícil citar ejemplos de ello: no habría más que escoger en una serie de nombres propios.

8. Bajo la dominación de la propia ley electoral, cada asamblea que pasa debe ser necesariamente más malvada que aquella que la precede. La Asamblea legislativa debe principiar en el mal a la Constituyente, y las elecciones realizadas a principios de este año (1850)⁶ no podían más que generar una pérdida para el socialismo. Lo que contribuye aún más a este funesto resultado, son el desánimo y los cálculos del partido democrático. El obrero sabe que el voto dado a tal o cual candidato, o que la designación misma de ese candidato, difícilmente puede influir sobre la fuerza de los partidos en la asamblea, y que los inconvenientes que, gracias al hostigamiento policial, puede dejar para él este voto, no son en modo alguno proporcionales a las ventajas que se espera obtener por una buena elección en su departamento. Por consecuencia, se abstiene, sobre todo en las ciudades pequeñas, donde la autoridad tiene el ojo sobre todos, y conoce a cada votante por su nombre.⁷

9. Las asambleas legislativas son la encarnación de la incapacidad, así como de la mala voluntad, bajo la perspectiva legislativa y bajo la perspectiva política. En legislación, cometen continuamente ataques contra las libertades de los pueblos, o entregan el dinero de los pobres a los especuladores; en política es aún peor, si esto es posible. En todas partes atacan el buen derecho de las naciones y lo venden al despotismo. En menos de treinta años, la Francia ha realizado, bajo Luis XVIII, la intervención en España en favor de Fernando VIII; bajo Luis Felipe, intervino en favor de Doña María en Portugal, y ha amenazado a Suiza en varias ocasiones; bajo la República, por último, ha restaurado el absolutismo de los sacerdotes en los Estados romanos.⁸

Si bien es cierto que el sistema representativo lleva en sí el germen de la muerte; si bien es cierto que en Francia se suicidó a sí mismo, ¿por qué otra forma de gobierno se le debe remplazar? ¿Hemos de darle la espalda a la democracia con el señor Émile de Girardin, quien, rechazando al igual que nosotros las asambleas legislativas, intenta vanamente reedificar el ministerio fuerte y absoluto de los Richelieu, de los Mazarin? ¡No, mil veces no! La democracia, que se mantiene fiel a sus principios, seguirá adelante, y el primer paso más allá y fuera del sistema representativo es la Legislación directa por todo el pueblo; desafiamos al mundo entero

6 En la primera edición, al ser publicada ese mismo año, no aparece entre paréntesis la fecha de 1850.

7 La elección de Luis Bonaparte a la presidencia decenal de la República demuestra hasta qué punto la autoridad, por democrática que sea, puede pesar sobre el cuerpo electoral. [Nota de Rittinghausen a la segunda edición]

8 En la primera edición: “Estados-Romanos”.

a probarnos lo contrario con el menor grado de lógica o de buen sentido. La legislación directa es el único gobierno digno de una nación ilustrada, el único por el cual el dogma de la soberanía del pueblo deviene una verdad.

II

Antes de exponer de qué manera podemos organizar la Legislación directa, nos permitiremos además algunas reflexiones sobre la marcha de la libertad y del despotismo en el mundo.

En su nacimiento, la humanidad es perfectamente libre; el hombre no reconoce ningún amo, ningún juez. Poco a poco se van formando las sociedades, mas esto se hace bajo la condición de que todos los ciudadanos ejerzan por igual su influencia en la fijación de los reglamentos o de las leyes que deben regir la nueva sociedad. Es la Legislación directa en toda su pureza, aunque no esté organizada más que imperfectamente, a causa de la ignorancia de los tiempos. El pequeño número de ciudadanos en las sociedades nacientes permite, además, convocar a todo el pueblo en la plaza pública para deliberar sobre los asuntos comunes. Este sistema de legislación, que se conserva parcialmente en algunos cantones de la Suiza, ha existido con diferentes grados de perfección en todos los pueblos primitivos; la historia lo prueba efectivamente cada vez que ha podido describir las instituciones de una sociedad joven y poco avanzada. Encontramos la Legislación directa en los Judíos; la volvemos a encontrar, aunque degenerada y algo agónica, en las tribus de la Grecia y de la Italia, sobre cuya existencia primitiva no tenemos informaciones certeras. Descontando de la historia de Roma la verosímil fábula de los reyes, y estudiando las instituciones de la época en la que se comenzaron a escribir los anales de la República, y reflexionando sobre cómo debían ser estas instituciones cuando la aristocracia, menos poderosa, menos rica, todavía no se había distorsionado, esto nos conduce infaliblemente a la conclusión de que Roma también era regida por la Legislación directa, al igual que lo era toda la Germania. Con respecto a este último país, los historiadores han sido más afortunados: allí se han podido pintar las maneras de los pueblos en los que la libertad apenas había comenzado. También nos dicen que entre los Germanos los asuntos públicos eran discutidos, arreglados y juzgados por todos los miembros de la sociedad, sin excepción; y, cosa curiosa, este pueblo tan dividido, pero libremente constituido, es el único entre todas las naciones del universo que fue capaz de resistir a la dominación romana y lograr la caída de la reina del mundo.

