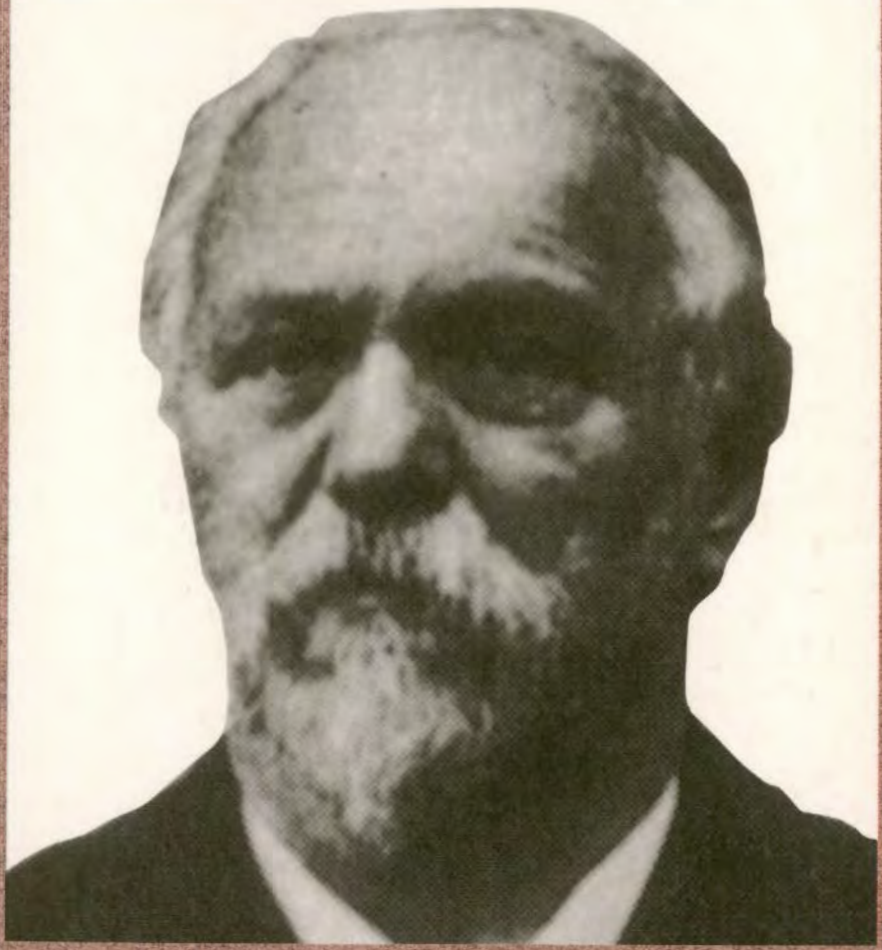
José Ignacio Lacasta Zabalza

Georges Sorel
en su tiempo (1847-1922)
El conductor de herejías



tAlAsA

Georges Sorel
en su tiempo (1847-1922)
El conductor de herejías

José Ignacio Lacasta Zabalza

Georges Sorel
en su tiempo (1847-1922)
El conductor de herejías

TALASA

© TALASA Ediciones S.L.

Queda rigurosamente prohibida sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reproducción y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante cualquier alquiler o préstamo públicos.

TALASA EDICIONES S.L.
c/ Hileras 8, 1°, dcha.
28013 MADRID
Telf.-Fax: 91-5593082

ISBN: 84-88119-26-7
Depósito Legal: M. 36.665-1994
Impreso por: Fareso, S.A., Paseo de la Dirección 5, 28039 Madrid

Dedicatoria

A Teodoro Sánchez, párroco de San Agustín, por una amistad de hace unos veinte años y por el respetuoso cultivo mutuo de lo común y lo diferente. En recuerdo de unas relaciones sólidas, en las que no ha faltado el humor ni la discusión intelectual sobre cuestiones religiosas y políticas, algunas de las cuales recoge este libro; relaciones mantenidas a las duras del franquismo (que, como Teodoro sabe distinguir entre la elegancia de perdonar y la estupidez –o algo quizá peor, como cierto tipo de casuismo– del ser moralmente amnésico, se puede decir que fueron duras de veras) y a las maduras democráticas (que no han constituido para nosotros sino cierto imperio de la insolidaridad y un inquietante raquitismo ético).

Agradecimiento

Este libro fue un "proyecto de investigación" de un examen de cátedras de Universidad. Fue benévolamente juzgado por los profesores López Calera, Capella, Prieto Sanchís, Eusebio Fernández y Gabriel Bello. Sus amables críticas han sido incorporadas al texto. Comenzó a ser pensado en Frankfurt-am-Main en marzo de 1988. Utilizando unos escritos procedentes de la biblioteca del Max Plank Institut, intercambié diversos puntos de vista sobre Carl Schmitt y Sorel, junto a la metodología sociológica francesa que Pierre Bourdieu y sus seguidores aplicaban para el estudio crítico del marxismo francés, con el también desprejuiciado (de los que no ven únicamente en Schmitt las botas acharoladas de un nazi) Antonio Serrano González. Desde enton-

ces hasta ahora, este libro está en deuda por la ayuda –y las críticas– de Antonio. Que conste, pues, en este lógicamente recordado y amistoso reconocimiento. Eugenio del Río me ha hecho ver algo sustancial para la localización cultural de Benedetto Croce en su relación epistolar con Sorel, y también me ha suministrado minuciosamente numerosas indicaciones acerca del "marxismo fundacional", materia en la que es un buen experto. Gracias, Eugenio. A José Luis Rodríguez le he mareado regularmente y siempre me ha respondido con su paciencia amistosa (salvo a las nueve de la mañana, hora en la que –un tanto licántropo– se transfigura). Seriamente, varias opiniones suyas han sido aquí incluidas, aunque no sin su correspondiente y sesuda discusión en "El Universal" o en "La Radio". Montse Ruiz, de la Biblioteca Nacional, me ha facilitado el acceso a unos materiales realmente importantes para la escritura de este libro. También te lo agradezco, Montse. Paco Goyanes es bastante más que "mi" librero y me ha apoyado, con su silenciosa y buena orientación cultural, en la tarea de encontrar varios documentos franceses nada accesibles. Lo mismo digo de Ramón Abad, amable y competente bibliotecario de la Facultad de Derecho de Zaragoza. La profesora de Nápoles, Cristina Vano, ha tomado parte desinteresadamente en el "safari" italiano –sección "Mezzogiorno"– de la búsqueda bibliográfica de Sorel. *Molte grazie*! Cristina. Javier Sádaba fue quien me aconsejó la lectura de Salomón Reinach y me sugirió varias cuestiones peculiares –y útiles– sobre Loisy y el "modernismo" francés. Por eso lo incluyo en este breve capítulo. Finalmente (y no por orden jerárquico, que él de ninguna manera aceptaría), a mi hermano Eduardo le he quitado irresponsablemente su tiempo de investigación (¡el de un físico!) para hacerle rastrear pistas sorelianas –no siempre seguras, pero valiosas– en la Universidad de Burdeos. A todas y todos, muchas gracias.

"HILARION.– ...Esta vida alejada de los demás no es buena.

ANTONIO.– ¡Al contrario! El hombre, que es espíritu, debe retirarse de las cosas mortales. Cualquier acción le degrada. ¡No quisiera pisar la tierra, ni siquiera con la planta de los pies!

HILARION.– ¡Hipócrita que se hunde en la soledad para entregarse mejor al desenfreno de su concupiscencia! ¡Te privas de carnes, de vino, de calor, de esclavos y de honores; pero cómo dejas que tu imaginación te ofrezca banquetes, perfumes, mujeres desnudas y multitudes aclamándote! ¡Tu castidad no es más que una corrupción más sutil, y ese desprecio del mundo, la impotencia de tu odio contra él! Eso es lo que hace a tus semejantes tan lúgubres, o es quizá porque dudan. La posesión de la verdad proporciona felicidad. ¿Acaso Jesús era triste? Siempre estaba rodeado de amigos, descansaba a la sombra del olivo, perdonaba a la pecadora, curaba todos los dolores. Tú sólo tienes piedad para tu miseria. Es como un remordimiento que te envuelve y una demencia huraña, que te hace rechazar la caricia de un perro o la sonrisa de un niño."

Gustave Flaubert,
La Tentación de San Antonio.

Introducción

Georges Sorel y la virtud de "poner en jaque". El parisino lado agrio de "la Belle époque". Jesucristo en la tierra y algunas de sus culturales consecuencias francesas: la "teología jurídica" de la Iglesia católica y el modernismo. Fuerza y Violencia: Sorel, desigual mentor de Walter Benjamin y Carl Schmitt. Bolcheviques, judíos y socialistas. Una recapitulación metodológica de fondo: religión –religiones– y marxismo. La filosofía de un "gato en el palomar".

Este es un libro sobre Georges Sorel o un intento de reconstrucción sociológica de sus posiciones intelectuales más sobresalientes. Con ello se pretende un acercamiento a su ideario desde diferentes flancos filosóficos; unos flancos que son morales, religiosos y sociales, primordialmente. Pero también hay un estudio –que quiere ser no anecdótico– de sus algo enrevesados presupuestos metodológicos.

La primera parte del libro aspira a cubrir una exploración global del pensamiento soreliano y en ese pasaje se describe la fructificación de su, en autorizadas palabras de Henri Bergson, "*sociología de lo consciente e inconsciente*". Las páginas de los dos primeros capítulos se apoyan de manera privilegiada en el *género epistolar*, sobre todo, el segundo capítulo. Se sustentan en las numerosas y muy fiables impre-

siones estilísticas dejadas por Sorel en su carteo con Bergson, Benedetto Croce (que es un actor fundamental en todo este episodio), Antonio Labriola, Vilfredo Pareto o Roberto Michels, entre otros muchos. Y, muy especialmente, atienden a las confidencias ideológicas dirigidas mediante la correspondencia de Sorel a su amigo y discípulo Edouard Berth.

Este sondeo intenta comprender a Sorel, pero no a su época, o, mejor, no solamente. Aqui no se contempla al autor como un pretexto histórico o historicista. Máxime, avecindado como está nuestro protagonista en el París de "la Belle époque", en unos años de la Tercera República francesa que a Sorel, filosóficamente *pesimista*, se le antojaron casi todo menos "bellos". Pues no relaciona precisamente la corrupción política que él ve en todo ese sistema parlamentario con la hermosura. Si hubiera que identificar con los ojos de Sorel lo bello, lo primero que acude a la mente es la idea de la *sencillez*. Lo sencillo que encuentra en sus formales pautas clásicas, pero, asimismo, en sus ideadas cadencias sociales. Pese a que este autor está dotado de un espíritu filosófico bastante complicado, como el amante no cartesiano que es de la complejidad, a la que considera su cómplice persistente y no un riesgo a suprimir. Un pensador nada convencional que elogió moralmente los valores anarcosindicalistas emergentes del multitudinario movimiento obrero de la "Federación de Bolsas de Trabajo" e hizo amistad duradera con varios de sus dirigentes.

Al tiempo que adoraba la pintura, una cierta pintura. Y estimaba las líneas no rígidas de los cuadros de los impresionistas, de Renoir y Monet. Pero también le atrajo Goya. En 1872, durante un permiso por enfermedad, el ingeniero y funcionario Sorel visitó varios museos españoles. Ya en 1910, todavía lo recordaba vivamente en una carta. "En el

museo del Prado de Madrid hay dos cuadros terribles de Goya... Basta haberlos mirado durante medio minuto para que no salgan jamás de vuestra memoria". Intensa debió de ser esa sensación recibida en El Prado, dado su criterio dominante acerca de "les nuances", los matices, para apreciar las innovadoras formas de comunicación recogidas en la combinación de los colores pictóricos de los "Pissaro, Monet, Sisley, Renoir, Cézanne"[1]. Unos matices entremezclados que le sugerían a Sorel una legitimación casi satisfactoria de este raro éxito social impresionista que, chocantemente, se inició con una crítica especializada un tanto adversa. Para él, se trataba de un nuevo lenguaje que venía a avalar la aceptación de una pintura así, en principio, tan escasamente comprensible por el gran público que luego la hizo suya. Es más, pensaba Sorel, si un considerable sector de la gente captaba la dirección espiritual de la unidad de esos cuadros, su totalidad, en ellos no había difuminación sino en apariencia. La técnica impresionista del color sabía, pues, relacionarse y deshacer inteligente con sus trazos el inexistente embrollo.

Una sorprendente y neófita sociabilidad la que demostró, para Sorel, el arte impresionista. En cambio, la inteligencia soreliana, demasiado moldeada por el clasicismo, no le permitió un buen entendimiento del cubismo. Los pistoletazos –por usar la algo manida imagen literaria de Stendhal– en su principio disparados por Picasso contra el arte figurativo, le parecieron al escandalizado Sorel unas "locuras artísticas".

Se expresó relativamente abierto, con sus notorios límites fijados en la abstracción y el cubismo, a una diversificada reflexión estética. Su encandilamiento manifiesto por Ve-

---

[1] Pierre Andreu, *Georges Sorel, Entre le noir et le rouge*, Paris, Syros, 1982, pp. 34 y 232.

lázquez o Rembrandt no fue incompatible con Cézanne, donde situó su infranqueable frontera. Pues, extramuros, habitaba esa para él incomprensible "locura" que comenzó en 1907 con la impudicia de unas *Demoiselles d'Avignon* contorneadas extrañamente por un atrevido malagueño.

Esto no impedía que Sorel adjudicara a algunos artistas mayor claridad en ciertos criterios estéticos que a los propios filósofos y, en algún momento, al escultor Rodin más que a su estimado Bergson. Si "las fotografías instantáneas nos son desagradables, es porque nos obligan a no tener en cuenta los esfuerzos inconscientes que hacen los ojos para descubrir los estados capaces de entrar en una síntesis sucesiva". Los ojos piden *unidad y movimiento* y por eso el "artificio de los artistas es cinematográfico", pues, según Rodin, "dan la ilusión de ver que el movimiento se cumple". Algo que deviene menos abstruso que el proceder "cinematográfico" descrito por Bergson sobre el tipo de comunicación en el lenguaje, retorcimiento ideal al que le hace falta –para una mejor explicación– "estar fundado sobre la práctica de los artistas"[2]. Henri Bergson, le solía decir Sorel a Berth, estaba mejor dotado para los análisis de la música que para una observación de las artes plásticas.

Pero, como quiera que Sorel fue más que nada un *pensador moral*, no sorprende que siguiera devota y personalmente muchas de las enseñanzas de su guia perenne Pierre-Joseph Proudhon. Con el intelecto, pero al igual que toda esa izquierda sindical francesa que adoptó prácticamente la "moral de lo sublime" proudhoniana, ensalzó las virtudes del trabajo supuestamente liberador. Un valor disciplinado del trabajo que contrapuso obstinadamente a la ciénaga pari-

[2] Georges Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme*, Paris, Rivière, 1921, pp. 408-410.

sina de aquellas republicanas ganancias bursátiles, logradas amoralmente por los avispados zurupetos de turno. Unos dividendos sin embozo, obtenidos en la accesible Bolsa de ese París que Sorel veía agriamente desde su vivienda más que próxima de Boulogne-Sur-Seine.

No en vano Pierre-Joseph Proudhon, a cuya influencia nunca escapó voluntariamente Georges Sorel, había teorizado la necesidad de una *democracia industrial* antecesora de la *autogestión obrera* en un ensayo que, intencionadamente, tituló *Manual de un Especulador de la Bolsa*; una famosa crítica, que se editó en 1853, contra el semblante amoral y enriquecido del nuevo capitalismo francés.

Y eso que los negocios de los años de Proudhon se quedan en mantillas en comparación con los incrementos de vértigo que produce el juego bursátil de fin de siglo. El pintor Gauguin, "boursier triomphant" en el estudio biográfico de Perruchot, en unos pocos meses ha ganado la friolera de "cuarenta mil francos oro". "La Bolsa, en la que Gauguin juega y gana –gana con una fortuna constante. Diez mil francos, veinte mil, treinta mil..."[3].

Este dinero fácil engendró una dura reacción moral desde un mundo del trabajo no tan fácil. Dentro del tipo de estas ideas proudhonianas y anticapitalistas, Charles Péguy, genio benéfico de los famosos "Cahiers de la Quinzaine" en los que colaboró su amigo Georges Sorel, fue un singular católico bastante preocupado por las transformaciones ace-

---

[3] Henri Perruchot, *La Vie de Gauguin*, Paris, Hachette, 1961, pp. 72-76. Así, "Gauguin ha comprado las obras de Pissarro, de Guillaumin, de Renoir –tuvo la suerte de hacerse con un Renoir por treinta francos–, de Monet, de Sisley, de Degas, de Cézanne –una magnífica naturaleza muerta–, de Mary Cassatt, de Daumier, de Jongkind, de Lewis-Brown". A la vez, "con la cabeza fría", también "Gauguin pinta o dibuja por las calles de Vaugirard".

leradas sufridas por la vida francesa tradicional a fin de siglo. Un hombre que definió esa idéntica "moral" en trance de extinción como aquella "que amaba el trabajo por el trabajo, y por el honor", por la "piedad de *la obra bien hecha llevada* hasta sus exigencias más extremas"[4]. En un conjunto, entretejido con perdidas tradiciones, de los días pasados de "obreros que tenían ganas de trabajar". "Se levantaban temprano y cantaban ante la idea de que iban al trabajo". "Trabajar era su gozo y la raíz profunda de su ser". "Por eso digo que un librepensador de aquel tiempo era más cristiano que un beato de nuestros días. Porque un beato de nuestros días es forzosamente un burgués. Hoy todo el mundo es burgués". Es, en el pensamiento de Péguy, un burgués de la Tercera República, radical, socialista o incluso católico, pero un palafrenero más del "reinado del dinero", con "tanto dinero rodando para lujo y tanto negado al trabajo".

El cataclismo ha sucedido en un corto lapso de tiempo. En un abrir y cerrar de ojos, la vieja Francia se ha visto transportada a las grandes concentraciones urbanas de los últimos años del siglo anterior. "Se puede decir que el niño educado en una ciudad como Orleáns entre 1873 y 1880 –cuenta Péguy su experiencia infantil– estaba en contacto físico, literalmente, con la antigua Francia, con el antiguo pueblo, con el pueblo sin más". "La ruina –así califica a este proceso social Péguy– se ha producido, si así puedo decirlo, sin solución de continuidad, y en pocos años".

De todo aquello solamente queda en pie real un sector, el campesinado. "Ya sólo los campesinos siguen siendo profundamente campesinos", pues "los obreros sólo tienen una

---

[4] Charles Péguy, *El dinero*, Madrid, Bitácora, 1973, pp. 52, 61-62, 88-89 y 154.

idea fija, convertirse en burgueses", en unos seres políticamente partícipes en la novedosa instalación social, que es a lo "que ellos llaman llegar a ser socialistas".

Y todos, obreros desclasados, políticos, intelectuales, periodistas, se han dejado contaminar definitivamente por el vil metal. "En este París, que es la colmena más maravillosa" y "en el que todo el mundo trabaja, ellos –la élite republicana– son los únicos que no hacen nada; miran cómo los demás trabajan". "Y hasta su mirada es inútil, porque ni siquiera saben mirar cómo los demás trabajan", dentro de una cultura egoísta para la que los profesores universitarios de la Sorbona ya no son sino "gerentes de los intereses del pensamiento"[5].