Si bien no queda lugar a dudas que la Legislación directa ha existido casi por doquier, también es cierto que no podía ser una institución duradera en una época donde todo conocimiento y toda riqueza adquirida establecían una diferencia formidable en la posición de los ciudadanos, proporcionando a aquellos que los poseían un extraordinario poder. Poco a poco, los ricos de la época sentaban las bases del reino de la aristocracia, robando al pueblo el ejercicio de su derecho a tomar parte en la legislación. Así como en Atenas, crearon en Roma una situación que se parece un poco a lo que vemos que pasa en el gobierno de la República francesa. Existía la

explotación de todos por un pequeño número de familias. La creciente desigualdad en la posesión de las riquezas y, sobretudo, de las luces, no hacía más que incrementar la desproporción en el ejercicio de los derechos políticos. Pronto, una sola persona, más poderosa que todas las demás, se eleva sobre las ruinas de la libertad común; es el despotismo monárquico el que, a su vez, está obligado, para oprimir al pueblo, a repartir sus imperios con aquellos que ha hecho grandes. El apogeo del despotismo y de la tiranía, la feudalidad, ha llegado; no se ve más que a los siervos, desnudos, hambrientos, degradados, y a los amos, cubiertos de fierro, combatiendo y festejando.

De repente, el genio de la humanidad sale¹ de su largo sueño; aquello que la ignorancia ha perdido, la ciencia está destinada a recuperarlo. Dos grandes hombres inventan, uno la pólvora, el otro la imprenta. Por la primera invención, los castillos de la feudalidad, expuestos a la carga del príncipe y de los burgueses, se vinieron abajo; por el segundo, los conocimientos, en ese entonces monopolio de los ricos, se expanden rápidamente y penetran en las capas bajas de la sociedad, convirtiéndose en un arma ofensiva contra la opresión. Desde entonces comienza la marcha descendente de la tiranía y la marcha ascendente de la libertad. La feudalidad se inclina inevitablemente por la realeza absoluta, porque ésta es un progreso sobre aquella. Apenas establecida, la propia realeza absoluta es atacada, derrotada y depuesta, para ser reemplazada, primero por la monarquía constitucional, y, enseguida, por la república representativa o burguesa que se estableció en Francia en el año 1848. Llegados a este punto, ¿el espíritu de libertad se ha detenido? Con toda la fuerza de nuestra convicción, nosotros decimos que no. Todo lo que vimos pasar ante nuestros ojos indicaba que no; tenemos nada menos que la convicción en que el destino del hombre debe cumplirse, que la libertad llegará a su punto de partida, que, al reino de la burguesía, cuya más alta expresión es el sistema representativo, a su vez le seguirá la Legislación directa, que es la forma en la que se adapta el reino de todos.

El señor Thiers, por otra parte, parecía haberlo entendido bien, a juzgar por las siguientes palabras, pronunciadas en la tribuna de la Asamblea legislativa:

“¿Por qué no nos respetamos los unos a los otros —dijo— en beneficio de un gobierno representativo que *detenga los mayores peligros*? Juro ante el cielo y mi país que no es por mi culpa, ni por el exceso que habríamos cometido”.

No eran frases banales estas palabras del señor Thiers; era la dolorosa confesión de un hombre de Estado que siente que se le escapa el suelo bajo sus pies. Y, como para no dejar ninguna duda sobre sus íntimos pensamientos, se reprende con más solemnidad aún:

1 En la primera edición: “el genio de la humanidad *se despierta* de su largo sueño”.

“Se los repito: por el honor del país, también por el beneficio de este gobierno representativo, que debemos querer todos, no demos argumentos a aquellos que dicen que éste es un gobierno indecente, que rebaja las costumbres del país, que torna imposible la discusión de sus asuntos; respetémonos los unos a los otros; que se pueda subir aquí, escucharse, debatirse, sin ofenderse, sin perder las bellas maneras de nuestro país; demostremos que se puede discutir los asuntos útilmente, seriamente”.

¿Y cuáles son los peligros que el señor Thiers vio asomar en el horizonte político? ¿Es un golpe de Estado de la autoridad que, según él, amenaza el régimen representativo? No; y nos va a esclarecer en este punto, pues añade:

“Demostremos todo esto. Es mejor, entiendan, que todas las resistencias que se puedan preparar para no sé qué obscuro acontecimiento en el futuro”

Una vez más, ¿cuál es el enemigo que el aterrorizado señor Thiers ve avanzar contra esta pandilla gubernamental que él quiere tan afectuosamente? Este enemigo es la democracia, es el pueblo reclamando su derecho de tomar parte directamente en la legislación.

Ahora es momento de mostrar cómo se puede organizar la Legislación directa.

El pueblo se divide en secciones de mil ciudadanos cada una. Esta división es posible, puesto que ya ha sido establecida en Prusia en dos ocasiones, en algunos días y con una rigurosa exactitud, para las elecciones de la Constituyente de 1848 y las dos cámaras convocadas a comienzos de 1849.

Cada sección se reúne en un lugar propicio para este propósito, ya sea una escuela, el ayuntamiento o algún salón público.

Se nombra su *presidente*, quien dirige los debates de la manera que explicaremos más adelante.

Cada ciudadano puede tomar la palabra en las discusiones, por lo que todas las inteligencias están al servicio de la patria.

Cerrada la discusión, cada ciudadano emitirá su voto. Después del conteo de la votación, el presidente de la sección transmite al alcalde de la comuna la cifra de los votos a favor y en contra. El alcalde realiza la sumatoria de los votos de todas las secciones de la comuna, y se comunica el resultado a la administración superior que, operando de la misma manera para su distrito, hace llegar la cifra de los votos a favor y en contra al encargado de departamento. Este último transmite el resultado del conteo al ministerio, que realiza la suma total del país.

Esta operación es simple y no demanda más que un poco de tiempo y trabajo; ella dará

a conocer exactamente cuántos ciudadanos han aprobado y cuántos han rechazado tal o cual medida. La mayoría decide su adopción o su rechazo.

Estas son las reglas generales para los debates: El presidente dirige las discusiones. No habrá proyectos de ley; la única iniciativa del ministerio, elegido por el pueblo entero por cierto período de tiempo, consiste en determinar que tal o cual día, en todas las secciones del país, tendrán lugar las deliberaciones concernientes a la ley sobre tal o cual tema. Cuando cierto número de ciudadanos exige una nueva ley sobre una materia cualquiera, o la reforma de una antigua ley, el ministerio está obligado a invitar al pueblo, en un plazo determinado, a hacer acto de soberanía y de legislación. No será más que en asuntos de política exterior que el ministerio podrá presentar a las deliberaciones populares proposiciones que no han sido indicadas por el número de ciudadanos que la ley habrá fijado.

La ley nacerá de forma orgánica desde las discusiones mismas. Para obtener este resultado, el presidente abrirá primero el debate a partir del *principio*; entonces, descenderá de manera natural hacia las cuestiones de segundo orden.

Un ejemplo explicará suficientemente lo fácil que es dirigir las deliberaciones y poner de manifiesto todos los datos necesarios para la composición de la ley. Elegimos un tema que divide a la propia ciencia en dos escuelas y que, ciertamente, ha preocupado muy poco a la gente: *la prescripción en materia penal*. La escuela francesa y el código napoleónico aceptan la prescripción; los legistas prusianos la rechazan y la han eliminado del proyecto de código penal propuesto hace dos años por las dietas provinciales de la Prusia.

El presidente de cada sección abrirá, pues, el debate sobre el problema desde el principio: “*¿Debiera haber prescripción en materia penal, o no?*”.

Los partidarios del derecho prusiano argumentarán que un crimen es siempre un crimen y que la estricta justicia exige que sea castigado sin importar el tiempo que haya transcurrido desde su perpetración. Los amigos del derecho francés hablarán de la imposibilidad de llevar un proceso criminal después de cierto lapso de tiempo, cuando la mitad de los testigos de cargo y de descargo ya no existan y cuando la otra mitad haya perdido la memoria sobre los asuntos que se necesitan para llevar a cabo el proceso. Oídos los oradores, el presidente hará proceder a votar, y probablemente se decidirá que se acepta el principio de la prescripción.

El presidente pasará al primer asunto de segundo orden: “*¿La prescripción será la misma para los crímenes, los delitos y las multas?*”.

Hay una discusión y se vota. La asamblea decide que *no*; naturalmente, quiere que una multa prescriba más rápido que un delito o que un crimen.