Este ácido París de Péguy y Sorel no es el de las novísimas soledades de la gran ciudad de Baudelaire, que Ramón Gómez de la Serna reconoció en esas "principales señas de París, sus negruras ideales, su río como lleno de sangre de ideas, sus chimeneas *baudelerianas*"[6]. Ese era "París de los primeros de siglo, visto por un hombrín –como tan dichosamente mínimo se contemplaba allí Gómez de la Serna– que había llegado a él como a pie".

Consciente el escritor madrileño de las ventajas de pasar desapercibido, nos dice alegre de una de sus estancias que "vuelvo a vivir el París anónimo de siempre". Algo, para él impensable en su pueblerino Madrid, le permite a Gómez de la Serna vivir el exótico espectáculo de "observar desde el absoluto anónimo un libro que estaba en los escaparates y que llevaba mi nombre, abrigado el autor hasta los ojos en la fría mañana de las siete".

---

[5] *Ibídem.*

[6] Ramón Gómez de la Serna, *Automoribundia 1888-1948*, Madrid, Guadarrama, 1974, vol.1, pp. 179 y 180, 363 y 364.

Las "Greguerías" se pueden disfrutar en francés bajo el título de "Échantillons", gracias, como lo recogía Jorge Guillén y lo transcribe el propio Gómez de la Serna, a los "irresistibles guiños verdes" de "Les Cahiers Verts", una "muy celebrada" colección que organiza el escritor Daniel Halévy. Un Daniel Halévy de trato muy frecuente con Sorel y a quien éste, premeditada y elocuentemente, le dirige una celebérrima carta –de grata redacción para Henri Bergson– que es el encabezamiento e *Introduction* a la obra soreliana de mayor alcance internacional, las *Réflexions sur la violence.*

Estas líneas destinadas a Halévy son un prodigio estilístico de equilibrio logrado entre impulsos vitales y razonamientos precisos. "Vuestro prefacio-confesión es verdaderamente admirable por la profundidad de su pensamiento y del sentimiento", le comunica Benedetto Croce –en 1907 y desde Nápoles– a su amigo e interlocutor Georges Sorel[7].

Un Daniel Halévy quien, a su vez, es una persona de amabilidad bastante meritoria, que se pone a prueba sobradamente con Sorel y otros colegas intelectuales de parecida aspereza y escasa ductilidad en el humano trato[8].

Y, de nuevo sobre París, con muy otras ideas que las de Gómez de la Serna, el débito a lo clásico de Georges Sorel le lleva a una crítica acibarada sobre el aspecto urbanístico que ha adquirido con los años esa ciudad, de la que la "ar-

---

[7] Benedetto Croce, *Deux lettres inédites* à Georges Sorel y Sergio Romano, *La philosophie comme "attitude". Deux lettres inédites de Croce à Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 96-108.

[8] "Era hombre alto, algo más joven que yo. Leí dos libros suyos que me parecieron excelentes: uno, sobre la vida de Federico Nietzsche, claro, sin retorcimientos ni nebulosidades, y otro titulado Pays parisiens, muy ameno" (...) "Me chocó que Halévy, hombre amable, pensara que uno podía no ser francés y ser un hombre inteligente con quien se podía hablar". Pío Baroja, *Bagatelas de Otoño*, Madrid, Caro Raggio, 1983, pág. 232.

quitectura de *parvenu*" se adueña por doquier en desdichada progresión. Esto es lo que le escribe al sociólogo Roberto Michels, que ha trabajado acerca del ideario de Sorel y con quien simpatiza en sus estudios sobre el riesgo de la "partitocracia" en su maridaje funcional con el Estado. Pero Michels, para Sorel, yerra estéticamente en su arquitectónica "comparación de los hoteles parisinos y los 'palazzi' italianos". "Por otra parte, el tipo del siglo XVII que usted contempla como algo esencialmente parisino –puntualiza Sorel– no se corresponde para nada con las ideas modernas al respecto; no creo que ningún hombre rico haya erigido en nuestro tiempo en París un palacio verdaderamente digno de su situación financiera". El levantamiento de unos inmuebles como ese palacete del ricachón Georges Dufayel, propietario de los Grandes Almacenes, es una desgracia urbanística; una vivienda que, para soreliano colmo, Dufayel se ha hecho edificar con descaro en plenos Campos Elíseos. "Toda la arquitectura privada del Segundo Imperio es deplorable y los monumentos de esa época (salvo la terminación del Louvre) muy desagradables de contemplar". París no ha sabido conservar lo antiguo, ya que "ha demolido la 'Cour des Comptes' (para construir la estación de Orleáns en el 'quai d´Orsay') y las ruinas de las Tullerías que eran cosas magníficas". "Para juzgar el París actual, es preciso mirar las residencias construidas por la clientela americana"[9].

Posturas no ocasionales de Sorel, ya que "la arquitectura es probablemente el arte que más ha sufrido las condiciones de la sociedad contemporánea". "Se pide a los arquitectos considerar como tipos de la más noble composición a los

[9] Georges Sorel, *Lettres à L. Einaudi*, E. Rods y R. Michels, Introducción y notas de Giovanni Busino, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 71-96.

bazares, los 'palace-hôtels', los salones en los que se pagan los dividendos; siendo obligados a dibujar decoraciones pretenciosas, capaces de fortificar la glorificación del dinero". Esa es la arquitectura de París, "gobernada por los capitalistas", donde los "hombres de la Bolsa protegen a los pintores cuyas preocupaciones se parecen mucho a las de ellos", a "los pintores llamados de vanguardia", a esos "perfectos burgueses, cuyo espíritu no ha sido nunca florecido por poesía alguna"[10]. Como canje de la poesía, salen de sus pinceles "escenas vulgares de hipódromo, entre bastidores, en el café", donde casi todo "denota en esos autores un sentimiento muy vivo del cartel de propaganda". Es una estética de anuncios, que no de cuadros, y propia del nacimiento de la litografía en una sociedad en la que "la enseñanza oficial mantiene todavía un poco del prestigio de eso que se llama arte clásico, mientras que los progresos de nuestra civilización mercantil favorecen otras parodias de las artes".

Henri Marie de Toulouse-Lautrec no merece –parece afirmarnos Sorel– vivir en la ciudad de Notre-Dame, porque la "fachada de Notre-Dame de París debe su belleza a su simbolismo militar, que la asemeja estrechamente a los portones de las fortalezas romanas". Así enjuiciaba Georges Sorel la famosa catedral, desde lo simbólico y lo *sobrio*, en la que su "galería de los reyes nos muestra unos defensores prestos a aplastar a los enemigos que osasen avanzar sobre el atrio", donde "la galería alta, sin estatuas, está considerada como habitada por espíritus encargados de rechazar a los enemigos aéreos". Por eso "difiere de todas las demás composiciones góticas", de la catedral de Reims, por ejemplo,

[10] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 140-144.

pues si "en Reims la composición está notablemente menos lograda que en París", esto se debe a que su "simbolismo es menos claro"[11].

Y, hablando nuevamente de acritudes, nuestro Pío Baroja pasó sus largas temporadas en ese vital París de tránsito entre dos siglos, al que le aplicaba culturalmente igual rasero perspicaz que a todo el pensamiento europeo. "Entre Marx y Nietzsche han oscilado las corrientes del final del siglo XIX y principio del XX". "Sin embargo, el siglo XIX aún manda. Toda la primera parte del siglo XX, en su avanzada moderna, está inspirada en un sector por Nietzsche, en el otro por Karl Marx, y si hay alguna otra influencia, como la de Sorel, es una mezcla de las dos, sin importancia filosófica". De las dos tendencias germánicas, Baroja sacaba la conclusión mancomunada, marxista y nietzschiana, de "la misma preocupación por el trabajo material y la misma indiferencia por la libertad del espíritu"[12].

Como casi siempre, en las observaciones de Baroja se manifiesta una fuerte agudeza que suele ir hermanada con una notable ausencia de ecuanimidad. Por otro lado, Baroja le tenía cierta ojeriza al articulista Georges Sorel, "más antidreyfusista que otra cosa"[13]. Lo cual no es del todo cierto o, al menos, necesita sus propias "nuances" o matices históricos convenientes, esto es, algo que diera cuenta de los sucesivos argumentos sorelianos a favor y en contra del movimiento ideológico suscitado por el "caso Dreyfus". Pero no iba desorientado Baroja en su apreciación sobre la "preocupación por

---

[11] *Ibídem.*
[12] Pío Baroja, *Final del siglo XIX y principios del XX*, Madrid, Caro Raggio, 1982, pp. 87-89.
[13] *Ibídem.*, pág. 133.

el trabajo material" como rasgo típico de las inquietudes ideológicas nacientes en esos años, aunque ese "trabajo material" no tenía por qué excluir automáticamente el ejercicio de la "libertad de espíritu". Pues, exactamente, la filosofía de Georges Sorel viene a ser un proyecto aunador de estos dos elementos materiales y espirituales. Esos elementos a los que se refirió epistolarmente Henri Bergson con su nada inescrutable denominación, en una apreciación más conocedora de lo que se traía entre manos que la de Baroja, de lo "consciente e inconsciente" para caracterizar la peliaguda sociología soreliana.

Sorel es quien es y no una "mezcla" de Marx y Nietzsche, como lo presentó Baroja e, idénticamente y sin ponerse de acuerdo con el vasco, el socialdemócrata alemán Eduard Bernstein.

Un 6 de diciembre de 1918, Sorel le escribía a Benedetto Croce una carta en la que expresaba su pesadumbre por el castigado cariz que tomaba el mundo occidental, sacudido varios años por una guerra de dimensiones hasta entonces inauditas. "Entramos en el período más deleznable de toda decadencia, la de la plutocracia pura, a la americana. A finales de 1860, Proudhon escribía que los americanos, con todos sus dólares y todo su orgullo, estaban en la última fila de las naciones civilizadas, carentes de arte, de filosofía, de nociones razonadas en el derecho y la moral. Toda Europa se pone a su nivel"[14].

No se enfrenta Sorel a la plutocracia americana en régimen de exclusividad, sino a casi todo lo que proviene de los EEUU, aun sin razones contundentes como las que esgrime

[14] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, "La Critique Sociale" nº 1 de marzo (1931), pp. 9-15 y nº 2 de julio (1931), pp. 56-65, reimpresión de "La Critique Sociale", Paris, Éditions de la Différence, 1983. En el texto se citan siempre como *Lettres à Benedetto Croce.*

–con cierta precipitación y algún sonido a exabrupto– contra el filósofo George Santayana[15]. Dice con causticidad en 1917 que, a partir de entonces, "Europa estará ya madura para recibir el gran pensamiento americano", el de los "*mediums*" y la "*christian science*". Llama la atención sobre el peligro que llega del otro lado del Atlántico, pues se va a "ver al *progreso* manifestarse en ese sentido cuando América llegue a ser la gran educadora de Europa y fuerce a los filósofos a contar con sus *espíritus*". Aunque salva de esta quema cultural a "William James, el único filósofo americano cuyo nombre ha atravesado el Océano"[16].

De William James extrae Sorel sus posibilidades plurales, su posición no cerrada ni chabacana ante la religión, su "lucha emprendida contra los siervos del *cientifismo*", lección de la que se puede extraer una severa condena a quienes "pretenden la búsqueda de *saber* cómo están organizadas las líneas generales del pasado, para *prever* las formas futuras del orden civil que convienen a las aspiraciones actuales", la perspectiva doctrinal "casi inalcanzable" de James para ser incluida filosóficamente dentro de un típico "sistema", su formación polémica, pues el norteamericano

---

[15] "Se acaba de traducir al francés un libro de un profesor de Harvard: *L'erreur de la Philosophie allemande*, de Santayana, con prefacio de Boutroux. Esta obra me parece indicar una tendencia irresistible hacia un periodismo para uso de los tenderos, lectores de fascículos" (...)"Que Italia salve, al menos, algo de la civilización", le encarece Sorel a Benedetto Croce en sus *Lettres*. Pues bien, no conoce mucho a Santayana, quien, embebido de atomismo griego, Platón y Spinoza, fue un crítico de la filosofía del progreso, de las tradiciones empiristas anglosajonas (junto a los excesos subjetivistas de cuño alemán) y de los mismísimos EEUU, y, entre otras cosas, por ello eligió la ciudad de Roma para vivir definitivamente, "porque puedo –afirmaba Santayana– viajar continuamente con el pensamiento a todas las edades y a todos los países". Ignacio Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 39-40.

[16] *Lettres à Benedetto Croce,* pp. 9-15 y 56-65.

guarda espiritualmente también "el demonio de la disputa que agitaba continuamente a Marx". Todo lo cual le hace concluir a Sorel que para James, como "para Marx, hay que retomar todas las fórmulas, mirándolas antes como sugestiones que como expresiones de tesis aplicables"[17].

Pero, en verdad, solamente unas cartas, como las mandadas a Croce, pueden proclamar con tanta precisión solitaria un estado de ánimo y unas convicciones éticas de tanto calado, y, por otra parte, tan insistentes en Sorel. A la civilización occidental le quedan dos senderos no compatibles y bifurcados: o dinero o Justicia; esta última que queda representada así, con mayúsculas, a lo Proudhon. Una Justicia donde el trabajo y la familia alcanzan su unidad moral de mayor elevación; pero una familia que ha ser considerada, como propone Sorel en reiterados pasajes, exclusivamente "desde el punto de vista *afectivo*". Que esta organización de los afectos no se confunda con la apología jurídica del "paterfamilias" o con la unidad económica tradicional del orden social burgués, porque es una institución familiar en libertad. Una disciplinada familia, de hecho no tan libre, concebida desde la división sexual de funciones y de inspiración más campesina que urbana. Todo ello más propio del agrario siglo XIX que del XX y no guarda la menor analogía, más bien lo contrario, con el feminismo moderno de la mujer profesionalmente independiente.

Una estructura de niños, hombres y mujeres de todas las edades, proporcionada por Péguy con ideas totalmente intercambiables con las de Sorel y, desde luego, con las de Proudhon. En favor de Péguy y Sorel, es preciso retener que, en las grandes concentraciones humanas que los dos ven crecer al

---

[17] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 2-9.

calor de la industria, los ancianos, por ejemplo, pasan fulminantemente de un puesto destacado en la sociedad del campo, que les escucha y atiende, al más completo y darwinista de los nuevos olvidos. Ahí hay que entender las siguientes frases de Péguy sobre el respeto. "El respeto a los ancianos, a los padres, a la familia. Un admirable respeto a los niños. Naturalmente, respeto hacia la mujer –y es muy necesario decirlo, porque hoy día se echa de menos mucho respeto hacia la mujer, por sí mismo–. Un respeto hacia la familia, al hogar. Y, sobre todo, el gusto y el respeto al respeto mismo"[18].

Estas no son las quejas de un creyente, pues Sorel no lo era y está convencido, como Péguy, del perverso efecto de las mayúsculas ciudades en el resquebrajamiento espiritual de las mejores costumbres. Son las causantes urbanas del temido *desarraigo* con el que la verdadera civilización para Sorel se terminaba. Uno de sus destinos como ingeniero-funcionario fue la colonia norteafricana de Kabylia, en la que desempeñó sus tareas entre 1876 y 1879. De su estancia extrajo algunas de estas lecciones, a su modo proudhonianas, sobre el *arraigo* de la "democracia rural" islámica.[19] Pues, concretamente, Sorel dedujo que "las gentes que, en Kabylia, no son distinguidas por su nacimiento, su situación religiosa o grandes servicios, no toman la palabra en la djemmâ". Si allí hay gente que no participa en las asambleas de la colectividad por su insuficiente autoridad social, esto le parece digno de ser meditado, ya que viene a reflejar positivamente que allí se da "un profundo respeto a las superioridades, un apego apasionado a las tradiciones, un senti-

---

[18] *El dinero*, pág. 63.

[19] Georges Sorel, *22, Lettre à Pierre Lasserre*, "Cahiers Georges Sorel" 4 (1986), pp. 135-138.

miento dominador de los sacrificios a consentir para la comunidad o para la familia", y, "por encima de todo eso, un gran amor al trabajo campestre".

Sin embargo, en otros aspectos, Georges Sorel no es un hombre vuelto solamente hacia la sociedad que se perdió, hacia el "trabajo campestre", ni mucho menos un desinformado. Es un buen matemático, un ingeniero de oficio de nuestro siglo de la técnica, que ha reflexionado sobre los avances de la cinemática y la física. La ciencia, la "*tecnología*" según Henri Bergson, son asiduas acompañantes de los razonamientos sorelianos. Por eso, Sorel es alguien que ve nuevas misiones a realizar en la relación entre filosofía y ciencia, cuando, a propósito del libro de Henri Poincaré *La valeur de la science*, dice en 1905 "que las tesis de Hertz han abierto notablemente una vía en la cual debería de implicarse la filosofía". La filosofía ha de destapar a la ciencia y a la inversa; siempre que esto se haga distinguiendo sociológicamente la consistencia nueva de la ciencia de lo que es la comunidad científica o el intercambio teórico de los científicos. "Estoy persuadido de que la ciencia debe distinguirse de los sabios y que estos se equivocan al menos una vez de cada tres cuando abordan nuevos territorios; cuando no se equivocan completamente, ven las cosas bajo un aspecto que no será el que ha de reconocerse más tarde". "Creo que sería bueno llevar un poco más de escepticismo sobre los descubrimientos de los sabios y un poco menos sobre la ciencia". Para elaborar así una de las tesis preferidas de Sorel, la "*tecnológica*" posibilidad del aprovechamiento humano, económico y moral, de los descubrimientos científicos. Una técnica que, como indicara Proudhon en su análisis del maquinismo, en lugar de aumentar el trabajo y los sufrimientos obreros, los disminuyera; porque, dispone Sorel, "la

ciencia no está tanto en el laboratorio como en las herramientas y no hay verdaderamente ciencia más que en aquello que es utilizado diariamente por la industria"[20].

Estas y otras meditaciones de Sorel en torno a Poincaré le valieron el anatema epistemológico de Lenin y, en consecuencia, de la Tercera Internacional y de toda la posterior filosofía estalinista. "Se equivoca usted, señor Poincaré: sus obras prueban que hay personas que no pueden pensar más que contrasentidos". Así ironizaba Lenin en un conocido revoltijo suyo fabricado, en agresivas mitades, con derribo ideológico de teorías del conocimiento y subsiguientes descalificaciones políticas. "Una de ellas –una persona de contrasentidos– es Georges Sorel, confusionista bien conocido, quien afirma que las 'dos primeras partes' del libro de Poincaré sobre el valor de la ciencia 'están escritas en el espíritu de Le Roy', y que, por consiguiente, ambos pueden reconciliarse". Lo que a Lenin le parece un disloque, tanto como que Sorel fije unos límites a las aspiraciones omnímodas de la ciencia, al asegurar éste que "basta que la ciencia armonice con los mecanismos que creamos" y que, entre los científicos, deje ya "de preguntarse si la ciencia puede conocer a la naturaleza". Un ser, Sorel, que para definitiva condenación leninista considera que "el intento de establecer identidad entre la ciencia y el universo es una ilusión"[21].

---

[20] Georges Sorel, *Comptes rendus dans la "Revue générale de bibliographie française"*,1905, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 42-51.

[21] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, México, Grijalbo,1967, pp. 232-233. A Sorel, en este punto bergsoniano, le separaba filosóficamente de Lenin un abismo notable. Engels y el "principio de causalidad". "Pero debe estar claro –escribía Lenin– para el que haya leído con alguna atención las obras filosóficas de Engels que éste no admitía ni sombra de duda a propósito de la existencia de las leyes objetivas de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza". Ibídem, pág. 120. Sorel fue constantemente crítico con estas "leyes objetivas" y rechazó de plano la autoridad filosófica del Anti-Dühring y la de su autor.