El presidente presenta a la asamblea el segundo problema de segundo orden, referente al tiempo. “*¿Después de cuánto tiempo habrá prescripción para los crímenes?*”. Se entabla el debate; un orador propone diez años; otro, ocho; un tercero, doce. Se vota; cada uno escribe en

una papeleta la cifra que quiere hacer prevalecer; se cuentan los votos y el asunto está decidido.

El presidente plantea el mismo problema relativo a los delitos, y enseguida en lo que respecta a las multas.

Luego del arribo de todos los datos al ministerio, una comisión de redacción compondrá un texto legislativo simple y claro, que tendrá la ventaja de no admitir muchas interpretaciones, como ocurre en la mayoría de las leyes preparadas por nuestras cámaras, que, por lo general, parecieran tener constantemente por objeto el promover la tendencia de los abogados al equívoco. Evitemos dilatar por más tiempo la organización de la Legislación directa. Para ello hay que, según nosotros, indicar a grandes rasgos aquello que resulta inmediatamente, absolutamente, del principio que se produce, y dejar de lado todos los detalles que son susceptibles de varias soluciones diferentes.

III

Todas las objeciones que se harán contra la Legislación directa pueden agruparse en tres categorías. Se podría sostener:

1. Que el pueblo no está lo suficientemente informado para hacer él mismo las leyes que quiere obedecer;
 2. Que le falta el tiempo, el proletario debe trabajar para vivir, en lugar de perder sus jornadas en las secciones;
 3. Que la legislación directa no es el ideal de la libertad.
- Vamos a examinar sucesivamente estos tres puntos.

I. ¿Es cierto que el pueblo no está lo suficientemente informado para crearse él mismo una buena legislación?

Esta es la misma objeción que la nobleza oponía a la burguesía antes de la primera revolución, y tal vez con más justicia. De todas las clases de la sociedad, la burguesía —nos referimos a la burguesía que no tiene el sentimiento democrático y que se separa del pueblo— es, sin lugar a dudas, la que ha probado ser la más completamente incapaz de dirigir el Estado. La antigua nobleza demostró que sabía conducir el timón del país en sus relaciones exteriores: sus medios eran proporcionales a su propósito. En cuanto al pueblo, al menos comprende y busca crear una sociedad mejor que la que existe; la burguesía de hoy, al no comprender el presente, no apresura el futuro. Atrapada como en una prensa entre las dos clases, y siendo presionada por ambas, sintiendo más simpatía por la primera y queriendo imponer una completa inmovilidad a la otra, se inclina más hacia la reacción que hacia el progreso, y esta reacción hace que sea malintencionada y no tenga una pizca dignidad. ¿Quieren una prueba? ¡Sólo represéntense lo que esta burguesía oficial ha hecho de la Francia, esta nación que la Providencia ha destinado a ser la antorcha del mundo, la tutora de la humanidad! ¡Que se juzgue esta burguesía por sus dieciocho años de reinado y por sus obras de los últimos dos años!

Se nos dirá: “Pero no estamos hablando del instinto social más o menos desarrollado de la burguesía y del obrero. Este último no tiene los *conocimientos necesarios* para crear una buena legislación”. ¡Ah! ¡Usted cree que son los conocimientos los que hacen las buenas leyes! Recapacite. Para hacer leyes sabias y justas es necesario, sobretodo, buen sentido, el buen sentido social que tan a menudo es viciado por una educación llena de prejuicios mercantiles y empapada de agiotaje; hace falta, en fin, la buena fe.

En legislación, la buena fe es incompatible con el interés particular; este último se refleja en todas las leyes que provienen del seno de una corporación de legisladores, cámara o consejo de Estado, tenga el nombre que tenga. No niego que el estudio es de gran ayuda en el trabajo legislativo, pero lo es únicamente cuando el estudio se mantiene libre de toda influencia del interés personal, y es tan raro que sólo los tontos pueden comenzar a buscar este tipo de hombres dotados de ciencia y desinterés.

La burguesía no es más que un partido, y como todo partido, incluso puede que más que lo que cualquier particular osaría hacer, prosigue todas las pulsiones del egoísmo: la ocasión lo vuelve infaliblemente explotador. Cualquier espíritu perspicaz habría podido percibir de antemano los frutos que necesariamente debía dar el sistema representativo. ¿Dónde está la gran obra de legislación que las cámaras han creado desde 1815? El presupuesto se ha más que duplicado; el ejército ha crecido en medio de la paz; se han fabricado por docenas leyes de reajuste, leyes de especulación: pero no se ha producido nada noble, bello, duradero. Y, como para comprobar la vanidad de las esperanzas que se han fundado en torno al sistema, el destino quiso inaugurar en Francia diferentes modos de representación y, sin embargo, todas las asambleas de este país¹ han mostrado la misma incapacidad, la misma mala voluntad, la misma esterilidad. ¿No es sorprendente, después de esto, que los propios partidarios más ardientes del sistema, en el fondo de su corazón desesperen, y que no se atrevan a pronunciar esta noble confesión: “No sabemos hacer nada”, y nos lancen estas palabras desoladoras, aunque falsas, afortunadamente: “No hay nada más que hacer”?

Por lo general, se cree que hace falta una combinación de vastos conocimientos para cumplir dignamente la tarea del legislador, y que estos conocimientos no se hallan en las filas del pueblo. Rectifiquemos, en primer lugar, el más grande de los dos errores que se encuentran en esta afirmación, por lo demás tan corta. Ya lo hemos dejado entrever claramente en este escrito: es el interés de los legisladores el que determina el espíritu de las leyes, y no la ciencia o el saber. El saber las redacta solamente, y, aun así, por sugerencia del interés, las redacta conscientemente tan mal cuanto lo permite el control de las masas. ¿No es ésta la historia de todos los productos salidos de los talleres interesados donde se fabrican los instrumentos destinados a atacar al pueblo? La Legislación directa pone fin a esta industria degradante. No destrona el interés particular: lo usa de una manera racional. Escuchando todos los intereses privados, sin excepción, por medio de los votos del pueblo entero, formando de todos estos intereses una mayoría decisiva, consigue hacer destacar y predominar, por esta mayoría, el interés general.

Ahora bien, admitamos que la ciencia tiene necesariamente su parte de acción en la creación de toda obra legislativa. Pero, preguntémosnos: ¿es el caso del sistema representativo

1 En la primera edición: “las *diferentes* asambleas han mostrado [...]”.

—el único sistema gubernamental que se puede oponer seriamente a la Legislación directa—, ocurre en este sistema que sean los hombres ilustrados quienes carguen con el cuidado de hacer las leyes? ¡No, ciertamente! Todo el mundo sabe que en cada asamblea legislativa el talento debe doblegarse ante la inmensa mayoría de mediocridades dedicadas al culto de todo lo que es chico e insignificante.

¿Y, casualmente, el pueblo sería la universalidad de los ciudadanos, menos los ilustrados? Es, al contrario, la Legislación directa la que puede presumir de utilizar todos los talentos; es ella la que les concede en las secciones a todas las mentes superiores esta influencia ante el derecho, mientras que, en el actual sistema, mil altas inteligencias se apagan sin haber encontrado, en el largo curso de toda una vida, la ocasión que tan ardientemente esperan para contribuir activamente a la felicidad de la humanidad. ¿Se ha reflexionado alguna vez sobre las luces que saldrían de una discusión de la que formarían parte todas las capacidades de una ciudad como París, de un país como Francia? Además, las masas tienen una manera inigualable de resolver las grandes cuestiones legislativas según el buen sentido, o, lo que es lo mismo, según la justicia eterna, natural, con la que su interés está y estará siempre de acuerdo, mientras que este buen sentido, este espíritu de justicia no aparece más que raramente entre los pretendidos representantes a los que, además, el interés de clase, el orgullo y los prejuicios siempre cegarán. ¿Quién no conoce la inteligente espontaneidad con que las masas resuelven los problemas que han ocupado durante siglos al espíritu argumentativo de las clases superiores, que sigue siendo eternamente indeciso? “¿Cómo quieren —nos dijo uno de nuestros adversarios, hombre de letras, en un debate público sobre la Legislación directa—; cómo quieren, por ejemplo, que el pueblo decida sobre el grave asunto de la separación de la Iglesia y el Estado, cuestión a la que nuestros más celebres sabios aún no han encontrado una verdadera solución?” Un ligero aire irónico agita la asamblea; un obrero pide la palabra. “El pueblo entero —dijo— decidirá simplemente que aquellos que quieran rezar puedan pagar por sus oraciones, ya que la religión es un asunto privado”.

En política, esta misma superioridad de las masas sobre las clases dominantes es innegable, y vamos a mostrar un ejemplo notable; elegimos éste, de manera que no se nos pueda hacer el reproche de no plantear más que cuestiones de fácil solución, como lo sería, por ejemplo, la desafortunada intervención en los Estados romanos que, ciertamente, no hubiese sido permitida por el pueblo francés, si se le hubiese consultado.