Dos líneas filosóficas, la engelsiana adherida al "principio de causalidad" de Lenin y la bergsoniana de Sorel, que desdeña por su esencia imperativa toda "causalidad" o "necesidad" para la historia, más que divergentes en tan críticos años para la cultura y la humanidad. Qué curioso, pero, ya sin ciencia y de nuevo en el plano ético, en ese concomitante París se quejaba Pío Baroja de la pérdida masiva de la tolerancia y, como Sorel, de la caída de todos los valores racionales en la moralidad de aquella sociedad. Un fenómeno bien visible en la Ley del Talión que la opinión pública francesa quería aplicar a Ravachol y a otros partidarios ácratas de la "acción directa". "Yo creo –escribía Baroja– que si hay que pensar en las intenciones para castigar al criminal, el crimen político debe tener atenuantes con relación al crimen corriente; pero como todo en el mundo está en crisis, y lo que no tiene fuerza no se defiende, las únicas razones suficientes son los cañones y el dinero: *Ultima ratio populorum*"[22].

Cañones y capital parecían efectivamente los motivos aplastantes de ese "mundo en crisis" y su verdadero idioma. A Sorel no le gustó tampoco la utilización política del armamento ni el prestigio del dinero como motor social. Armas y negocios ya entonces ensamblados en proporciones descomunales, cuando la destrucción que se había previsto se quedó chica ante lo que realmente ocurrió. Como lo contaba pesaroso Ramón Gómez de la Serna, "veo que no teníamos idea de lo que era una gran guerra, de cómo se paralizaban los motores del mundo, de cómo se mataba todo lo que se estaba experimentando hacía siglos en los laboratorios del alma"[23].

---

[22] *Final del siglo XIX y principios del XX*, pp. 138 y 139.
[23] *Automoribundia*, vol. 1, pág. 294.

Aunque en Sorel está ese bélico tiempo y Proudhon; el siglo XX, pero también el XIX y su propia personalidad. E influencias varias, ya que estudió a Marx lo suyo, con altura, junto a un Bergson que planea no poco en la génesis de muchas críticas sorelianas a la inconveniencia de lo "inevitable" y las "previsiones" en las Ciencias Sociales. Tocqueville, Taine y, sobre todo, Renan, nunca fueron ignorados por Sorel. ¿Es, pues, el suyo, un "pluralismo dramático" como quiso el ingenio de Georges Goriely titular esta singular producción?[24] Sin duda alguna, pero, sobre otras consideraciones, quizá resulte más útil colocarse de momento con su más penetrante comentador, Pierre Andreu, "entre el negro y el rojo", para así colorear debidamente las inclinaciones sociales y morales del pluriforme programa de Georges Sorel.

Un programa al que en la primera parte de este volumen se intenta comprender de una manera general, multilateral; no sin trabas, ya que aquí no hay únicamente "historia" ni "biografía". Sin descartar que una vida puede ser una buena palanca para remover otras generalidades históricas. Y hasta actitudes filosóficas de toda una etapa, pero se ha tenido bien presente una saludable recomendación de Pierre Bourdieu acerca de las "biografías" y "autobiografías", en las que la "vida organizada como una historia se desarrolla, según un orden cronológico que es también un orden lógico, después de un comienzo, un origen, en el doble sentido de salida, de aparición, pero también de principio, de razón de ser, de causa primera, hasta su término que es también una meta"[25]. Lo cual acostumbra a convertirse en una, mejor o

---

[24] Georges Goriely, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Rivière, 1962.

[25] Pierre Bourdieu, *L'illusion biographique*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 62/63 (1986), pp. 69-72.

peor, estrategia de propaganda organizada teleológicamente. Con sus alfas y omegas incorporadas, sus fines preconcebidos y logrados para dar *sentido* a una vida política o intelectual. Pero, ¿tienen, pueden tener, en realidad ese inmodesto sentido las vidas, nuestras vidas?

Si este desmesurado "proyecto original" se diera en las existencias de los seres que históricamente nos ocupan, habría que otorgar el asentimiento a la "dialéctica" que todo lo mueve o a otros irreales artilugios no por pasados de moda menos efectivos, como la "vocación". Habría que deducir que algo o alguien "llamó" a nuestros protagonistas, cuando, en el caso de Sorel, más bien hay que pensar en un mortificante visitador al que nadie ha invitado. Desde luego, ni la Segunda ni la Tercera Internacional, socialismo o comunismo, le otorgaron hospitalidad alguna o confianza intelectual. Lógicamente, tampoco le cobijó la Iglesia católica, pues si la ética de *Marco Aurelio* de Ernest Renan agobiaba por su estoicismo a los poderes eclesiales, puede calcularse –y demostrarse– que un exégeta de Renan de la profundidad de Sorel no fue en los medios católicos de esos años lo que se dice un bienvenido. Por lo demás, la jerarquia católica francesa bastante tenía con enfrentarse a los problemas surgidos en su propio seno tras la aparición del "modernismo", en su doble pretensión de poner al día intelecto y fe, en tanto que se proponía reinterpretar desde dentro la *Vida de Jesús* para una adecuación cotidiana cavilada con cierta exigüidad taumatúrgica. Aunque, el final vaticano de este Jesucristo sin milagros es bien conocido y comprende a todo el "modernismo" francés: la excomunión.

Un Evangelio modernista que se presentó como portador atrayente de cierta lozanía; al que le interesaba "no la buena nueva del reino de Dios sobre la Palestina regenerada, sino la

salvación de los hombres por la fe en el Hijo de Dios". Era la redención "del pecado y de la muerte", el llamamiento "a la sinceridad de la fe y la buena voluntad" realizado por un profeta, de la estirpe de los profetas, Jesús de Nazaret. Pero, en esta recepción evangélica, Cristo "no es precisamente el fundador de la religión cristiana, economía de salvación universal que casi no tiene en común sino el nombre con la esperanza mesiánica de la que fue mártir". Y Jesucristo tampoco es el líder de la religión paulina que ha llegado hasta nosotros, ya que el "Dios de Pablo es misericordioso con quien le parece bien" y "se muestra duro con quien quiere"[26].

Unas ideas arriesgadas las de Loisy, por lo cual, en 1905, observaba Sorel sobre esas propuestas "modernistas" que, si fuesen admitidas por la Iglesia católica, "sería una revolución la que se produciría en la teología". "No hay que dudar que estamos en presencia de un gran movimiento de transformación", no sin contradicciones, pues, de seguir estas nacientes reflexiones, "será preciso considerar sin valor todas las discusiones relativas a las dos naturalezas de Cristo". Y, a partir de entonces, "¿qué sentido práctico se podría dar por ejemplo al dogma según el cual Cristo tenía un alma humana?". "Y para tomar doctrinas más modernas, ¿qué sentido práctico habría que dar a la Inmaculada Concepción, y a la virginidad *in partu*?". No veía Sorel que la nueva teoría "modernista" casase muy bien con "las proposiciones católicas sobre la Eucaristía, a menos de reducirlas a tan poca cosa que Santo Tomás de Aquino no podría reconocerlas". Sorel desconfiaba del éxito de ese "Dios personal", fabricado a la medida "de los católicos actuales, tan poco preocupados por su religión" y tan ob-

---

[26] Alfred Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 149-151 y 166-169.

sesionados por su conducta en el mundo. Y le parecía un mal síntoma sobre el porvenir del "modernismo" el hecho de contemplar que, entre los sacerdotes católicos, "muchos se reservan, no osando tal vez todavía definirse"[27].

En efecto, las reservas de los abates no barruntaban nada bueno. El Santo Oficio condenó al "modernismo" en su decreto *Lamentabili* un 4 de julio de 1907, y Pío X, el 8 de septiembre del mismo año, publicó su encíclica *Pascendi dominici gregis* contra el pretendido efecto "destructor" de los fundamentos de la fe de ese Jesucristo encarnado por las teorías de los "modernistas" franceses. La divisa de comportarse en las relaciones con Dios como en las relaciones con una persona, a través de un Jesucristo contemporáneo y tan visible como el pan eucarístico, se estrelló contra el poder. La Iglesia prefirió para Francia, no sin su efecto práctico e intelectual, a Teresa del Niño Jesús y sus cartas a Bergson, a Bernadette de Lourdes o al santo cura de Ars, Jean-Baptiste Vianney. Eligió la mística frente al mundo y su filosofía; *vita venturi saeculi* o todo para el "día que ha de venir". Por lo tanto, la versión humana y temporal de Jesucristo era tan incómoda como ya lo había sido en 1863 otra *Vida de Jesús*, la de Ernest Renan.

Un judío y sabio francés historiador de las religiones, de obras muy reputadas por Sorel y Pío Baroja, Salomón Reinach, se lamentaba de ese "furor de las peregrinaciones" que se "ha desarrollado sobre todo en tiempos de la Tercera República", que cuenta hasta con "un periódico especial *El Peregrino*, cuya tirada alcanza centenares de miles de ejemplares", el cual "mantiene el celo de los ignorantes con relatos de milagros" y el de "la sociedad rica, volteriana a principios

[27] Georges Sorel, *Comptes rendus...*, pp. 42-51.

del siglo XIX", que se ha vuelto "jesuitica en la aurora del XX". E interesada siempre, pues "adopta esas formas inferiores de devoción por temor a las consecuencias políticas y sociales de la libertad". Un tanto librepensador, pero siempre delicado con la religión, a Reinach le escandalizaba el espectáculo de "las muchedumbres crecientes al pie de los altares privilegiados, de las reliquias de los santos, al borde de las piscinas milagrosas". Ante los excesos, Reinach alabó la prudencia y el discreto apartamiento "de los oratorianos y benedictinos", en tanto que execró a "los jesuitas", que, como las clases pudientes, se han arrimado en esa hora al milagro y siempre a lo que socialmente les conviene[28].

Nada nuevo bajo el sol, pues Sorel pensaba que la "fuerza del renacimiento cristiano que se manifestó durante la primera mitad del siglo XIX, proviene sobre todo de la rehabilitación de la idea del milagro a la que se asistió con gran extrañeza de los burgueses volterianos"[29]. Y "los esfuerzos tenaces que hizo Renan para persuadir a los católicos instruidos que deberían tener interés, para salvar el fondo de la religión, en abandonar lo *sobrenatural particular*, demuestran que comprendía admirablemente la importancia de la cuestión".

Al fondo, se encontraba la *inadaptación* de la Iglesia católica a las necesidades civilizadoras de las exorbitantes ciudades de nuestros industriales años, hasta en su acción estética. Eso mantiene Sorel, ya que "la estética del catolicismo contemporáneo es la propia para hacernos penetrar en la po-

---

[28] Salomón Reinach, *Orfeo (historia general de las religiones)*, Introducción de José M. Gómez-Tabanera, Madrid, Ismo, 1985, pág. 471. Autor prohibido mucho tiempo en España, también durante el franquismo, fue uno de los favoritos de Pío Baroja. "Salomón Reinach era un erudito incansable y verdaderamente ameno. Sus libros se leen mejor que una novela. Yo he leído, al menos Apolo, Orfeo y los cinco tomos de Cultos, Mitos y Religiones". Pío Baroja, *Bagatelas de Otoño*, pág. 202.

[29] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 324-329.

bre conciencia filosófica de una burguesía rica, vanidosa y que no está muy segura de su sinceridad"[30].

Con sucesos añadidos, que nacen con la declaración de Pío IX sobre el dogma de la exención del pecado original de la Virgen María y van desde la compra por el Louvre del cuadro de Murillo "La Inmaculada Concepción", vendido por 650.000 francos de los de entonces, hasta la colocación, a iniciativa del astutísimo León XIII, de una reproducción de la gruta de Lourdes en los jardines del Vaticano[31].

Así que, a la vista de la atención de Sorel por la religión en su "teoría de las pasiones", de la situación controvertida del catolicismo francés en esos años con su retorno a la escolástica y al milagro, y porque este relato no posee aspiraciones "biográficas", la primera parte de este estudio, los dos capítulos que lo integran, se han acogido irónicamente a un género al que no pertenecen, a la "*hagiografía*". Vidas de Santos entre las que, por supuesto, no se encuentra la de Georges Sorel, quien, a cambio, se ocupó en profundidad del santoral y sus protagonistas. Una vez más, estudioso de sus ideas acerca de la santidad social y la ganancia de las ánimas; de este modo, San Jerónimo, Agustín de Hipona, Pablo de Tarso, entre otros, son graves teóricos examinados por la lupa de la ética soreliana. Posturas de Sorel provenientes, según Bergson, de ese lado "inconsciente" de su sociología. Pero, para que no se le interprete a Sorel como el teólogo que no es, sus ensayos sobre la religión están hechos, al modo que sugiriera Dámaso Alonso en su estudio de San Juan de la Cruz, "desde la ladera humana" del simpatizante terrenal que permanece ajeno a las consideraciones divinas.

---

[30] *Ibídem.*
[31] *Orfeo*, pp. 472-473.

Si bien, ya entre santos, a Sorel le llamó sobremanera la atención un determinado San Antonio y una determinada escritura sobre este eremita de la Tebaida. Porque fue un explícito partidario de la obra de Gustave Flaubert *La tentación de San Antonio*; es más, era un incondicional de casi toda la literatura de Flaubert. Pero tenía debilidad por ese San Antonio que le parecía un recurso ideológico genial. Con él, Flaubert se permitió ese su maravilloso ajetreo por el mundo antiguo, entre las herejías. Antigüedad sobre la que Sorel igualmente escribió lo suyo. Quizá, como opinaron repetidamente Vilfredo Pareto y Benedetto Croce, estén ahí, en la interpretación de la religión, sus mejores páginas[32]. No obstante, en esta historia cultural que a Sorel condiciona y absorbe, es la gracia personal de Jesucristo, la francesa faz de Jesús de Nazaret, la que impregna por entero el tronco cultural de este libro insólito de Gustave Flaubert.

Renan, el abate Loisy inspirador evangélico del "modernismo", Edouard Le Roy o el compañero de fatigas de Sorel, el católico Charles Péguy, se ocuparon a fondo del tráfago terrenal de ese discutido Verbo judío en el país del judío Dreyfus. El asunto insufló los ánimos de toda una generación de intelectuales franceses entre los que se encontraba Georges Sorel, lector de Renan, de Flaubert, y no por azar crítico sociológico de Le Roy y de todas estas cuestiones religiosas.

---

[32] A Vilfredo Pareto le persuade sobremanera el modo de abordar la historia religiosa por parte de Sorel, pues ya se encuentre con "la vida de Jesús" o con "los estigmas de San Francisco", de la observación practicada por Sorel siempre se concluye que "el texto de un autor vale, en un cierto tiempo y en un determinado país, no tanto por lo que tal autor ha querido decir, como por lo que los hombres de aquel tiempo y aquel país entendieron leyendo dicho texto". Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, *Introduzione* de Norberto Bobbio, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, vol. 1, pp. 330-331.

Jesucristo habita como problema en la cueva de San Antonio, pero alguien muy inquietante es quien lo lleva a la morada del huraño santo en el trabajo de Flaubert. Es Hilarión, *el conductor de herejías*. Otrora alumno predilecto del eremita y, ahora, se ha convertido en un tentador peligroso e infatigable. Porque es un dubitativo que interroga, que sobresalta, que hace dudar también; es quien se presenta, además, en el nombre de variopintas "verdades" tan seductoras como la única "verdad". Que esto y no otra cosa es el transformista Hilarión en la pluma de Gustave Flaubert, un ser en vigilia que "*pone en jaque*" a quien le escucha; con razones agudas y claras, pero eruditas, caviladas. Pues, para discursear con soltura sobre Zoroastro, hay que saber tratarlo con tanta erudición meditada como Hilarión.

Cuando San Antonio le habla a Hilarión del concilio de Nicea, del justo combate librado contra Arrio por Atanasio, de "su virtud", Hilarión, cortante, le replica "¡Vamos!, un hombre orgulloso, cruel, siempre intrigando, y finalmente desterrado por acaparador". Quiso quemar "la casa de Arsenio", el antiguo preceptor del emperador Teodosio y, ante todo, Atanasio es tan corto de miras que "confiesa, además, no comprender nada de la naturaleza del Verbo"[33].

De nuevo la piedra de toque de "la naturaleza del Verbo", si bien Hilarión –como Sorel– es alguien que "pone en jaque" al intelecto de un santo y a quien hiciere falta. Y, ya sin vacilación, lo de "*poner en jaque*" es un atributo que puede perfectamente compartir la filosofía de Georges Sorel, ayer y hoy, cuando vivió y en la actualidad. Por causas múltiples, que arrancan de esa unción soreliana por los sím-

---

[33] Gustave Flaubert, *La Tentación de San Antonio,* Prólogo de Michel Foucault, Madrid, Siruela, 1989, pp. 78-79.

bolos religiosos de Flaubert, o de sus investigaciones críticas sobre la hermeneútica no ideológicamente desinteresada de los Evangelios. Pero que igualmente se prolongan, todas ellas, en la actitud nada banal, propiamente herética, sin dogma fijo, hacia Marx y un "marxismo" que Sorel domina desde sus mismísimas entretelas.

Por eso el Hilarión de Flaubert está fragmentaria y constantemente aludido en este libro. Por la similitud espiritual que Sorel mantiene con los procedimientos del personaje, con el portador de las heterodoxias por antonomasia. Así labra Sorel sus conceptos cuando visita a los marxistas o a los filósofos moralistas, a Marx o a la Iglesia católica. Porque Hilarión, Sorel, se presenta cuando menos se le espera. En realidad, sus visitas son ante todo temidas o sometidas al desprecio (que es otra forma de temer), puesto que en la casa del dogmático siempre hay hosquedad para quien, literalmente, *complica* tanto la vida como nuestro protagonista.

Para Sorel, que mide casi todo con la exigente vara de la "autenticidad", el modernismo prometía una "*revolución*" y se ha quedado en una mera doctrina "humanista"[34]. Un ideario demasiado aprisionado por "los conflictos entre la ciencia y la fe" y condicionado por las creencias anticlericales republicanas, que hacían radicar casi todo el problema en "poder demostrar no sólo que la Iglesia puede adaptarse a la ciencia actual, sino que puede constituirse en la vanguardia de la sociedad contemporánea".

Pero –asegura Sorel– "si examinamos las cosas desde su vecindad", se ve que los modernistas no sabían en realidad al tipo de entidad a la pertenecían, puesto que "el verdadero

---

[34] Georges Sorel, *La religione d'oggi*, Lanciano, Carabba, 1919, pp. 70-79 y 80-86.

orden en la Iglesia comporta un *verdadero dualismo*". Su "autenticidad" paradójica se constituye por su "dualidad". El *dualismo* de casi toda su vida, las primigenias "dos moralidades" y las posteriores "dos intelectualidades", registradas, más que nada, "después del Concilio de Trento".

Hasta el más flexible León XIII conocía estas barreras. En "una carta del 20 de Mayo de 1887", este pontífice prescribía "que en los Congresos católicos los laicos hablasen según sus especiales competencias sin invadir el campo reservado a los teólogos". Es exactamente la inversión del racionalista *silete theologi in munere alieno!*. Porque, para León XIII, quienes debían guardar silencio ante el oficio de los teólogos eran todas las demás profesiones, por muy elevada especialización o técnica que las denotase.

La Iglesia puede incluso llegar a admitir el "origen animal del hombre" e interpretar el *Génesis* como un modo de describir no "las etapas efectivas de la creación", sino simplemente "el mundo creado". La Biblia es una cuestión y la Ciencia otra muy diferente. Y la Iglesia católica, en la razón de Sorel, es, ante todo, la gran empresa teológico-jurídica de la *dualidad triunfante.*

A la Iglesia hay que mirarla siempre a través de "las relaciones entre el clero y los pecadores". Así, la "Iglesia católica es una cosa muy compleja", *jurídica*, con "los tribunales que se ocupan de regular la salvación de los hombres", incluso con su "*deminutio capitis* (el purgatorio)", y la "nacionalidad celestial de cada uno", que se pierde u obtiene según las "condiciones fijadas por su derecho público". Una entidad política, muy jerarquizada, pues es "sobre todo un gobierno", regido por la obediencia de los fieles "a la política dogmática", dotada ésta del duradero y prominente "carácter jurídico de la dogmática eclesial".

El miedo juega a veces su fuerte papel, siempre en conexión con la noción del pecado, pero todo "conduce casi necesariamente al probabilismo" y, normalmente, al protagonismo de "los casuistas". Pues "el juez eclesiástico interpreta las circunstancias en el sentido más favorable al derecho de *salvación*, como el magistrado romano lo interpretaba por la *libertad*". Allí donde "las palabras *obras y fe*, en su lenguaje, son antes términos de derecho que términos religiosos".

Si los jansenistas perdieron su batalla, al examen histórico de Sorel, no recibieron su cruel castigo por una peculiar "fe eclesiástica" que podía compatibilizarse hasta "con una fe divina y católica", sino porque "su resistencia a la autoridad era un delito imperdonable" ante la axiología jurídica de la jerarquia eclesial de su tiempo.

La Iglesia se comporta habitualmente "separando a los hombres llamados a la vida espiritual y a la ciencia divina de los hombres que viven en el siglo". Quienes "viven *según el espíritu del siglo*", éstos "no tienen curiosidad por las cosas divinas", pues les basta con acceder a la "*salvación*" mediante el cumplimiento de sus obligaciones ("*fe y obras*") y, posiblemente, como en la desgarrada esperanza de Loisy y los excomulgados modernistas, habrá para esa fe, en lontananza, "un sacerdote indulgente que les encuentre a la hora de la muerte, les absuelva y les abra la puerta del cielo".

Pero los modernistas no han aprendido que el dogma de la Inmaculada Concepción de Pío IX, que a algunos les pareció una "medida inoportuna", en realidad es todo "un acto de autoridad" mediante el que se vió "que la anarquia no estaba todavía a punto de triunfar", y, complementariamente, sirvió para comprobar entre los católicos "la existencia de los males provenientes del pecado original". Pecado tan necesario para la maquinaria eclesial como tan inconveniente

lo había sido su abolición y su descrédito, a cargo de Ernest Renan y sus muchos seguidores.

Por eso los modernistas habían perdido el norte y, ante la excomunión, adoptaron posiciones bien patéticas. Loisy, que "sufrió mucho el día en el cual ya no pudo decir la misa", o no pocos de sus conmilitones que esperaban mayor benignidad y el postrer perdón sacramental, u otros muchos de ellos que "no han reconocido sus doctrinas" –no se han reconocido– en el veredicto de la encíclica *Pascendi* y han llegado a "escribir que no estaban declarados fuera de la fe católica".

Qué equivocado patetismo, argumentaba Sorel, pues "la encíclica ha tratado con rigor escolástico (o jurídico)" las tesis del modernismo que "se había expresado en un lenguaje demasiado vago". Los modernistas habían declarado moverse "en un sentido del todo contrario al racionalismo", pero la Iglesia se desplazaba contra sus ideas precisamente mediante el vehículo del racionalismo escolástico y la *teología jurídica.*

Rasgos pero que muy *jurídicos*, ya que "es notable que el último dogma que la Iglesia ha definido, se remite a su derecho público (la infalibilidad del Papa)". Herramientas jurídicas escoltadas por su inseparable "práctica de los ritos, de las plegarias aprobadas, y de los sacramentos, que corresponde –en el plano científico y según el estudio histórico de Sorel– al empirismo que reemplazaría a la ciencia en la nueva teoría del conocimiento". "La encíclica *Pascendi* ha dado la razón a los conservadores", pero, sobre todo, ha reafirmado los *procedimientos* que le son esenciales a la Iglesia desde el Concilio de Trento. "Este Concilio ha ligado tan fuertemente la dogmática a la antigua filosofía del siglo XIII", que "ha llegado a ser muy difícil entender la teología cuando no se está familiarizado con las consideraciones de la escolástica".

Este fenómeno perdurable no se puede valorar en su medida desde la incredulidad volteriana, sino desde "la fuerza triunfante de los argumentos" de la Iglesia católica, de la sumisión ante el reparto de tareas entre teólogos y simples fieles, en un momento en el que, ante las amenazas de desmembramiento, el Sumo Pontífice "responde con un gran acto de autoridad".

Y, en otras ocasiones, la lógica eclesial no resulta tan complicada. Georges Sorel, que fue católico en su primera y ya lejana juventud cuando redactaba esas líneas, lo relataba con cierta sencillez. Si "los católicos aceptan con sumisión el dogma de la Inmaculada Concepción, como debieron más tarde aceptar el de la infalibilidad del Papa", eso se debe a que los creyentes no expertos en la materia "pensaron que tales cuestiones interesaban solamente a los teólogos", interpretando los fieles de esta manera el verdadero sentido de un *dualismo* al que estaban más que habituados[35].

Hasta aquí, y en este capítulo del "modernismo", Sorel ha buscado la veracidad, la fidelidad a sí misma de la Iglesia, aunque este pensador no solamente actúa así con la religión, sino con la cultura y la política. Es algo propio de una actitud que parece que la lleva en su carácter, al que Pierre Andreu suele referirse como el de una personalidad que siempre se expresa «independiente y 'frondeur'»[36]. Pues, efectivamente, *«espíritu 'frondeur'»* le había llamado Antonio Labriola a Sorel por su enojosa intervención en la discusión italofrancesa sobre la "*crisis del marxismo*", todavía a fines del siglo anterior. Por supuesto, Sorel estaba en esa peculiar Fronda intelectual de los "marxistas" finiseculares,

---

[35] *Ibídem.* pp. 70-79 y 80-86.
[36] Georges Sorel, *Entre...*, pág. 28.

pero, desde el símil castellano, no quiso capitanear taifa alguna de la izquierda cultural de esos días. Deseó ser independiente, y –a su manera un tanto "dramática", como dijo con certeza Goriely– seguramente lo fue.

Las fundamentadísimas tarascadas de Sorel a la "dialéctica" no podían caer ni medianamente bien al "dialéctico" Labriola, pero, tampoco su bombardeo a la amplísima vulgarización "científica" y "economicista" de Marx fue bien aceptada por los Lafargue, Kautsky y compañía, custodios aquella larga temporada del europeo arsenal teórico "marxista". Con todo su peso político, como el que tuvo Kautsky, pero con toda su carga de cerrazón y dogmatismo, que no fue poca ni fugaz.

Los protagonistas "revolucionarios" occidentales que vinieron después no merecieron sino la incredulidad de Sorel, quien diagnosticaba en agosto de 1920 que "se verá la causa de la Tercera Internacional traicionada por los pretendidos revolucionarios". De la izquierda oficial francesa decía que "el gobierno puede comprar a los socialistas como los chalanes compran sus bueyes". Los líderes obreros en general, los "jefes", no tienen sino "un miedo espantoso al bolchevismo del que temen que gane su importancia en el seno de los proletarios". Desesperanzado, le confesaba en esta misma carta a Benedetto Croce: "En una palabra, todo está podrido en Europa. Las previsiones que se habrían podido hacer inspirándose en Vico y suponiendo un verdadero *ricorso* heroico ya no cuentan. Lo que más triste resulta es la decadencia de las inteligencias"[37].

Pero no valoraba negativamente la experiencia de Lenin y los bolcheviques, ya que este proceso tenía la propiedad de

[37] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.

sacar de sus casillas a los marxistas europeos y, de paso, a casi todos los publicistas retóricos del humanismo, siempre divisados por Sorel con su hostilidad habitual. Los bolcheviques no pidieron permiso al desarrollo económico para tomar el poder político y esto le divertía a Sorel. Aquel dogma socialdemócrata intangible de "las fuerzas productivas lo deciden todo", quedó tan derribado por los Soviets (no tanto real e históricamente, sino a los ojos de Sorel) como la dinastía de los Romanoff. Pero, antes que nada, la nueva Rusia llevaba de cráneo a todos los Estados occidentales. Y la defenestración soviética de la –para él– apolillada democracia parlamentaria, venía a completar uno de los mayores gozos ideológicos de Sorel con la actuación del régimen leninista.

El 17 de agosto de 1919 le comentaba epistolarmente todo esto a Roberto Michels. El periodista suizo "Paul Seippel –señalaba Sorel– me ha denunciado en 1918 en el 'Journal de Genève' por haber suministrado a Lenin los elementos de su doctrina de la tiranía". "Dudo mucho que Lenin haya tomado prestado nada de mis escritos, pero solamente ha podido llegar a su sistema por el conocimiento del conjunto de las ideas sindicalistas". Una observación bastante procedente la de Sorel, pues no se puede calibrar el acceso de Lenin al poder sin su perspicacia para escudriñar el rumbo de los movimientos sociales. Una perspicacia que aclara su misión bastante más que la exégesis leninista, literal o no, de los textos sacrosantos de Marx. Pero, a lo que vamos. "Si dependiera de mí –finaliza Sorel– en algo, estaría muy orgulloso de haber sugerido ideas a un hombre –Lenin– que observo como el más gran teórico actual del socialismo y al lado del cual Kautsky y Bernstein no son más que miserables abortos"[38].

---

[38] *Lettres à L. Einaudi*, E. Rods y R. Michels, pp. 71-96.

De un siglo a otro, Sorel había hecho suyas varias de las ideas de Bernstein en su reflexión "revisionista" del marxismo contra las estrecheces teóricas de Karl Kautsky, aunque, posteriormente, en 1918, la revolución rusa había barrido completamente de su cabeza tanto las visiones sociales de Kautsky como las del más dúctil Eduard Bernstein.

Porque del socialismo guardaba desde hacía tiempo una mala impresión. Para él, los socialistas franceses no eran sino unos meros apuntaladores de la democracia parlamentaria. Con motivo de la conmemoración del centenario de Proudhon, Sorel fue invitado a formar parte de su organización y se negó en redondo. El 17 de noviembre de 1908 le replicaba en una carta al socialista Eugène Fournière que "la idea de clausurar esas manifestaciones con una gran conferencia que se confiaría a Jaurès, me parece casi indignante"[39]. "Me hubiera gustado que se aprovechase el centenario para proclamar por fin que Proudhon pertenece hoy a las letras francesas, y que voces autorizadas nos dijeran cómo la obra de un gran escritor moralista cabe en nuestra tradición nacional". Pero, en la opinión de Sorel, los organizadores habían elegido otra vía mucho menos seria con la presencia de "los socialistas".

Proudhon, absolutamente veraz, nada tiene que departir con el binomio democracia–socialistas, que sorelianamente es ficticio, artero. "La democracia busca desarrollar en las clases obreras sentimientos que están en plena contradicción con las concepciones que Proudhon se hacía del destino humano". Y "¡los socialistas contemporáneos no han sido más que demasiado a menudo unos demócratas!". "No veo a na-

[39] Georges Sorel, *Lettre à Eugène Fournière*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 203-204.

die –le confiesa a Fournière– que, en su comité, podría hablar sobre el amor, sobre el trabajo, sobre el derecho, en términos que hubiese aprobado el austero autor de *la Guerre et la paix*". "La admiración que experimento por el autor de *la Justice*, me obliga a no participar en una conmemoración que se anuncia más que nada como para ser consagrada a traicionar a Proudhon"[40].

Por eso saludó efusivo a los bolcheviques en 1917, porque creyó que habían echado por tierra los dolosos mecanismos democráticos y legitimadores del Estado. Para este autor, habían terminado con la magia del Estado, con sus magos. A ello se refería Sorel cuando escindía *jurídicamente* el concepto de la *Fuerza,* organización coercitiva estatal reverenciada en la misma medida francesa desde los socialistas a los legitimistas, de la *Violencia* puesta en práctica por las clases subalternas al margen y en contra del Estado. Históricamente, no hay que "confundir las violencias sindicalistas ejercidas en el curso de las huelgas por los proletarios que quieren la caída del Estado con los actos de salvajismo que la superstición del Estado ha sugerido a los revolucionarios del 93, cuando tuvieron el poder en la mano y pudieron ejercer sobre los vencidos la opresión, –siguiendo los principios que habían recibido de la Iglesia y la realeza"[41]. Los jacobinos, los demócratas, sus herederos los "socialistas de Estado", comparten republicanamente con la reacción monárquica el empleo antisocial de la coerción física y militar. Nada más cínico para Sorel que el el uso antidemocrático de una *Fuerza* que se llama a sí misma demo-

[40] *Ibídem.*

[41] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, huitième édition, Paris, Rivière, 1936, pp. 165 y 166.

crática. Una conducta coercitiva que la experiencia viajera de nuestro Gómez de la Serna, tan lejos de esta rigurosidad jurídica soreliana como de la moral del héroe, incluyó, como descubrimiento, en su casillero particular "de las grandes mentiras y las grandes verdades" políticas que le ofreció su paso por la capital francesa[42].

Esta concisión jurídica de Sorel le sirvió a Walter Benjamin para proyectar juvenilmente la legitimidad y la ausencia de hipocresía de la "violencia revolucionaria"[43]. Para denotar que "derecho natural y derecho positivo" son parecidas fórmulas de connivencia. "Así como el derecho natural puede juzgar todo derecho existente sólo mediante la crítica de sus fines, de igual modo el derecho positivo puede juzgar todo derecho en transformación sólo mediante la crítica de sus medios". Esto es un "círculo" que encierra la nuda coerción física del Estado, para cuyo poder "se excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia" al margen de sí mismo, por lo que declara inexistentes "otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica". Ahí está el viejo y mítico "mojón entre los hombres y los dioses", la divina linde que permite al Estado la legalidad de "un derecho de guerra" y la ilegalidad humana de toda "huelga revolucionaria"[44].

---

[42] "Entre esos matices que tanto se graban de París, el aprendizaje de las grandes mentiras y las grandes verdades, asistiendo el 1º de mayo siempre prohibido en la ciudad de la democracia tendida de tropas senegalesas y de guardias especiales y en cuyo conato de rebeldía nunca me han dado más golpes, arreciando el vapuleo policial cuando yo les decía que era extranjero". *Automoribundia*, vol. 1, pág. 278.

[43] Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 47 (1920/1921), pp. 809-832.

[44] *Ibídem.* Hace bien J. R. Capella en criticar a Jacques Derrida por su "despiste" en esta cuestión de la violencia en Benjamin, al tipificar el teórico francés abstractamente como "marxista" este texto y declararlo "posiblemente cómplice", por su →

En *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin presupone que "en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico". Estado político de "vida y muerte", donde "los parlamentos" carecen del "sentido de la violencia creadora de derecho que se halla representada en ellos". Un mundo occidental en el que los "parlamentos presentan un notorio y penoso espectáculo porque no han conservado la conciencia de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia". Y una comprobación histórica que anida nerviosa en el cerebro de Benjamin, lector de Sorel por aquel entonces: "En Alemania en particular incluso la última manifestación de tales fuerzas –revolucionarias– no ha logrado efecto en los parlamentos"[45]. El divorcio entre la violencia revolucionaria y la representación parlamentaria le parece a Benjamin concluyente; por eso aprueba entusiasta el análisis de Sorel. Y, casi ni qué decir tiene que Walter Benjamin se apoya directamente para deducir esta consecuencia en las muy difundidas *Réflexions...* del teórico social Georges Sorel.

Benjamin situado frente al Estado; frente, como lo relata Chryssoula Kambas, a "las fundamentaciones míticas del derecho". La violencia de Dios, como "en el libro de Moisés", es "violencia pura", redime "de la culpa por la expia-

---

→ antidemocratismo, con la "solución final" antisemita. Juan Ramón Capella, *El Tiempo Mesiánico en el último Benjamin*, "Mientras Tanto" 44 (1991), pp. 39-59. Sin embargo, Capella alude a Sorel ("un Benjamin en diálogo intelectual con Sorel") y no deja ver suficientemente este peso soreliano en las ideas de Benjamin. Sin necesidad de tanto exculpar a Benjamin por sus nada indecentes analogías filosófico-jurídicas con el "nazi" Carl Schmitt, como hace algo obsesivamente Capella, la relación Carl Schmitt-Benjamin posiblemente se explique teóricamente algo más por lo común, no idéntica e inteligente visión de estos dos pensadores acerca de la relevancia teórica de lo dicho por Sorel. Manifestada con viveza –en iguales fechas que el escrito de Benjamin– en el estudio de Carl Schmitt *Die politische Theorie des Mythus* (1923), en *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker&Humblot, 1988, pp. 9-18.

[45] *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 809-832.

ción" y obra como "destructora del derecho". La violencia revolucionaria es tan pura como lo es la divina e impuro es el "derecho" que, como en el mito griego de Níobe en el que radica un desgraciado orden humano golpeado por la culpabilidad, definitivamente "revela la función de la violencia: fundar las relaciones del derecho"[46]. La violencia es, por tanto, inherente al derecho, a la culpa griega de los irredentos hombres; pero no a Jehová, a Elohim, ni a la revolución, que excepcionalmente redimen destruyendo todas las culpas habidas y por haber con sus míticas hebreas cenizas.

Estas primerizas deducciones de Benjamin, quien explícitamente se aproxima a Sorel, son, en el lenguaje político convencional, anarquistas y no marxistas. Si es que se pierde de vista que el ácrata hegeliano Karl Marx siempre desveló la sinrazón del Estado en sí y para sí. Menos convencionalmente, Benjamin viene a deslizarse ideológicamente entre las tramoyas de la "impura" estancia de la socialdemocracia alemana en la jefatura del poder estatal, en flagrante colaboración con el militarismo prusiano. Ese infernal cielo de Weimar, más de Níobe que de Moisés, más griego que hebreo, que aplastó las revoluciones sociales en el nombre del Estado, de la todopoderosa "razón de Estado".

Una figura, la de Níobe, que en cualquiera de sus explicaciones, como en el "círculo" del derecho y la violencia en el pensamiento revolucionario de Benjamin, es un recipiente simbólico y hermético de tristeza y fatalidad[47].

---

[46] Chryssoula Kambas, *Walter Benjamin lecteur des "Réflexions sur la violence"*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 71-87.

[47] Ya fuera por su jactancia de prolífica descendencia frente a la angosta maternidad de Leto, por negarse al incesto con su padre, según fueren las interpretaciones homéricas, de Hesíodo o del comentario de Eurípides, lo cierto es que Níobe, culpable, a pesar de ser "nieta de Zeus y Atlante", fue "convertida en estatua" que llora todos los veranos, sus hijos muertos a flechazos o bien "se arrojó desde una roca",→

Benjamin recomendó "vivamente" a Gershom Sholem la lectura de Sorel. "Las ideas de Sorel –dice Sholem de Benjamin– le ocuparían después largo tiempo"[48]. Unas ideas que sirvieron para sustentar (la "idea soreliana de la huelga general") un *Judaísmo libertario* en Europa central, del que Benjamin fue uno de sus luego historiados miembros[49].