En 1848 formé² parte del parlamento revolucionario de Frankfurt, llamado por los alemanes el *Vorparlament* [*Preparlamento*]. Se acababa de decretar la formación de una constituyente alemana, de hacer una ley electoral para esta constituyente y de fijar el día de

2

En la primera edición: “En 1848 *formamos* parte [...]”.

su convocatoria. Realizada esta tarea, se propuso la prorrogación del parlamento, dejando en Frankfurt una comisión de vigilancia compuesta por cincuenta miembros. Asustado por el inmenso error que iba a cometer la revolución, subí a la tribuna. “Acaban de crear —dije— un parlamento encargado de hacer una constitución para toda la Alemania; pero, dentro de algunos días, el rey de Prusia convocará en Berlín una constituyente para dar una constitución a una fracción de la Alemania, a la Prusia; el emperador de Austria, por su parte, hará deliberar a una asamblea compuesta por Alemanes, Polacos e Italianos, sobre una constitución austríaca prevista para una segunda fracción del país. ¿El pueblo alemán puede enviar hacia cualquier lugar diputados por un período indeterminado de mandato y dejar hacer para un mismo pueblo diversas constituciones, sin conexión alguna, y teniendo la misma validez? Determinemos que el parlamento de Frankfurt sea la única asamblea que pueda deliberar o, si no quieren ir tan lejos, decidamos al menos que las asambleas ya nacidas de Berlín y de Viena no puedan abrirse sino hasta cuando la asamblea de Frankfurt haya acabado su tarea. Si se actúa de otro modo, si van a tolerar las constituyentes rivales en Berlín y en Viena, los dos poderosos monarcas se apoyarán en sus asambleas para hacerles perder, mientras invocan su ayuda para destruir la autoridad de la representación del pueblo en Berlín y en la capital de la Austria”.

¡Y bien! Entre los quinientos setenta y cuatro miembros del parlamento, no se encontraba ninguna persona que me apoyase, nadie que comprendiese la importancia de mi propuesta, sin embargo, tan simple, tan natural. Ni siquiera se me dejó el tiempo para reflexionar suficientemente sobre el peligro en el que se dejará perecer la revolución.

Nos separamos. El pueblo, quien siempre ama aquello que es simple y claro, comprendió mi propuesta; la había comprendido intuitivamente, había sido junto conmigo testigo, por así decirlo, de las facilidades que la democracia prusiana brindó a Berlín para impedir o retardar la convocatoria de la Asamblea prusiana. Mas el gobierno, aprovechándose hábilmente del pecado de omisión cometido en Frankfurt, se apresuró a realizar un hecho consumado, con el objeto de arruinar la omnipotencia de la obra de los hábiles políticos del *Vorparlament*. La Asamblea de Berlín se reunió antes de la reapertura de la iglesia de St. Paul; a partir de aquí, ya no quedaban dudas sobre el final de la revolución alemana.

Hemos visto a las clases superiores, a los especialistas, emprender el trabajo legislativo sesenta siglos ha. ¿Dónde están las leyes que pudieron satisfacer al pueblo? ¿Acaso no se ha vuelto a caer todo? Recorran la última gran obra de los legistas europeos: el proyecto de Código penal para el reinado de Prusia. Los más distinguidos abogados de la erudita Alemania se han ocupado de este código durante diez años enteros, y, sin embargo, está repleto de vergüenza y confusión por todas las humillaciones, todas las desigualdades que contiene, y cuya principal

fuerza radica en la mala voluntad, en el interés personal.³ Puede ser que el pueblo se equivoque a veces; pero, aparte de la facilidad que tiene para reparar sus errores, bien pronto sentirá su carga, que ninguna tiranía eternizará más, y no podría nunca equivocarse tanto como lo haría una asamblea de abogados o de ciudadanos, sean quienes sean. ¿Se cree, por ejemplo, que el pueblo más atrasado, si debiera hacer una ley de herencia, consagraría su voto a favor del derecho de nacimiento, que existe desde hace seis mil años, gracias a legisladores de todo tipo, y que desde hace algún tiempo ha vuelto a ganar terreno, habiendo sido devuelto a las familias nobles de la provincia prusiana del Rin? ¿Se puede creer aún que este mismo pueblo no modificaría profundamente las disposiciones menos irracionales del Código civil francés?

Una de las más grandes ventajas de la Legislación directa es que devuelve la ciencia legislativa a su verdadero punto de partida; hace nacer la ley de las discusiones mismas, zanjando primero el problema desde el principio y, en seguida, yendo, paso a paso, hacia el detalle de las cuestiones subordinadas. Los proyectos de ley preparados por comisiones se vuelven felizmente imposibles en este sistema, debido a que su aceptación necesitaría también la aceptación de toda otra propuesta tendiente a su mejoramiento. Ahora bien, con la facultad de hacer modificaciones, cualquier Legislación directa, como se puede comprender, no sería más que un brillante sueño, una utopía.