Lo que no es obstáculo –y viene a poner en guardia sobre la resbaladiza catalogación de nuestro autor– para que Sorel exhibiera en las vísperas de la primera guerra mundial un *antisemitismo* en alarmante crecimiento. Para que, a propósito del "judaísmo" de Gabriele D'Annunzio al que Sorel tomaba políticamente poco menos que por un payaso, le comentase despectivo a Croce que "a los Judíos les gusta bastante anexionar a su nación los personajes ilustres, incluso cuando hay escasas pruebas de sus orígenes judíos"[50].

Roberto Michels analizó la aceptación del libro *Les illusions du progrès* de Sorel en su obra sociológica acerca de los *Partidos políticos*. Michels respetaba a Sorel como teórico, pero le irritaba sobremanera el polémico hábito soreliano de conducirse. "Desconfía profundamente de los Judíos –decía Michels en 1906– en tanto que idealistas, que son según él gentes peligrosas, sanguinarias y más allá de toda necesidad política". Los compara con los "jacobinos de la Revolución francesa". "Lo que reprocha a los Judíos en parti-

---

→ a tenor de las diversas narraciones clásicas que históricamente hemos heredado. Robert Graves, *Los mitos griegos,* Madrid, Alianza, 1985, vol. 1, pp. 321-323.

[48] Gershom Sholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987, pág. 95.

[49] Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, pág. 129.

[50] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.

cular, es su pertenencia al capitalismo internacional"[51]. Para él, los judíos son un género de jacobinos adinerados y sin patria, *sin raíces.* Un hombre, Sorel, que "lleva siempre en la solapa la insignia de la Legión de Honor, lo que no le da ciertamente un aire subversivo". Una distinción con la que el Estado francés premiaba –al retirarse– a los cualificados funcionarios del rango del ingeniero Sorel. A pesar de su capacidad es un "intransigente, intolerante y rompedor en el más alto grado (demasiado, a mi gusto)", observa Roberto Michels. "Lo que me choca, en Sorel, es su fondo católico de pura cepa", que se muestra "favorable a la castidad antes del matrimonio", ya que la "victoria sonríe siempre, a su entender, a la clase más íntegra, más concentrada, más moral".

Esta moralización del trabajo y la familia para la clase obrera, aprendida de Proudhon, le acerca al católico Péguy, aunque no a cualquier católico de entonces. Su antisemitismo, que fue a más, terminaría sin embargo por distanciar a Sorel del antiracista y un tanto exagerado patriota, muerto en el frente y en combate militar contra los alemanes, Charles Péguy.

Este antisemitismo y este latente conservadurismo moral, tampoco impiden que Ernst Bloch razonablemente advirtiera contra la simplificación ideológica de Sorel y contra la extendida lógica, no agotada por el estalinismo, de "extrema izquierda igual a extrema derecha". "Ni Sorel ni Nietzsche, hay que decirlo, laboraron conscientemente para su utilización fascista". "La teoría de la acción de Sorel –que es la que toma Benjamin– estaba pensada incluso como revolucionaria y sindicalista"[52].

---

[51] *Lettere di Georges Sorel a Roberto Michels*, "Nuovi studi di diritto, economìa e politica" II (1929), pp. 289-294.

[52] Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980, vol. 3, pág. 29.

Aunque Carl Schmitt se consideró el autor de "la primera introducción de las teorías políticas de Sorel en Alemania"[53]. Walter Benjamin y Carl Schmitt, efectivamente, tomaron de Sorel su antiliberalismo y sus ingeniosas diatribas contra la vida política del Parlamento. Pero, y esta es toda una zanja intelectual cavada entre el "sorelismo" de Benjamin y el de Schmitt, éste convirtió en "mito nacional" lo que en el pensador francés era originariamente un "mito social", en su vertiente anarquista de la "Huelga General", y, además, pasó Schmitt del "decisionismo moral" y obrero de Sorel al "decisionismo jurídico-político" de la "orden" necesaria para la jefatura estatal. Lo "nacional" (Schmitt) y lo "social" (Benjamin y Sorel) tuvieron en común tan poco como la cultura *Völkisch* alemana y los ánimos anarcosindicalistas franceses de la Federación de Bolsas de Trabajo. Si unos y otros fueron "antiparlamentarios", no es lo mismo ver en el Estado un enemigo de la acracia a combatir (la Fuerza), que un campo a someter mediante la "decisión" del *Führer*. La *Violencia* legitimada revolucionariamente por Benjamin y teorizada por Sorel, jamás hubiera soportado que –en la reiterada proposición schmittiana– "lo mejor del mundo es una orden" ("*Das Beste der Welt ist ein Befehl*") y, mucho menos, si ésta emerge en forma de decisión militar de la cabeza de la tan obrera y anarquistamente odiada *Fuerza*. Una violencia obrera y social que Benjamin entiende tal y como la "entendía también el judaísmo, que rechaza expresamente la condena del homicidio en casos de legítima defensa"[54].

---

[53] Michael Buckmiller, *Georges Sorel et le "conservatisme révolutionnaire" en Allemagne*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 51-75.
[54] *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 809-832.

El apoyo de Benjamin en Sorel también remite a que éste no tenía un juicio positivo acerca de la capacidad teórica de los socialistas europeos que hacían cuerpo único con el Estado, ni de los alemanes ni de los franceses como Jean Jaurès. "Para él, Jaurès –señalaba Michels– es precisamente un idealista, un mal apóstol, un falso hermano"[55]. Con erudita razón, y no sin ocasionales desmesuras, en este aspecto pensaba que la acción de estos líderes bien poco solía asemejarse a lo escrito por Carlos Marx. Pero tampoco le parecía digno de consideración intelectual un hombre más fiel a los evangelios como Karl Kautsky, u otro como Lafargue, debido al razonamiento dogmático de ambos. Su manía personal a estos teóricos fue casi exagerada. Además, el marxismo que se conoce entonces en Francia, y en gran parte de Europa, no es la obra completa de Marx, sino, entre otros del mismo género, los muy reeditados resúmenes y folletos de Kautsky y de August Bebel. Por lo que Sorel se permitió en cierto momento dar al afamado e influyente Croce una nada bondadosa indicación editorial. "Kautsky ha publicado un volumen sobre los orígenes del cristianismo; se ha propuesto la traducción al editor Rivière; esta empresa me parece muy arriesgada; me parece que Kautsky no tiene la amplitud de espíritu necesario para tratar ese asunto. Usted podría dar al editor un buen consejo"[56].

El lance editorial revela que Sorel estaba preocupado por la para él perniciosa –por excesiva– difusión de Kautsky. Pero, ya desde la historia más o menos marxista del marxismo, Sorel es, ante todo, un hereje que teoriza y no solamente incordia. Que quien adopta la herejía, no peca, porque, a diferencia del pecador, no espera el perdón de nadie. Y sus apa-

---

[55] *Lettere di Georges Sorel a Roberto Michels*, pp. 289-294.
[56] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.

riciones en este terreno, como las de Hilarión a su tentado santo, generan la zozobra correspondiente. Así, en la segunda parte de este trabajo se van a relatar dos reconocimientos efectuados por nuestro filósofo. Su inspección contemporánea que lleva a cabo sobre este "campo marxista", con las reacciones correspondientes de sus hipotéticos titulares. Y una última visita moral, religiosa y jurídico-política, que concluye como Epílogo, al venir a terminar el libro donde empezó. Trabajo que finaliza en una de las atenciones preferidas de Sorel, las "pasiones", o, si se prefiere, en esa estructuración social inteligible de "lo inconsciente" que tan iluminada nos expone uno de los aspectos más peculiares de la filosofía de este autor. Una "sociología de lo inconsciente" dentro de la que, a propuesta de Bergson, hay que encauzar sistemáticamente sus ideas sobre la religión y, añadamos, acerca de la política. Porque, a menudo, Sorel ofrece al lector religión y política dentro de un común envoltorio no siempre apto para "materia y espíritu". Esos ingredientes espirituales y materiales que Pío Baroja había creído separar, en detrimento del espíritu, como rudo resumen negativo de los impulsos filosóficos de un siglo veinte que balbuceaba –entre marxista y nietzschiano– sus primeras palabras.

Estos son, pues, los objetivos de esta indagación. Concretados primero en realizar un recorrido detallado por el proyecto general de Sorel, con el esclarecedor utensilio siempre a punto de su laboriosa actividad epistolar. Propósitos plasmados luego en ver con algún detenimiento otros aspectos poco huidizos del diálogo soreliano, es decir, sus relaciones con el marxismo y los marxistas, con la religión y la moral. O, ya como síntesis dominante, este libro desea penetrar con una información directa en esos nada vulgares estudios sorelianos acerca del *marxismo* y del *cristianismo*, del *cristianis-*

mo y del *marxismo*. Lo que se intenta unas veces por separado y otras, casi inevitablemente por el deliberado esfuerzo ensamblador del autor, en verdadera conjunción expositiva.

Hay varias razones para que Sorel relacione la trayectoria del *marxismo* y el *judeocristianismo*. Para este Hilarión, la idea de la "*redención de los pobres*" es un denominador común del socialismo y la herencia judeocristiana. "La Biblia ha sido el elemento fecundante de lo que se llama la cultura cristiana" y "las ideas judías tienen una gran importancia hoy"[57]. Ya que "es la Biblia la que inspira a la gran masa de los obreros ingleses la concepción de una vida conforme a la justicia y la que les hace mirar como un deber de trabajador alcanzar la realización de ese ideal". No pocos de los "jefes de los mineros son predicadores libres que interpretan la Biblia conforme a sus concepciones proletarias".

Sorel se aquieta en la visión del tradeunionismo, pero la maquinaria bíblica está caliente ya en los albores del proceso de formación del movimiento obrero inglés[58].

Y este no es un simple chispazo ingenioso de Sorel sobre la Biblia, sino un medio de locomoción elegido para casi toda la acción escrita de Sorel, recreada con personalidad propia, pero recibida de los libros de Proudhon y Renan[59]. "El

---

[57] Georges Sorel, *La Ruina del Mundo Antiguo*, trad. de Soledad Gustavo, Valencia, Sempere, 1912, pp. 213-215.

[58] "Como en todos los cultos de los pobres, había una directa identificación entre su situación y las tribulaciones de los hijos de Israel". "La vieja imaginería de la Ramera de Babilonia se revivía en medio de una total confusión" y arremetidas contra "el adulterio de la Biblia" cometido –a los ojos de los trabajadores– por los clérigos corrompidos y los poderosos tiránicos. Edward P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera*, Prólogo de Josep Fontana, Barcelona, Laia, 1977, vol. II, pág. 287.

[59] Y que ya está –con sus desproporciones en favor del efecto benéfico de la austeridad– en el primer libro de Georges Sorel, *Contribution à l'étude profane de la Bible*, Paris, Ghio, 1889.

pensamiento judío, conservado por el cristianismo, da una fuerza irresistible al gran movimiento de protesta que el socialismo conduce contra la sociedad moderna"[60]. Ese judaísmo, con su "protesta del pobre" y –en la idea de Renan– su "*fraternidad en la cofradía*", algo ha pervivido en la Iglesia católica que, sin embargo, ha intentado combinarlo "con *la sumisión a la jerarquia*, que es justamente lo contrario". Porque lo que quedan en los movimientos proletarios son precisamente "las protestas de los antiguos profetas hebreos contra la jerarquia y la propiedad" o ese "sacrificio fundado en el amor", más conocido con el emblemático nombre obrero de "solidaridad".

Sorel cavila con fundamento que todo esto no es aceptable por el "*socialismo científico*" que atiborra entonces las mentes oficiales de los líderes marxistas y que "los escritores socialistas no han apreciado con bastante imparcialidad el papel histórico del cristianismo". Con todo, es un hecho que "el pensamiento judío ha caído en el dominio común" de nuestras sociedades y es una buena parte del patrimonio ético del movimiento obrero y sindical[61].

De cualquiera de las maneras, es de todo punto preciso recordar que el mismo Sorel posee "un gran interés para comprender bien los problemas religiosos, en aproximar como lo hizo Hegel, el arte, la religión, la filosofía"[62]. Porque Hegel es un "extraordinario inventor de muchísimas intuiciones admirables que han sido demasiado olvidadas a causa del infeliz sistema que él había adoptado para justificar-

---

[60] *La Ruina*... pp. 213-215.
[61] *Ibidem.*
[62] Georges Sorel, *Prefazione* a *La religione d'oggi*, Lanciano, Carabba, 1919, pp. 5-12.

las". Las ideas sorelianas sobre la arquitectura o acerca del arte no son una especie de postizos añadidos a estas líneas, si se piensa que su principal promotor decía que las "formas demasiado geométricas destruyen toda la vida en la mayor parte de los edificios modernos" y que, en el plano científico, ese fenómeno arquitectónico se acompaña del hecho antiespiritual por el que "los sociólogos se han esforzado en figurarse, casi todos, la religión, confundiéndola con la magia o con los deleites clericales, con el propósito de volverla ridícula y odiosa".

De la "trilogía del espíritu libre" Sorel afirma que "me parece tener tanto más valor en cuanto que la encontramos mencionada en el prefacio escrito en 1859 de Karl Marx para la *Crítica de la Economía Política*". Si hay algo que hubiera que reprochar allí a la autoridad de Marx, al decir de Sorel, consiste en que "Marx cambia el orden hegeliano y coloca la religión antes que el arte, pensando probablemente que los salvajes sometidos a la magia no tienen ningún arte". Pero "los templos griegos", que guardan también su magia y su misterio, "están llenos de vida porque sus columnas no son pilastras, sino seres fantásticos", posesos por una "fuerza sobrehumana" que les permite sobrellevar "con ligereza las más pesadas cornisas".

"El sentimiento del misterio está ligado estrechamente al pesimismo, el artista no sentiría la necesidad de crearse un mundo quimérico en el cual encuentra la gloria, si no estuviera profundamente molesto por los horrores que le presenta la sociedad real"[63]. Y en esta aparición pesimista de lo *inconsciente* puede apreciarse a las claras lo que le distancia a

---

[63] *Ibídem.*

Sorel del "progreso", la "ciencia" positivista que todo lo puede y el "marxismo" de la época, éste en tanto que "causal", "necesario", "dialéctico", "científico", "progresista" u "optimista".

Por eso resulta –en instantes varios– imposible delimitar en este libro todo lo que Sorel incluye dentro de su particular recorrido del "espíritu". Allí están, para él, el arte, la religión y la filosofía. Aqui van a estar, en dimensiones asimétricas pero, sobre todo, la *religión y el marxismo*.

Y este enfoque no se debe en régimen de monopolio a la originalidad o al genio de Sorel, sino a que también él está inscrito en una tendencia cultural reparadora del elemento anímico muy característica de esos años, si bien con los pies puestos en la tierra, tanto por su adhesión a un determinado y reinterpretado Marx como por su estudio casi constantemente dotado de una perspectiva científica y tecnológica. Una corriente del pensamiento que tuvo en Bergson su adalid y que Eugen Weber resume así con su buena puntería: "Bergson metió al gato en el palomar al hablar de fuerzas vitales espontáneas, del poder de la mente sobre la materia, de algo nuevo e impredecible en medio de lo que sus contemporáneos consideraban leyes inmutables de la naturaleza". Todo un proceso, un esfuerzo, en el que –a su estilo– colabora Sorel, para "reconstruir el puente entre la metafísica y la ciencia", para llamar la atención "hacia el instinto y el inconsciente"[64].

Son los agudos síntomas de toda una actitud que privilegia –filosóficamente– la Voluntad contra el Intelectualismo, y lo que en su interior simbolizan las ideas de Henri Bergson.

---

[64] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989, pág. 304.

Georges Platon, director de la Biblioteca de la Universidad de Burdeos, fue amigo de Sorel e inspiró no pocas de sus ideas jurídicas. Platon es un crítico del positivismo jurídico de Léon Duguit y pertenece a las escuadras morales proudhonianas de "lo sublime", pero también colabora habitualmente en "La Revue Spirite".

Platon tradujo *Parerga und Paralipomena* de Schopenhauer por encargo de la Librería Leymarie, dada la atracción que suscitaba hacía tiempo el filósofo alemán entre el público francés. A Platon le subyuga de Schopenhauer la tensión entre la "Voluntad" y el "Intelectualismo", en unos años en los que la Iglesia católica ha vuelto con "la condenación reciente del modernismo" a establecer la condena sincronizada "de todos los sistemas que conducen de una u otra manera a hacer predominar la Voluntad sobre la Inteligencia". De ahí, el retorno eclesial a la escolástica y el desbarajuste reinante entre no pocos intelectuales y científicos católicos[65].

Por eso, con Schopenhauer creía Platon encontrar "el instinto sordo", lo "*primario*", lo "más importante" en toda la filosofía que es "la voluntad". Por eso, con Schopenhauer –y esto le contenta a Platon notablemente– es posible divisar también "hechos de magia, apariciones de espíritus, o la intervención en la vida individual de un demonio como el de Sócrates"[66].

Como complemento de esta apertura colectiva, y en este trayecto, Henri Bergson no ha de ser clasificado meramente

---

[65] Georges Platon, *Trois mémoires de Schopenhauer sur l'occultisme*, "La Revue Spirite" 11 (1911), pp. 673-680. "Las encíclicas –piensa Platon en esta reseña– de los últimos papas Pío IX, León XIII, Pío X, toman a su cargo las enseñanzas de Santo Tomás y de la Escolástica". Porque "Santo Tomás y la Escolástica se declaran en favor del Intelectualismo, del predominio de la inteligencia".

[66] *Ibidem.*

–y erróneamente– como un filósofo socialmente exitoso, aceptado. Cuando le critican a Gilles Deleuze su primera dedicación a Bergson, Delleuze contraargumenta con exactitud sobre el olvido del papel histórico de Bergson en esos años, sobre que "Bergson, al principio concentró tanto odio en la Universidad" como "sirvió de alianza a toda suerte de locos y marginales, mundanos o no mundanos" de aquella sociedad[67].

Así que, por su recurso a Bergson, su antiintelectualismo, su "trilogía del espíritu" rehabilitada, la filosofía de Sorel figura con pleno derecho entre esta variedad de los gatos espirituales internados a posta, por momentos se diría que incluso a mala idea, dentro de los palomares autosatisfechos y optimistas de la idea del progreso en el siglo pasado y en el presente.

[67] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, pág. 15.

Primera parte:

Hagiografía inexacta de un espíritu "frondeur"

Capítulo 1

El conductor de herejías

A) La solidez de algunos materiales morales recibidos. Y un destino propio. El "autodidacta" inexistente o la educación cultural de un politécnico. B) Con Gustave Flaubert y en la Antigüedad. El libro del profeta Daniel como "filosofía de la historia". Raíces hebreas y la "literatura del oprimido". Odio, Derecho Natural y nueva violencia obrera. La Biblia y Aristóteles. C) Ascesis frente a decadencia. San Antonio, San Jerónimo y San Agustín. Ayer patrístico, pero un pasado sin mañana. D) Sorel en su tiempo y a destiempo. Un Hilarión de nuestro siglo. Su posición entre el bergsoniano "élan vital" y los supuestos ambientales de Durkheim. E) Una primera y francesa lección de *estilo: lo auténtico, lo clásico y lo tradicional.*

A) La solidez de algunos materiales morales recibidos. Y un destino propio. El "autodidacta" inexistente o la educación cultural de un politécnico.