Para el hombre de buen sentido, esta no será una razón menor para hablar a favor de la legislación por el pueblo: que esta circunstancia es ejecutable solamente siguiendo la única vía segura, verdadera, que se debe escoger para crear buenas leyes. Cada proyecto de ley, elaborado por una comisión cual sea, no sirve para nada, por la misma razón que porque no es obra del espíritu general, y porque necesariamente lleva el sello del interés de aquellos que lo han redactado.

Quizá se tema que los presidentes de las secciones no sepan mucho sobre el tema como para plantear todas las preguntas en el orden requerido por la Legislación directa. Pero, ¿no tenemos la prensa, acaso, que se preocupará de todas las materias antes del día fijado para los debates, que los rodeará en todos los sentidos, que, en una palabra, ayudará a guiar a aquellos —sería raro el caso— que no tuviesen el buen sentido necesario para plantear bien algunas cuestiones de principio? Es conforme a la Legislación directa que la prensa comenzará a cumplir la parte más bella de su misión, y, como las cosas buenas en sí mismas se sostienen, se fortifican, la prensa ilustrará al pueblo-legislador, y la Legislación directa elevará, moralizará la prensa, cuyas columnas ya no serán más mancilladas por los empeños industriales de los partidos parlamentarios, tendientes a arrebatarse mutuamente la dirección de los negocios.

3 Nos referimos al proyecto de código penal publicado en 1847. [Nota de Rittinghausen a la segunda edición]

Muchas personas nos harán aún la objeción de que todas las discusiones de las asambleas de sección degenerarán en un alboroto, en desórdenes de todo tipo. Si hubiesen seguido atentamente las reuniones populares —diremos a nuestros adversarios— habrían tenido la oportunidad de observar que el pueblo delibera con mucha más tranquilidad, con mucha más dignidad que nuestras asambleas legislativas, cuyas discrepancias son bastante conocidas por toda la escandalizada Europa. El pueblo no tiene esa vanidad de las clases superiores que nunca quieren estar equivocadas; no tiene que sostener o perder una reputación más o menos usurpada de estadista, de orador, de escritor. Las masas escuchan por lo general todos los puntos de vista, y siempre he notado que no vacilan en sacrificar a su orador favorito mismo por el primero que venga y sepa dar mejores argumentos. Por otra parte, la legislación directa es la muerte de los principios legislativos y administrativos personificados en los hombres; la animosidad personal deberá, por consiguiente, dar paso al entusiasmo por los principios y las cosas mismas, y en todas las épocas el entusiasmo de esta naturaleza ha hecho nacer verdaderas maravillas.

Hemos llegado a la segunda objeción:

II. ¿Tiene tiempo el pueblo para hacer él mismo las leyes?

La objeción que vamos a combatir proviene por lo general de aquellas personas a las que les cuesta seguir la marcha de las sociedades y de la legislación que las rige. Al ver que hoy en día las cosas más simples en el orden material y moral dan material para diez leyes, que tenemos colecciones de cincuenta mil, de cien mil leyes, no comprenden que esto sólo demuestra que, hasta ahora, la legislación se ha hecho conscientemente de forma equivocada, que siempre ha sido aprovechada por los hombres de manera individual o por las partes interesadas en utilizarlas como instrumentos que sirvan para satisfacer su gusto por la dominación o su codicia.

Reducidas por la continua introducción de los principios de libertad y de fraternidad, las materias de legislación serán apenas numerosas. Después de siglos, ellas tendrán a disminuir sucesivamente. Anteriormente, el Estado se mezclaba, por ejemplo, con todos los asuntos religiosos: la salvación de las almas no le interesaba menos que la existencia corporal. Hoy en día, la inquisición, la confesión, no son de su jurisdicción, y hemos indicado anteriormente de qué manera el pueblo logrará la completa separación de la Iglesia y el Estado. Podríamos citar muchas otras materias que han sido borradas de nuestros códigos por el desarrollo de las ideas democráticas, como la organización de los oficios y los gremios o la regulación del lujo y la indumentaria.

No caeríamos en la exageración si sostenemos que el pueblo, deliberando apenas dos veces por semana en las secciones, luego de tres años, cumpliría adecuadamente con las sesiones.

De todos modos, e independiente de la mayor o menor exactitud de nuestra opinión en

este asunto, hay una razón perentoria que, cuando se trata de la cuestión del tiempo, aboga por el sistema de la Legislación directa. Las asambleas legislativas giran eternamente en un círculo vicioso; emprenden pocos trabajos útiles y no acaban ninguno, mientras que el pueblo elaborará al menos una o dos buenas leyes por sesión.