Pío Baroja, a ráfagas especialista en bajezas humanas, acusaba a Sorel de tener espúreos intereses en sus artículos periodísticos acerca del "caso Dreyfus". "Sorel –criticaba Baroja– reprocha a Pressensé, Jaurès, Zola, Anatole France y Clemenceau, que ven un motivo político de exhibición y de brillo en su campaña. Es indudable, pero ésta es una inculpación sin valor, porque a todo el mundo, empezando por él, le pasa lo

mismo, y el que defiende una causa política la defiende, en parte, por creerla justa, y en parte, por su conveniencia"[68].

Qué equivocado estaba Baroja con esa antropología de andar por casa, tan española y tan aldeana, del "piensa mal y acertarás". Su desconfianza no le dejaba percibir más que una parte de la superficie de una vasta marejada cultural francesa. El castigado por espionaje e inocente oficial judío Dreyfus no fue sino la espita uniformada de unas presiones bastante mayores, mucho más dilatadas por su propia y larga contención. De haberlo sopesado Baroja, no se hubiera quedado tan boquiabierto por la "pasión desbordada en el caso Dreyfus", que "volvía locos a los franceses más sesudos", en un París donde "constantemente había manifestaciones, riñas en los cafés y peleas en las calles".

Había allí una división cultural con respecto al pasado francés, ante la historia, que hoy se presenta, junto al *racismo* que siempre ha confundido y sigue confundiendo todo, como algo de mucha mayor entidad que el propio lodazal militar y jurídico del "caso Dreyfus"[69]. Dos Francias –en realidad alguna más– saltaron a la palestra de la discusión. Partidarios del *jacobinismo* y *antijacobinos* son llamados a las filas, entre otras varias disputas, del fenomenal tumulto ideológico gestado en torno al pretexto de la inocencia o culpabilidad de la víctima Dreyfus.

---

[68] Pío Baroja, *Final del XIX y principios del XX*, pp. 127 y 131.

[69] El mismo Baroja no es una excepción, ya que su antisemitismo, a pesar de su posición más bien "dreyfusista", se deja ver más de lo conveniente. "Resucitar la fobia judía cuando los judíos se iban asimilando y desapareciendo, era una perfecta estupidez" en "nuestro viejo continente". Este "judío integrado" de Baroja no le impide concluir que, en el seno de "los judíos ha habido modernamente, y en el terreno científico, grandes hombres; pero hay que reconocer que la mayoría de ellos se manifiestan con un carácter impertinente y soberbio". "Por lo poco que he visto, los judíos no saben estar en su puesto". *Ibidem*, pp. 129-132.

Porque siempre se había jugado de modo antagónico con las ideas de la democracia y de la Revolución francesa. Una democracia que viene al mundo como hermana gemela de la Gran Revolución. Su historia se construyó con diversos *materiales morales*. Al poder jacobino se opusieron pensadores tan desiguales políticamente como Proudhon, Alexis de Tocqueville o Hippolyte Taine. Y fueron elogiados los jacobinos, entre otros, por los intelectuales republicanos y socialistas. E historiados panegíricamente por Romain Rolland o Jean Jaurès. Por su parte, Georges Sorel se alineó en este asunto con Taine, Tocqueville y Proudhon. Y arremetió, según su hábito, contra Jean Jaurès.

Al "jacobinismo" Taine –y Sorel– le echaban en cara filosóficamente su carácter abstracto, simple, demagógico. Pero Jaurès le contradecía a Taine con la capacidad histórica del ciudadano que "ha leído a Rousseau y se ha hecho jacobino: esa es la Revolución". "¿Cómo habría podido destruir –se pregunta Jaurès acerca de las objeciones de Taine– aquel mundo caduco y abigarrado si no hubiera apelado a ideas elevadas y sencillas? ¿Podía el pensamiento clásico arrancar de Francia todas las servidumbres y todas las rutinas, discutiendo como un leguleyo de pueblo cada derecho feudal, cada pretensión eclesiástica, cada acto cruel? Necesitaba un esfuerzo de conjunto, una claridad elevada, un ardoroso llamamiento a la humanidad, a la naturaleza, a la razón"[70].

---

[70] Jean Jaurès, *Causas de la Revolución francesa*, Introducción de Josep Fontana, Barcelona, Grijalbo, 1982, pp. 45-48. Pero Jaurès es igualmente el político que tuvo el valor, con todos sus fallos anteriores, de oponerse públicamente a la locura de la guerra de 1914. Para una reconstrucción de su asesinato y sus alegatos pacifistas en el "verano de 1914", la novela clásica de Roger Martin du Gard, *Los Thibault*, Madrid, Alianza, 1975, vol. 4, pp. 197 y ss.

El densísimo Taine interpretaba las implicaciones jurídicas plebeyas de "La Constitución aplicada" jacobina como auténticas "persecuciones" del "populacho y la ley, cómplices el uno de la otra, no dejando ya un techo, ni un trozo de pan, ni una hora de vida a salvo a un noble o a un cura". Detrás, "para justificar toda explosión y todo atentado popular, se ha encontrado una teoría, no improvisada, muy ajustada, superficial, pero profundamente enraizada en el pensamiento público, nutrida por el largo trabajo de la filosofía anterior, suerte de raíz viva y persistente sobre la cual el nuevo árbol constitucional ha vegetado: es el dogma de la soberanía popular"[71]. Arbol, cuya plantación Taine atribuye al inefable Jean-Jacques Rousseau. Autor, que, a diferencia de Taine y con los debidos reparos, fue muy celebrado en forma y fondo por Georges Sorel.

En resumen, lo que para Jaurès son propiamente *virtudes*, para Taine vienen a formar unas desgraciadas desviaciones de la civilización francesa. Además, también se produce una disensión grave entre los diversos filósofos e historiadores sobre la interpretación los efectos revolucionarios y el tamaño de los mismos.

Hay, por tanto, sólidas tradiciones decimonónicas que pesan lo suyo y no se dedican a glorificar la Gran Revolución. En su seno hay que situar a Georges Sorel. "Decir –estudiaba Proudhon en 1851– que la Revolución del 89, que no ha fundado nada, no nos ha liberado sino que nos ha cambiado de miseria y decir, en consecuencia, que necesitamos una Revolución nueva, organizadora y reparadora, para llenar el vacío dejado por la primera", no es una paradoja.

---

[71] Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Laffont, 1986, t.1, pp. 548-549 y 567-568.

Quiere, al contrario, entenderse así, como que "la Revolución del 89 no existe: hay que hacerla"[72]. Proudhon tampoco tenía muchas contemplaciones con las inconsecuencias o el desajuste entre los medios y los fines utilizados por los jacobinos. "El jacobinismo era impotente porque, a la vez que rechazaba las únicas ideas que hubieran podido legitimar su poder, era acusado de querer imponerlas por la violencia, por el fuego y por el saqueo, aunque dichas ideas le fueran ajenas"[73].

Las ideas saludables de la Virtud se vieron contradichas, en el estudio de Proudhon, por la praxis histórica del Terror. Como reparo complementario, las consecuencias centralizadoras y burocráticas del jacobinismo no fueron del gusto de la nada blanda interpretación proudhoniana de la Revolución. Sucesos de 1789 que también se sometieron a la criba culta y conservadora de fin de siglo en el influyente libro *Origines de la France contemporaine* de Hippolyte Taine. Los seis volúmenes de esta obra, publicados entre 1875 y 1893, pretendieron –en opinión de Chevalier– para Taine "renovar las tradiciones nacionales, rotas, según él, por la revolución de 1789"[74]. Un intento de restauración positivista y parcial de la gran cultura gala. Una planificación ideológica, muy trabajada, muy discutible, contra la Revolución y los revolucionarios.

Aunque Proudhon, su revolución socialmente inacabada y su disciplina solidaria, ejercieron una fuerte atracción en

---

[72] Pierre-Joseph Proudhon, *El trabajo organizado hará desaparecer a los Gobiernos* en *Apuntes biográficos*, textos escogidos y ordenados por Bernard Voyenne, México, FCE, 1983, pp. 146-174.

[73] Pierre-Joseph Proudhon, *Lo que se conquista por el sable se pierde por el sable*, *Ibídem*, pág. 175.

[74] Jacques Chevalier, *Historia del pensamiento*, Madrid, Aguilar, 1968, tomo IV, pág. 616.

Sorel. En él y en amplias capas del vigoroso movimiento anarcosindicalista de la Federación de Bolsas de Trabajo. Un programa de organización obrera apoyado por Sorel[75].

Pierre-Joseph Proudhon es un teórico ético bastante complicado. La Justicia es su meta y primer despegue. Una Justicia aposentada en la exaltación pundonorosa del trabajo. Pues bien, por ese costado de su seria moralidad es recibido por Georges Sorel. "Proudhon ha podido escribir, incluso, sin aceptar sin embargo las concepciones marxistas de las clases". Pero, propone Sorel, "Proudhon ha sido conducido a no entrar en la vía en la que Marx se ha enrolado, en razón de sus preocupaciones morales". Que son las que Sorel comparte en toda su pluralidad no necesariamente avanzada ni lo que se dice idealizadora de la mujer urbana e independiente de nuestro tiempo. Pues "él –Proudhon– veía la fidelidad conyugal como el elemento más importante de la ética; no veía que esta fidelidad estuviese, de una manera general, bajo la dependencia de las condiciones de clase". Y

---

[75] Después del aplastamiento de la Comuna, vino la amnistía de 1880. A raíz de ella, se dió la reconstrucción política de la izquierda social. El "Partido obrero francés" de Paul Lafargue y Jules Guesde. "El Partido socialista revolucionario" de tendencia blanquista. Y el "Partido obrero posibilista", en cuyo programa hay "una síntesis entre las concepciones de Proudhon y de Marx". También se notan rastros de Proudhon en la SFIO (Sección francesa de la Internacional obrera, constituida en 1905). Pero el movimiento ideológico proudhoniano "está sobre todo en el lado sindical". La "Confederación General del Trabajo" y la "Federación de Bolsas de Trabajo" fueron "influidas igualmente por el proudhonismo". "La unidad de las dos organizaciones se realizó en el Congreso de Montpellier en 1902". "Es en ese momento cuando el 'sindicalismo revolucionario' domina la CGT durante 'doce años' para disgregarse a comienzos de la Primera Guerra Mundial, en 1914". Este sindicalismo "es a la vez un movimiento obrero real" y una teoría consistente en una "modificación del proudhonismo de izquierda adaptado a las circunstancias". En ese ambiente propicio elaboró Sorel sus teorías sobre la "huelga general" y el "mito". Millones de huelguistas (nueve y medio en 1906 y cerca de cinco en 1910) dieron fe de las consecuencias del "sindicalismo revolucionario", más que la baja afiliación a la CGT de entonces ("tan sólo el 5% de las masas trabajadoras"). Georges Gurvitch, *Proudhon y Marx: una confrontación*, Barcelona, Oikos-tau, 1976, pp. 139-141.

siendo "como era ante todo un gran moralista, debía concluir de esta independencia –de las relaciones conyugales– que todas las ideologías son formaciones del espíritu sobre las cuales la vida de las clases no ejerce más que una influencia secundaria"[76]. Sorel, otro gran moralista, no está sólo en este proyecto. Esta finalidad englobadora de la ética pública y privada cae, con sus pros y contras, en el depósito cultural de toda una izquierda social francesa antes de la primera conflagración mundial.

En lo que toca a la liberal literatura contrarrevolucionaria de Alexis de Tocqueville, ésta tuvo en su día muchos lectores. Además de su documentada receta para evitar una revolución que surgió de las entrañas racionalizadoras de la Monarquia absoluta, como la que escribió en su obra *El Antiguo Régimen y la Revolución*, hubo otras aportaciones suyas en las que bebió todo un cultivado público de la primera mitad del siglo anterior. Su entreverado de impulsos ciegos y datos aplastantes –los datos tangibles de un viajero– que llevaban a la sociedad norteamericana hacia la igualdad, sedujo y convenció. Una muy empírica "filosofía de la historia" en la que los "ciudadanos más opulentos de una democracia no muestran gustos muy diferentes a los del pueblo", donde "no se trata de construir grandes palacios, de vencer o engañar a la naturaleza", sino que "se trata de dar alguna extensión a sus campos, de plantar un arbolado, de hacer más grande una habitación, de proporcionar a la vida más desahogo y comodidad, de evitar los disgustos y satisfacer las más mínimas necesidades sin esfuerzos y casi sin gastos"[77].

---

[76] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris, Slatkine, 1981, pp. 6-7. Esta obra es una colección de artículos que vió la luz como volumen en 1908. Es uno de los textos más lúcidos de Sorel. El título no es un detalle accesorio de su autor.

[77] Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, México, FCE, 1963, pág. 491.

Un novísimo "término medio" social que se agiganta para Tocqueville en el mundo que se aproxima. Inevitablemente. Si bien, de todos estos materiales con el sello de Alexis de Tocqueville, Sorel señala el epistemológico recibimiento benefactor de su *realismo* en los ejercicios morales de Proudhon. Pero, idénticamente, la negativa adopción proudhoniana de la providencial "filosofía de la historia" de Tocqueville. "Proudhon creía que se mostraba mucho más científico que los hegelianos que había frecuentado en París", pues a su parecer "desnaturalizaban" la "realidad". Pero él, "apoyado en la autoridad de Tocqueville, no podía suponer que se le acusase de descuidar la realidad". Como le acusó Marx. Si bien, la irresistible tendencia hacia la igualdad social exhibida en la *Démocratie en Amerique* de Tocqueville es la que le contagia a Proudhon "tan a menudo, un lenguaje providencialista"[78]. Este es uno de los aspectos por los que "Marx se dejó llevar por las apariencias" y "miró a Proudhon como un discípulo retrasado de Bossuet, en lugar de ir a buscar la fuente tan próxima de la que provenía esta manera de exponer". Fuente que no era otra, según Sorel, que el conocido volumen de Tocqueville sobre Norteamérica, cuando Proudhon indicaba "que la igualdad se despliega como una ley oculta del desarrollo económico".

En realidad, la comparanza entre el dogma teocrático de la historia de Bossuet y Proudhon se debía exclusivamente a la inquina tomada por Marx contra Proudhon[79]. Y, quisico-

---

[78] *Les illusions du progrès*, pp. 255-259.

[79] "También la Providencia es la locomotora que hace andar todo el bagaje económico del señor Proudhon mejor que su razón pura y aturdida" (...) "Ciertamente, la tendencia a la igualdad pertenece a nuestro siglo. Pero decir ahora que todos los siglos anteriores, con sus necesidades, medios de producción, etc., diferentes completamente, trabajaban providencialmente para la realización de la igualdad, es,→

sas de la teoría, el renombrado discurso de 1840 sobre la "propiedad" de Proudhon (*Qu'est-ce que la Propiété? ou Recherche sur le Principe du Droit et du Gouvernement*), que tanto impresionó en un primer momento a Marx y Engels, se elaboró, siempre en la apreciación de Sorel, porque "Proudhon estaba seguro del resultado al que debía llegar la humanidad, pues Tocqueville había afirmado la marcha hacia la igualdad", con su motora "providencia" inagotable, pero con no poco subsuelo empírico e información de primera mano[80].

En cuanto a la Revolución francesa, Sorel toma de Tocqueville la conclusión de una *continuidad* readaptada, jacobina y napoleónicamente, de la vieja Administración pública de la Monarquia. "La administración del Antiguo Régimen había tenido como fundamento la necesidad que todo el mundo había experimentado de hacer penetrar en las diferentes ramas de la actividad nacional procedimientos judiciales". Casi todo el mundo no muy plebeyo ya racionalizaba jurídicamente sus conflictos en el Antiguo Régimen. Algo importante, pues "solamente la independencia de los funcionarios puede dar una garantía a los ciudadanos". Y, en Francia, "la relativa independencia del funcionario es todavía un elemento muy importante de nuestra vida nacional". Lo que hizo la Revolución no fue exactamente innovar, sino impedir "la mezcla continua de atribuciones judiciales y administrativas" en el funcionamiento del poder. Dividió los

---

→en primer lugar, sustituir los medios y los hombres de siglos anteriores por hombres y medios de nuestro siglo y desconocer el movimiento histórico mediante el cual las generaciones sucesivas transformaban los resultados conseguidos por las generaciones que las precedían". Carlos Marx, *Miseria de la Filosofía*, Prefacio de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1969, pp.170-171.

[80] *Les illusions...*, pp. 255-259.

poderes en aras de ganar una mayor confianza de la ciudadanía, para una creciente operatividad burocrática y no para debilitar la maquinaria del Estado.

Y, en parecida perspectiva antijacobina, Sorel suma directamente las páginas de Taine a las de Tocqueville para advertir que, culturalmente, "la nobleza no tiene ya, en esa época, la ideología que le es propia" y "toma prestados al tercer estado sus asuntos de disertación y se divierte con sus proyectos de renovación social, que asimila a los reportajes de viajeros maravillosos venidos del país de Jauja"[81].

Por otra parte, una ancha progenie lectora de franceses estudió a Hippolyte Taine y sus *Origines*... Una generación de la segunda mitad del pasado siglo a la que perteneció George Sorel, nacido en Cherbourg en 1847. Quien se educó luego en la Escuela Politécnica. E ingresó en el Cuerpo de Ingenieros de "Ponts et Chaussées", que viene a ser un empleo similar al de nuestros Ingenieros de Caminos[82]. Tuvo varios des-

---

[81] *Les illusions*..., pp. 72-73 y 90.

[82] Como lo cuenta en un raro testimonio de 1910 el mismo Sorel. "He nacido en Cherbourg (Manche) el 2 de noviembre de 1847; estudié en el colegio de esta ciudad, salvo un año que he pasado en el colegio Rollin (que pertenece a la ciudad de París); estuve en la Escuela Politécnica en 1865-1867. He dejado el servicio 'des ponts et chaussées' en 1892, cuando he podido hacerlo dignamente, es decir cuando he sido condecorado (la Cruz es el diploma de los servicios prestados para todos los funcionarios de un cierto rango) y cuando he sido nombrado ingeniero-jefe. Habría podido pedir el favor (que se otorgaba a todos los funcionarios 'des ponts et chaussées') de quedarme con permiso ilimitado, lo que me habría permitido conservar mis derechos al retirarme; he preferido no pedir un favor a nadie y presenté mi dimisión. Si me hubiera quedado con permiso ilimitado, habría, en lugar de 300 francos por año, de 1892 a 1907, obtenido en esa época un retiro de 4.000 francos por año". Georges Sorel, *Lettre à Lanzillo,* "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 171-175. Agostino Lanzillo (1886-1952) es un economista italiano, colaborador del "Divenire sociale", traductor y admirador de Sorel, simpatizante del sindicalismo revolucionario y luego un nacionalista "contra la izquierda y la derecha", de los no aislados intelectuales que en esa onda proliferáron en la Italia de los aledaños del fascismo.

tinos y el último de ellos fue Perpignan en 1892. Pues ese mismo año ya se retira a los alrededores de París, a Boulogne-sur-Seine, donde trabaja en su biblioteca personal y reside hasta su muerte en 1922. Una pequeña herencia de su madre le ha permitido tan temprana jubilación y la fortuna de polemizar en letra impresa o por correo sobre lo que le gusta[83].

Precisamente es en Perpignan donde publica Georges Sorel en 1889 su breve historia *Les Girondins du Roussillon.* Este escritor ya advierte aquí sobre el carácter de los agentes de este nada nimio episodio revolucionario en el sur de Francia[84]. "Los pretendidos ciudadanos y republicanos inmersos en estos asuntos son, en suma, antiguos súbditos de Luis XVI y futuros súbditos de Napoleón, es decir administradores y administrados, disciplinados de corazón y subordinados por

---

[83] Los datos personales de Sorel se toman normalmente en estas páginas –y así se indica– de la abundante correspondencia de Sorel con los personajes de la época (Benedetto Croce, Antonio Labriola, Henri Bergson, Vilfredo Pareto, Roberto Michels...). Sin embargo, los rasgos generales de su vida y circunstancias se han extraído a veces de algunas monografías. Un siempre clásico para ello es el libro de Pierre Andreu *Notre maître, M. Sorel*, Paris, Grasset,1953. Y su remodelación de 1982 ya mencionada *Georges Sorel. Entre le noir et le rouge.* Tal vez menos clásico, pero hermoso, muy penetrante en su historia, y no únicamente por la etapa de Sorel sino asimismo por todo lo que en Francia ha venido después, es el artículo de Pierre Andreu *Cinquante ans avec Sorel*, "Cahiers George Sorel" 1 (1983), pp. 52-69. También se ha tenido presente a Isaiah Berlin en su discutible *Prefacio* a la versión castellana del libro de Georges Sorel *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 7-57. Por su atención al contexto, merece en ocasiones el contraste de los pasos sorelianos descritos con las indicaciones de Georges Lichteim expuestas en su *Nachwort* de la versión alemana de la obra de Sorel *Über die Gewalt*, Frankfurt-am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 335-392. De particular utilidad es la exhaustiva *Cronologia della vita e delle opere di Georges Sorel* en Georges Sorel *Scritti politici e filosofici*, edición de Giovanna Cavallari, Torino, Einaudi, 1975, pp. LIII-LXXI. Muy práctico, por su orden cronológico, es el trabajo de Slomo Sand *Bibliographie des écrits de Sorel*, en el volumen colectivo *Georges Sorel en son temps*, dirigido por Jacques Julliard y Shlomo Sand, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 425-466.

[84] Georges Sorel, *Les Girondins du Roussillon*, Perpignan, Latrobe,1889, pp. 20 y 29-34.

instinto", que "tenían necesidad de un pastor y su perro correspondiente", incluso "cuando el perro pastor es un lobo". "Como ya lo había hecho observar tan bien H. Taine", prosigue Sorel, durante esos álgidos momentos revolucionarios, en prácticamente ningún rincón geográfico francés se "osaba romper abiertamente con el gobierno". Aunque la Monarquia estuviera en quiebra absoluta. En este estudio soreliano los jacobinos no son héroes ni tontos. Sencillamente "detentaban el poder" y "toda la máquina legislativa estaba en sus manos", porque siguieron "una política muy hábil, enérgica y muy maquiavélica". "Mientras los Girondinos combatían a sus adversarios con discursos y proyectos". Con todo, matiza Sorel, los jacobinos del sur no son los de París, pues los "representantes de la misión en Perpignan no eran hombres sanguinarios". Pero, en su conclusión, "la teoría jacobina" hay que rechazarla frontalmente, pues para ella fue "más importante reducir a los facciosos que ocuparse del extranjero y de la guerra en el exterior" ("El sistema jacobino –agrega en ese pasaje– fue muy funesto para la defensa de las fronteras").

Así que los *materiales morales* legados por Taine, Tocqueville y, durante toda una vida, por Pierre Joseph Proudhon, están en la infraestructura ética de una cierta idea cultural de Francia experimentada por Sorel en su propio laboratorio de filosofía.

En consonancia, los desvaríos del Terror en su captura de los "facciosos" son criticados por Sorel en 1889 y este reproche se mantiene en la primera edición de 1908 –y en las reediciones posteriores– de su obra más famosa[85]. En ella, su actitud antijacobina ante la Revolución francesa defiende la

---

[85] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, huitième édition, 1936, pp. 158-159.

figura histórica de Camille Desmoulins, porque en aquellas horas convulsas "busca provocar un movimiento de opinión capaz de detener al Terror". Mientras, la toma con el papel de Danton, a su entender no muy digno de admiración "en el momento de esas tristes jornadas" y, sobre todo, la emprende con el historiador, apologista dantoniano y líder socialista Jean Jaurès. Porque éste contempla la Revolución como una gran loa de los vencedores y, además, puesto que acusa desde su lado, proclive a los jacobinos, a Desmoulins por, en la versión soreliana de las ideas de Jaurès, "olvidar las conspiraciones, las traiciones, las corrupciones y todos los sueños de los que se nutría la imaginación enloquecida de los terroristas".

La disputa entablada por Sorel con el historiador y líder parlamentario del socialismo se va a reiterar. El antagonismo con Jaurès no solamente es político, sino metodológico. Mas, con él, nos encontramos ya entre serios indicios sobre cómo es en realidad el pensamiento de nuestro autor. Se vislumbra la presencia, constante en su mentalidad, de una brújula ética de origen teórico proudhoniano, pero muy de Sorel. Está adscrito a una moral rígida, o, más exactamente, a una moral muy exigente y autoexigente instalada en el tuétano de su ser, tanto pública como privada. Una ética social e individual sometida a un itinerario *ascético.* Al mismo tiempo, ello le empuja a indignarse con la ausencia de generosidad del historiador socialista Jaurès con las víctimas del Terror. Y, en la misma actuación, esto no le obstaculiza el mantenimiento de una perpetua atalaya de rechazo a la retórica del humanismo heredada del siglo XIX, a la armadura de argumentos de lo que él llama despectiva y genéricamente "la democracia". Edificio turbio, la democracia parlamentaria, que, en sus procedimientos, nuestro autor ha solido agregar de intención y metafóricamente a La Bolsa. Cons-

trucción antiparlamentaria que es preciso hermanar en sus cimientos con esa Revolución política de1789 sin revolución social efectiva de la que hablaba Pierre-Joseph Proudhon.

A vista de pájaro, el programa de Sorel podría ser calificado como contradictorio. De cerca, se comprueba que esas contradicciones se transforman más bien en un cebo teórico, ya que este autor francés no puede ser enjuiciado desde los postulados habituales de la sistematicidad-asistematicidad. Si se le tilda de asistemático, se comete todo un yerro, ya que no se propone edificar un "sistema". Aqui no hay tal intención y no existe ningún almacén de proposiciones teóricas que Sorel aspire a mantener a todo trance, ni pretende convertir el ejercicio de la revisión de lo que anteriormente ha escrito en un gran acontecimiento. Es más, realiza a menudo esa remoción sin la menor notoriedad, pues sus peculiares aspiraciones se lo impiden. Sin que se trate de un desmemoriado, ya que puede llegar a ser incluso puntilloso con sus recuerdos escritos. Como él mismo aseguraba en su célebre carta al escritor Daniel Halévy, que a idea utiliza como *Introduction* a *Réflexions sur la violence*, no está hecho del material corriente con el que se construye un "hombre de escuela"[86]. "No tengo –dice– ninguna aptitud para semejante oficio de definidor". En esas "escuelas" de pensamiento, "los discípulos conminan a sus maestros a que cierren la etapa de las dudas, aportando soluciones definitivas". A quien la filosofía se le antoja, como a Marx, que es un ejercicio persistente de la máxima de Bacon "de omnibus dubitandum", laś "soluciones definitivas" desfilan ante su caletre como un verdadero resbalón ambicioso. O como una praxis de tonta soberbia humana. Pues, para Sorel, tal vez

[86] Georges Sorel, *Introduction* a *Réflexions...*, pp. 6-57.

"la filosofía no sea más que un reconocimiento de los abismos entre los que se vincula el sendero seguido por el vulgo con la serenidad de los sonámbulos". La imagen aporta no poca sutileza estética e intención con la serenidad de un sonámbulo poseída por el vulgo. Nada más apartado del "filósofo-rey" o de la "scientia propter potentiam", nada más arrumbado del poder que ese ejercicio del conocimiento puesto en marcha por un ideado sujeto colectivo de la acción ajeno a los saberes especializados y profundos. Con el semblante desvaído de un sonámbulo que no es consciente de sus movimientos[87]. Es también la ausencia plástica de toda teleología, en una andanza no despierta donde no se dan jamás los fines pensados de antemano. En apariencia errático, sin embargo todo concuerda en quien, como Sorel, no es dirigente o pedagogo, ni le obsesiona lograr el éxito social. Se conforma con aventar las brasas de la metafísica, con avivar los rescoldos del conocimiento. Desea simplemente fomentar la "invención", desprender al "espíritu inventivo" de su administrativo y obligado recorrido habitual. "No creo –explicaba Sorel a Halévy– que sea vanagloria por mi parte el decir que a veces he triunfado al provocar el espíritu de invención entre los lectores; pues es el espíritu de invención lo que sobre todo habría que suscitar en el mundo"[88].

---

[87] El sonámbulo no es en esa época una estampa cualquiera. Sorel admite, tras Henri Bergson, el vigor filosófico de lo "no consciente". Pero rechaza las supercherías con capa científica. En 1886 Henri-Etienne Beaunis ha editado su ensayo *Somnambulisme provoqué* y la Escuela de Lyon experimenta en esa línea sobre el sonambulismo. Sorel fue sardónico con estas ideas en un artículo suyo de 1894, donde proponía que a "una ciencia así habría que ponerle música". Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, pp. 92-93. Un período de la sociedad francesa en el que, asimismo, el "espiritismo" y los "espiritistas" (consultados por los dos bandos del "caso Dreyfus") se encuentran activamente en todo su apogeo.

[88] *Introduction,* pp. 6-57

A través de unas líneas nada doloridas, sabe Sorel que con estos objetivos propuestos se ha de dirigir forzosamente a un público muy restringido y no le importa que así sea. Es bueno, le sugiere a Halévy, que exista esa división del trabajo en el mundo cultural; de esta manera habrá quienes "se complazcan en trabajar para someter sus meditaciones a unos cuantos meditativos", en tanto que "a otros les gusta dirigirse a la gran masa de gente apresurada". Pues Sorel no escribe, aunque lo haga a borbotones, para los que tienen prisa. No porque domine con holgura los campos de la seguridad o la verdad, sino porque se siente deliberadamente inseguro, porque "cada vez –dice– que he abordado una cuestión, he visto que mis indagaciones me conducían a plantear nuevos problemas, tanto más inquietantes cuanto más había profundizado en mis investigaciones".

Porque sus ideas son también muy cambiantes, móviles. En esta característica amanece repetidamente la presencia simultánea del ojo avizor y el privilegio de una vacilación nada metódica. Mas, que cambie no quiere decir que lo haga, quieras que no, frívolamente. O que ello se deba a la endeblez de su inteligencia. Es bien fácil confundir estos planos de análisis si se rastrean estas variaciones en conexión con su biografía y sus preferencias políticas prácticas. Vistos de este modo, los escritos de Sorel cobran el aspecto de un saturado galimatías. Primero, se entona al unísono con las voces defensoras de Dreyfus, para luego caminar casi de la mano con los más acérrimos enemigos del oficial judío del Estado Mayor francés. Ve en el antisemitismo el cómodo caldo de cultivo de la reacción, para posteriormente despotricar por la manida ausencia de raíces y el no menos sobado cosmopolitismo exacerbado de los intelectuales judíos. Impulsor teórico del sindicalismo revolucionario, llegará

posteriormente a coquetear con el "Cercle Proudhon", las gentes monárquicas y nacionalistas católicos como Barrès, Maurras y los miembros de "Action Française"[89].

Tanto es así, recuerda ahora Isaiah Berlin, que en la tertulia que se celebraba todos los jueves en las oficinas de los "Cahiers de la Quinzaine", publicación de su amigo e intelectual católico asociado a ciertas causas de izquierda, Charles Péguy, fue el propio Péguy quien "le pidió que no volviera" a esas reuniones, a causa de su virulento y creciente antisemitismo[90]. "Sorel se sintió profundamente herido" y no era para menos, pues, para un hombre de relaciones públicas y afectividad muy limitadas, aquel público de los jueves constituia su oxígeno social[91]. Se le separó, en su propio

---

[89] El "Cercle Proudhon" fue un casi efímero ensayo orgánico de amalgamar al sindicalismo revolucionario y al nacionalismo radical. "Animado por Georges Valois, maurrasiano de origen anarquista que será fascista" posteriormente. Y "por el sindicalista revolucionario Edouard Berth que, después de la guerra, se aproximará al comunismo". Las biografías de Valois y Berth hablan por sí solas y explican a quienes, de muy diferentes orígenes políticos, les unía la creencia ciertamente compartida al pensar que "la democracia es el error más grande del pasado siglo". El "Cercle" se inspiró culturalmente en Proudhon y Sorel, apreciado éste "por su antiintelectualismo, antirromanticismo, antikantismo y por su bergsonismo", así como a causa del "desprecio que profesa al conjunto de los valores burgueses y liberales". Zeev Sternhell, *Georges Sorel, le syndicalisme révolutionnaire et la droite radicale au début du siècle. Georges Sorel en son temps*, pp. 75-100.

[90] Isaiah Berlin, *Prefacio* de *Reflexiones...*, pp. 7-57

[91] Charles Péguy fue un católico poco repetible, hijo de una familia modestísima y educado en las escuelas públicas. Siempre se reclamó, orgulloso, de esa doble formación laica en la escuela y católica en la familia. Mal ejemplo para el catolicismo oficial, tanto por estar escorado socialmente hacia la izquierda como por su matrimonio civil con una conocida socialista. Péguy fue otro cultivador de las virtudes cardinales del trabajo. Y, curiosamente, muy leído entre los jóvenes oficiales del Ejército francés. Exito militar debido a su exaltación del hombre íntegro en todos sus aspectos, proudhonianamente intachable en su moral pública y privada. Sus "Cahiers de la Quinzaine" fueron una publicación casi autogestionada, organizada "como una cooperativa de producción y consumo". Ideológicamente crítica con el "socialismo oficial". Entre sus suscriptores había muchos judíos por su alineamiento a favor de Dreyfus y su rechazo del antisemitismo. La revista no fue "de vanguardia" en sentido literario, si bien en ella publicaron Daniel Halévy, Anatole →

léxico, de sus "meditativos", esto es, de una reducida clientela fascinada asimismo por su habilidad para la siembra de la metáfora y la paradoja, de cuyo empleo, en la conversación y en sus escritos, fue un artesano de primera fila.

Personalmente abriga –no en todo ni al cien por ciento– no poca incoherencia, pero ese plano biográfico-político no se puede trasplantar directamente a la filosofía. Ya, al soslayo de esta políticamente controvertida conducta vital, Sorel se asienta regular e intelectualmente en la materia de unos legatarios clásicos. Más apoyado en el suelo teórico de Proudhon que en el de nadie, sigue, a tientas, su senda no previamente determinada. Prosigue –sin grandilocuencias a las que nunca fue dado– su propio, algo sonambulesco y difícil *destino* intelectual.

Ya que un examen algo riguroso conduce a concluir que, entre la biografía de Sorel y la evolución de sus ideas, no existe un acoplamiento. Pues las biografías por sí mismas explican lo que explican y nada más. Y, en ocasiones como ésta, más bien poco. De 1919 proceden varias de sus loas a los bolcheviques, en una época ya del poder soviético ciertamente controvertida por el empleo del terror estatal[92]. De

---

→ France o Romain Rolland que entregó a esta editorial su *Danton*. Algunos escritos de Georges Sorel fueron auspiciados igualmente por los "Cahiers de la Quinzaine". Los "Cahiers" tuvieron notables agobios económicos por su autofinanciación e independencia ideológica. No hubieran podido salir adelante si no hubiera sido con el apoyo de varios mecenazgos particulares y, muy especialmente, por el de la madre del intelectual católico Jacques Maritain, Geneviève Favre, que, a su vez, "fue empleada temporal y colaboradora de Péguy". Geraldi Leroy, *Les "Cahiers de la Quinzaine"*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 77-88.

[92] En septiembre de 1919, pocos años antes de su muerte, se despide en favor de Lenin y los bolcheviques de este modo contundente: "¡Malditas sean las democracias plutocráticas que cercan por el hambre a Rusia. No soy sino un anciano cuya existencia está a merced de los más mínimos accidentes; pero espero poder ver, antes de descender a la tumba, la humillación de las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes!". Georges Sorel, *Pour Lénine* en *Réflexions...*, pp. 437-454.

esos medios dictatoriales tan denostados por Sorel en las jornadas de la Revolución francesa, que, no obstante, tanto parentesco estético y ético guardan con los métodos de los primeros años del incipiente poder de los Soviets.

Y, con la verdad quevedesca de Pero Grullo por delante, nuestro autor es sobre todas las cosas un pensador francés. Su actitud hacia la historia francesa y hacia su cultura es pasional, empeñada, "engagée", con las variadas resonancias que la palabra puede tener en castellano. Sones que van más allá del traído y llevado "compromiso". Por esta razón puede resultar mucho más analítico cuando habla de Marx que en sus apreciaciones sobre Descartes y su herencia, en las que vuelca todo su corazón y magín. Aunque hay que hacer constar que unas y otras valoraciones, marxistas y cartesianas, son particularmente brillantes y fundamentadas.

Si al escapar a la "sistematicidad" de un autor deliberadamente no sistemático, el recorrido no es linealmente "biográfico" en este estudio, esto no lleva consigo una legitimación de lo incoherente (tan ideológicamente presente en Sorel como su coherencia moral), ni una enclaustrada conclusión sobre la imaginaria carencia de un itinerario cultural propio de Sorel; un *iter* hecho también de lecturas francesas y foráneas. Es más, conviene rechazar de plano esa imagen repetida con la que Sorel ha pasado a la posteridad como un "autodidacta", aunque gustase nuestro autor de esta definición tan poco definible. En ese extendido tópico, excelentemente señalado como tal por Isaiah Berlin, del "autodidacta de pluma contundente"[93]. Lugar común que puede tener también su causa en la impotencia para explicar de dónde

[93] *Prefacio*, pp. 7-57

surge un crítico así, que no pertenece al filomarxismo obediente de los socialistas o recién nacidos bolcheviques ni a las estructuras intelectuales de la reacción nacionalista. Quien, para romper políticamente con todo tipo de clichés, es por añadidura un enterado intérprete positivo de la obra científica de Marx.

De sus primeros pasos politécnicos no se deduce necesariamente el significado, la impronta, de toda una evolución. Pero esos iniciales andares docentes bastan para acabar con el falso "autodidactismo" soreliano. Su estancia de cinco años, desde 1865, en la "École Polytecnique" y en la "École Impériale des Ponts et Chaussées", algo ha de decirnos sobre sus lecturas juveniles y su primitiva formación cultural. Que fuera un buen matemático, desde el bachillerato, no significa que "sólo" supiera matemáticas y luego picotease filosóficamente aquí y allá hasta su retiro a Boulogne-sur-Seine, desde donde se supone que empieza verdaderamente, por su cuenta y riesgo, a leer a Marx y similares. Porque "autodidacta" en este hombre no significa absolutamente nada. Si se habla de su "originalidad", eso ya es otra matizable cuestión, por cierto, siempre en regular deuda no esclavizada con los que aquí hemos llamado *materiales morales recibidos.*

Contra lo que se pueda en principio creer, como lo escribe Walter Benjamin leyendo a varios relatores franceses, la apertura de la Politécnica a sectores sociales no aristocráticos, de los que proviene el mismo Sorel, y su clima de discusión, a pesar de su proverbial disciplina, hizo que popularmente se le considerase a este centro en el pasado siglo como "un vivero de revolucionarios" ("pépinière d'esprits révolutionnaires"). Y esta educación no era exclusivamente la de las fórmulas algebraicas, empírico-científica, matemática, aproblemática en plano socioeconómico. "Se ha repro-

chado siempre –lo recoge curioso Benjamin– a la Escuela Politécnica, y eso después de Napoleón I, el hecho de dar a la formación práctica una base demasiado teórica"[94]. Por lo que hubo voces partidarias de ventilar a la Politécnica con un aire más "anglosajón", más exactamente técnico-científico y menos potencialmente conflictivo. Conflictos que los críticos atribuian a la más abierta extracción social de sus alumnos (lo que no implica que no constituyeran de hecho una "élite") y a las "teorías" presentes en sus aulas.