¿Quieren un ejemplo? Sabemos que la Asamblea legislativa se ha ocupado desde hace más de un año de la vía férrea que iría de París a Aviñón. Se han presentado varios proyectos de ley, mas nada se ha decidido; la Asamblea no osaría tener en cuenta, tanto como ella quisiera, el interés de los especuladores que ya han puesto sus ojos sobre esta bella vía de comunicación.

¡Y bien! ¿Cuántas horas se demoraría el pueblo francés para resolver las siguientes cuestiones?:

1° ¿Tiene que haber una vía férrea que vaya de París a Aviñón? – Respuesta: Sí.

2° ¿Quién edificará esta⁴ vía férrea, el Estado o una sociedad de accionarios? – R: El Estado.

3° ¿De qué modo el Estado la ejecutará? ¿Lo hará alcanzando las sumas necesarias de dinero mediante un impuesto? ¿Lo hará pidiendo un empréstito bancario con un 8 ó 10 por ciento de interés? ¿O, en fin, lo hará decretando una emisión de billetes⁵ garantizados por la misma vía férrea? – R: Lo hará con una emisión de billetes.

4° ¿El Estado va a operar el transporte de manera gratuita, o el uso del ferrocarril será pagado?

Si el pueblo decide que el transporte será gratuito, la amortización de los billetes se hará pagándose del presupuesto básico del Estado. Si, por el contrario, la opinión del pueblo es pagar por la locomoción, todavía habrá que hacer la siguiente pregunta:

5° ¿Los ingresos de la línea ferroviaria serán empleados en amortizar los billetes emitidos por la línea, o irán a la tesorería del Estado sin un propósito específico? – R: Servirán para la amortización.

De esta manera, el pueblo, en una sola sesión, habría hecho una ley, como la que nunca saldrá de sus asambleas legislativas. Le habría dado trabajo rápidamente a unos cien mil obreros, sin tocar los capitales que actualmente se encuentran comprometidos en la industria, lo que tendría una influencia saludable sobre la tasa de interés. Habría, en fin, dotado a Francia de una de las más importantes vías de comunicación sin pedir un céntimo a los contribuyentes.

¿Dónde habría, pues, una pérdida para el proletario? Habría pasado en su sección una noche que, a menudo, ha de perder en algún cabaret u otro lugar. Y en esta sola noche habría

4 En la primera edición: “Quién edificará una línea férrea [...]”.

5 En la primera edición, en vez de escribir “billetes” (*papier-monnaie*), Rittinghausen habla en cada ocasión de “boletos de circulación” (*bons de circulation*).

ganado al menos 300 millones para la Francia, es decir, 8 francos con 50 céntimos para sí, o 34 francos para una familia de cuatro personas.

Ahora bien, ¿comienzan a comprender, no es así, lo que sería el mundo diez años después de la introducción de la Legislación directa, que es simplemente la puesta en obra concentrada, la utilización de todas las fuerzas humanas?

Vamos a ir ahora a la última objeción, que nos vendrá únicamente de algunos demócratas.

III. La Legislación directa no realiza el ideal de libertad.

Confesamos que esta afirmación está perfectamente fundada. Si hay alguna opción minoritaria en los votos, por mor de los idénticos intereses de casi todo el pueblo, es cierto que esta minoría deberá obedecer las leyes que desaprobaba. Además, nos hemos limitado a presentar la Legislación directa como el paso decisivo de cara al brillante futuro que la humanidad ve abierta ante ella.

En este capítulo, dedicado a responder de antemano a las principales objeciones de nuestros adversarios, hemos evitado hablar de las objeciones fútiles que tal vez se nos pueda hacer contra la posibilidad de dividir al pueblo en secciones, de la concentración de votos, así como contra nuestra idea de quitar al ministerio el derecho de hacer emanar de su propia autoridad las propuestas legislativas. Sin embargo, haremos aún dos breves observaciones. Nos hemos ceñido un poco a la cifra de mil ciudadanos por cada sección, y sabemos perfectamente bien que esta cifra deberá variar dependiendo de la mayor o menor diseminación de la población en los diferentes territorios del país. De todos modos, es el pueblo soberano quien, en última instancia, resolverá esta cuestión, y no uno.

En cuanto a la impotencia de nuestro ministerio, profesamos⁶ la opinión de que todo Poder es una tiranía en ciernes y que la democracia no podrá ser neutralizada jamás a través del arrebatamiento de cualquier iniciativa en materia legislativa.

FIN.

6 En la primera edición: “*tenemos* la opinión [...]”.