Gracias al rescate efectuado por Pierre Andreu en colaboración con Shlomo Sand, tenemos una importante noticia de las líneas bibliográficas trabajadas por un Georges Sorel de veinticuatro años, "ingeniero ordinario" en Albi, a donde ha ido a parar tras su primera estancia como funcionario en Córcega. Es una carta de 26 de febrero de 1872 dirigida probablemente a un antiguo maestro, pues se desconoce su exacto destinatario. El papel lleva el membrete oficial del "ingénieur ordinaire de la Navigation du Tarn"[95].

Aqui se nos muestra un Georges Sorel muy chocante, *liberal*, conservador y culto. La institución de la *propiedad* le da pie para precisar que "el derecho de propiedad no es para mí un derecho divino o un dogma", pero "osar discutirla –la propiedad– es querer pasar por un socialista". "De cierto que no soy socialista y me he nutrido con mejores libros" y "mejores maestros". Hay que aprender de Inglaterra, donde no se teme a la "jésuitière rouge" de la Comuna de París, porque "las sociedades obreras y las huelgas están regidas por

---

[94] Walter Benjamin, *Paris. Capitale du XIXe. siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pág. 818.

[95] Georges Sorel, *Science et libéralisme*, carta introducida y anotada por Pierre Andreu, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 93-106.

una ley liberal y protectora". Pero hay que poner *límites* a la propiedad, pues "el mejor medio de fortificarla es el de hacer desaparecer los abusos y destronar los monopolios y sus privilegios". En Francia las "Compañías de ferrocarriles" son "la más gigantesca explotación del público y del Estado que se pueda imaginar". En Inglaterra "correos y telégrafos pertenecen al Estado sin que nadie se lamente por ello" y "los ferrocarriles están estupendamente bien en sus manos".

En consecuencia, hay que quitarse el complejo de "los crímenes de la Comuna" y racionalizar el país al estilo inglés. Con cierta y no escueta intervención suave del Estado. Un Estado con un sistema impositivo moderno, que "no es un príncipe que atesore", sino "una caja" que "ha de llenarse por las cotizaciones de los ciudadanos" en un sentido proporcional y progresivo. Para lo cual también hay estudiar más y mejor. Pues en Francia "está claro que Ricardo y Malthus son demasiado poco leídos", pese a que "el segundo es *indispensable* para todo hombre que quiera estudiar seriamente lo que se llaman cuestiones sociales". Stuart Mill, la renta en sus varias acepciones, la agricultura, la demografía, las obras públicas en años críticos, las comunicaciones en su vertiente civil y militar, el sustrato financiero de los ferrocarriles, son otras de las nada superficiales pesquisas del jovencísimo funcionario Georges Sorel. Desde luego, no es un simple técnico de la Administración que lee filosofía en sus horas libres.

Algo dice esta carta, pero muchísimo más la investigación que sobre ella enlaza Pierre Andreu. Además de las asignaturas propiamente científicas, corroborando las observaciones pedagógicas sobre la Politécnica de Walter Benjamin, Sorel había recibido las enseñanzas de Joseph Garnier. Quien durante varios años académicos daba a lo largo de toda la carrera un extenso *Cours d'économie politique, sociale ou indus-*

trielle[96]. De una orientación liberal "muy militante", con el "optimismo económico" del capitalismo en ascenso progresivo, pero se trata simultáneamente de un plan didáctico economista completísimo. "Nociones preliminares", seguidas de una "Producción y conservación de las riquezas", "crisis", "sistemas de cambio", "distribución de la riqueza", "consumo", "bienestar de las poblaciones", "estadísticas" y "cuestiones económicas", en la última parte del programa, relacionadas –es una enseñanza para ingenieros de esa especialidad– con "las obras públicas en general". Y diferentes autores. "Saint-Simon, Fourier, Cabet, Owen" y "sin duda, Proudhon". Un Proudhon succionado muy tempranamente por Sorel desde la versión de Garnier, a quien le "repugnaba clasificarlo entre los socialistas", debido a que, en Proudhon, su "espíritu original y fecundo es verdaderamente difícil de clasificar" y a que la visión negativa de Garnier del "socialismo" le impedía integrar la obra prouhoniana bajo esta denominación. El "socialismo" como doctrina, creía Garnier, no estaba a la altura de Proudhon. Siendo como eran para Garnier los "socialistas", en general, unos "reformadores excéntricos, inventores de mecanismos societarios artificiales".

Para completar estos indicios que hablan del madrugador y peculiar conocimiento de Proudhon por Sorel, palpable ya en sus primeros escritos, no está de más retener que en segundo curso, en la sección del programa relativo a las "condiciones necesarias para la producción", Garnier hace estudiar a sus alumnos "los méritos de la apropiación privada" en contra de "las falsas nociones de los filósofos antiguos, Padres de la Iglesia, jurisconsultos, publicistas, socialistas y

---

[96] *Ibídem.*

proteccionistas que han desconocido desde diversos enfoques el principio de propiedad basado por los economistas sobre el trabajo, la utilidad social y la justicia".

Sin más relevancia de la que tiene, la indicación de Pierre Andreu sobre Garnier y su magisterio es toda una pista. Un rastro no perdido que nos habla de un Sorel en la Escuela Imperial "des Ponts et Chaussées con un número excelente" de su promoción, pero, algo para nosotros más notorio, que ya sabe algo del real valer de Proudhon y de los contenidos primeros de las doctrinas de los "Padres de la Iglesia". Estudiados éstos desde un prisma, por demás, no religioso, sino económico y profano, como lo fuera el de su maestro Joseph Garnier[97]. El enfoque que se deduce del "trabajo", "la utilidad social" y "la justicia".

B) Con Gustave Flaubert y en la Antigüedad. El libro del profeta Daniel como "filosofía de la historia". Raíces hebreas y la "literatura del oprimido". Odio, Derecho Natural y nueva violencia obrera. La Biblia y Aristóteles.

El concepto de la *decadencia* "no es exclusivo de finales del siglo XIX". Pero es la palanca ética que impulsa a Péguy y a Sorel ante "una época incoherente". Es uno de los motivos que da cuenta de los estudios de Sorel acerca la caída del Imperio Romano o la *Ruina del Mundo Antiguo*, épocas donde encuentra notorias similitudes con su moralmente repugnante sociedad de "fin de siglo"[98].

---

[97] Pierre Andreu añade que Joseph Garnier no fue un mero expositor "de apuntes", o un docente de calidad, sino el autor de un manual célebre *Traité d'économie politique, sociale ou industrielle, exposé didactique des principes et des applications de cette science.* "Dado a conocer en 1851, se reeditó todavía con todos los beneplácitos oficiales en 1907". "La obra tuvo un gran éxito durante todo el siglo XIX". *Ibídem.*
[98] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo,* pp. 26-27.

Sorel no es un hombre de acción, pero tampoco un espectador inmóvil. En un relevante y cierto sentido se puede decir que es un intelectual del siglo XIX. No por su nacimiento en este siglo, sino porque en la visión de Michel Foucault del proceder de Gustave Flaubert, "el siglo XIX ha descubierto un espacio de imaginación cuyo poder sin duda alguna la edad precedente no había sospechado"[99]. Cuando: "Para soñar, no es preciso cerrar los ojos, basta con leer". Los libros nutren los sueños del siglo. Ese "volumen cerrado y polvoriento que se abre sobre un vuelo de palabras olvidadas", permite unos transportes increíbles. "La verdadera imagen es conocimiento". Y, de esa guisa, no es difícil situar hipotéticamente a Georges Sorel en el centro de gravedad de tales trances mentales. "Lo imaginario se aposenta entre el libro y la lámpara". Puesto que también en esa postura intelectual podía tranquilamente sentar sus reales nuestro autor en sus funciones especulativas. "Lo imaginario no se constituye contra lo real para negarlo o compensarlo", observa Foucault. Pero aquí ya se divorcia netamente Sorel del pasado siglo para afirmar su propia personalidad.

Este paralelismo trazado entre Sorel y Flaubert es debido al juego que en estos dos autores da el galope por el mundo de los libros. A Sorel le absorbe el, en su reseñada misiva a Halévy, "espíritu de invención". Espíritu muy relacionado en este autor con sus lecturas. Por otro lado, mucho se ha hablado sobre la "imaginación", lo onírico y hasta de lo "psicoanalítico" en *La tentación de San Antonio* de Gustave Flaubert.

---

[99] Michel Foucault, *Prólogo* del libro de Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*, Madrid, Siruela, 1989, pp. 9-35. Un ejemplo extremo de esa capacidad de apropiarse de la distancia por medio de los libros y la imaginación lo ofrece Thomas de Quincey, que no salió nunca de Inglaterra y escribió su vivísima obra *La rebelión de los tártaros*, Madrid, Alianza, 1990.

Foucault asevera que esta imaginería flaubertiana vió antes en Italia el célebre cuadro de Brueghel sobre San Antonio y sus tentaciones, pero que Flaubert igualmente había estudiado a conciencia en las bibliotecas. A Spinoza –dice Foucault– acerca de la "sustancia difuminada". La patrística (Atanasio, Jerónimo y Epifanio), amén del profeta Daniel y el "Libro de los Reyes". De ahí nació ese San Antonio. De una poderosa investigación sedimentada de páginas y páginas, fuentes directas e indirectas. Textos sagrados o la *Historia de Maniqueo* "de Beausobre". De todo ello sale San Antonio y su ambivalente, despejado discípulo tentador Hilarión, el "*conductor de herejías*", quien no en vano fue "iniciado por el propio Antonio en la lectura de los textos sagrados"[100].

Sorel, además, ya sabemos que poseía el mejor juicio sobre Flaubert y su librito de San Antonio. Lo que le llevó a indignarse con ciertos ataques a este novelista, auspiciados por algunos intelectuales de la derechista "Action française"[101]. Pues, para Sorel, el escrito religioso de Flaubert no es una simple excursión literaria o una diversión del autor. El "método de exposición mitológica" es un premeditado comportamiento para ser filosóficamente bien utilizado por quienes, como Flaubert, "han emprendido la tarea ingrata de decir a sus contemporáneos cosas serias, para instruirles sobre sus intereses superiores" y que, en la operación,

---

[100] Michel Foucault, *Prólogo* de *La tentación...*, pp. 9-35.

[101] Pierre Gilbert había propuesto que Flaubert "tenía un cerebro de niño y escribía mal". A lo que Sorel, exasperado, replicaba: "esas tonterías pueden, en rigor, darse en 'Action française', pero sorprenden en un libro", como en el que había vertido su opinión antiflaubertiana Pierre Gilbert. E insiste Sorel acerca de *La tentación de San Antonio*: es "una de las producciones literarias más originales del siglo XIX". Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Quatrième partie: 1918-1922*, anotadas por Pierre Andreu, Michel Prat y Willy Gianinazzi, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 101-162.

"se encuentran, a cada instante, molestos por las opiniones que las masas aceptan como verdades incontestables". "Para apreciar el valor de esas observaciones, es preciso recordar que *La tentación de San Antonio* pertenece a ese género literario", a la literatura mitológica. Pues: "Nunca Flaubert habría llegado a hacer leer a sus contemporáneos una exposición de su filosofía si no hubiera recurrido al artificio mitológico". Y, redondea su valoración Sorel: "De todos los libros escritos en el siglo XIX, ninguno soportará la prueba del tiempo tan bien como esta obra maestra"[102].

Por su parte, Georges Sorel ha entrado de lleno, con la visión de textos sagrados y profanos, en la antigüedad. Ayeres proféticos en los que Flaubert y Sorel se plantifican con toda naturalidad. Sorel, incluso, se atreve a discrepar de su modélico Renan y su *Histoire d'Israël.* O a combatir algunos presupuestos metódicos de los historiadores alemanes de la religión[103].

Nada esotérico en Georges Sorel, quien, como Renan, concebía "el libro de Daniel" como "el primer intento de una filosofía de la historia", pues "este libro de Daniel es verdaderamente el huevo del cristianismo"[104]. Un tratado

---

[102] Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* Paris, Slatkine, 1981, pág. 307. Este libro, si no es el más importante, sin duda es uno de los verdaderamente irreemplazables de Sorel, tal y como apunta Pierre Andreu en su *Cinquante ans avec Sorel.*

[103] Sorel le reprocha a Renan que en este libro sobre Israel "no haya sido sacudido por la dificultad que se da para conciliar las ideas que se hacía –Renan– sobre los apocalipsis de los judíos y sobre la predicación idílica de Jesús". Sorel cree que es preciso desechar una imperante "mala interpretación del genio hebraico". "Las obras judías no pueden estar sometidas a las mismos procedimientos críticos que las griegas, y los alemanes han cometido cantidad de errores al querer clasificar con precisión unas producciones líricas que escapan a toda determinación cronológica". George Sorel, *Le Système Historique de Renan,* Genève, Slatkine, 1971, pp. 40-44. Se trata de los cuatro viejos volúmenes de Sorel sobre Renan, reimpresos en un solo tomo y en un loable esfuerzo editorial.

[104] Georges Sorel, *Avant-Propos* de *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* pp. 1-53.

del Dios único y vengador, lo es[105]. Y a Sorel se le antoja "un documento de primera importancia", ya que "ha sugerido a la conciencia cristiana algunos de los mitos más eficaces de los que ella se ha servido", porque, frente a la nuda razón, los "símbolos poseen una claridad más grande que la de ninguna otra de las expresiones susceptibles de entrar en una descripción esquemática de una masa de siglos". Aristóteles y sus seguidores se pueden quedar sin resuello al lado de la carrera secular del profeta Daniel. De poco le sirvió a Aristóteles ser el precursor de una especie de Derecho Constitucional comparado, habiendo "trazado descripciones esquemáticas para definir las sucesiones de formas políticas de las que se puede componer el desarrollo psicológico de una ciudad".

Sorel está convencido, con Renan, de que "la filosofía cristiana de la historia no es de origen griego". No tiene así deificado al racionalismo griego. Al fin y al cabo, para Sorel, "Aristóteles se pregunta a veces qué ocurriría en el caso en el que algunos cuerpos salieran de los límites de la experiencia", en un procedimiento muy típico de casi todo "filósofo griego" que se precie. Un filósofo que "quería establecer, a través de las reducciones al absurdo, la imposibilidad de ciertas hipótesis contrarias al sentido común"[106].

---

[105] Flaubert acertó a interpretar con belleza los efectos de este embrión civilizador de Daniel. El cual transmite como nadie que quien, en la moral judeo-cristiana, no está con la Verdad, con el Dios verdadero, será impepinablemente reo de castigo, aunque ostente una corona en la cabeza. En lo tocante al Dios único, los profetas están mucho más cerca de El que los reyes. "Antonio se echa a reir...". Y no es para menos, porque "Nabucodonosor se prosternó, puso la cara contra el suelo y adoró a Daniel". Tal y como reza el libro del profeta. "¡Ah!, ¡está bien! –exclama ante ello San Antonio– El Altísimo exalta a sus profetas por encima de los reyes; sin embargo, aquél –Nabucodonosor– vivía en medio de festines, borracho continuamente de delicias y de orgullo. Pero Dios, como castigo, le transformó en animal. ¡Andaba a cuatro patas!". Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*, pp. 46 y 47.

[106] *Avant-Propos* de *Matériaux*..., pp. 1-53.

Sorel da más relevancia de momento, para que se valore por contraste y en su sitio a la religión, al profeta Daniel que a Aristóteles. A la religión como alma energética de una civilización que al racionalismo filosófico. De más consideración histórica, por tanto, son aquí –en principio– símbolos que razones.

Lo que no trae consigo la dejación de la exigencia científica, pues con Renan participa en que no es posible "atribuir a un mismo autor las dos partes del libro de Isaías, ubicar la composición del libro de Daniel en los tiempos de la cautividad, tratar como un documento histórico el libro de Judith, creer que Moisés escribió el *Pentateuco* y no ver los mitos existentes en varios pasajes del *Génesis*". Junto con un punto de partida metodológico, siempre sostenido por Sorel, que es práctico subrayar aquí por su trascendencia. "*Las condiciones en medio de las cuales la civilización antigua fue absorbida por el cristianismo, ejercen, todavía hoy, una influencia decisiva sobre el pensamiento de los teólogos*"[107]. Y sobre toda nuestra civilización, ya que cree –y de ahí su hincapié en la potencia simbólica bíblica– que casi toda nuestra ética e ideología es una *síntesis* de los factores culturales grecorromanos e influencias religiosas perdurables de semítica crianza.

En 1898 Sorel formuló con especial depuración esta tesis publicada posteriormente en la afamada –en los medios universitarios– "Revue de métaphysique et de morale"[108]. Tesis

---

[107] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 457-460.

[108] "La 'Revue de métaphysique et de morale´ es la expresión de la emergencia del neoespiritualismo y el racionalismo universitarios. Fundada por un grupo de jóvenes filósofos (Élie Halévy, Xavier Léon, Léon Brunshvicg), parisinos, reagrupados alrededor de su profesor de filosofía en el liceo Condorcet, Alphonse Darlu, y dotados a la vez de un capital escolar elevado y un importante capital de relaciones sociales en el campo intelectual y en el mundo de los negocios". La revista nace en 1893 y, muy en el siglo XIX, se define como de orientación "juvenil" y hecha por "jóvenes". Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, pág. 37.

que tomó de Ernest Renan en una conferencia pronunciada con anterioridad por Sorel en el "Collège libre de Sciences Sociales" de París[109]. "Renan ha puesto en evidencia a menudo esta oposición: Roma y Grecia fundaron, dice, el Estado, el derecho, la filosofía, la ciencia; pero sus civilizaciones eran demasiado duras". Su suavización, su "elaboración moral", el reblandecimiento de la dureza grecorromana por la "obstinada reclamación de los que tienen sed de justicia", esta exigencia tan concluyente para nuestro presente cultural, "fué verdaderamente israelita". Israel dió forma bíblica "al grito del pueblo, a la queja del pobre". Y eso vino a ser finalmente decisivo, pues "hoy estamos tan penetrados de este espíritu moral" que "ya no es probable que la influencia judía desaparezca en adelante del mundo"[110].

Que esta tesis la expusiera bajo el título de *La Etica del socialismo*, dice con ello cuánto pensaba Sorel que estas ideas bíblicas habían actuado durante el siglo XIX en toda la literatura social de "*la protesta del oprimido*", en la que incluia, por supuesto, al socialismo y al anarquismo.

---

[109] Georges Sorel, *L'Éthique du socialisme* en su libro *La décomposition du marxisme,* antología preparada y presentada por Thierry Pacquot, Paris, PUF, 1982, pp. 118-140. El "Collège libre de Sciences Sociales" se fundó en diciembre de 1895 por Théodore Funck-Brentano y los diputados Eugène Delbert y Paul Deschanel. Nació a imitación de iniciativas similares de los años 90 en toda Europa. La "London School of economics and political science", la "Escuela libre" de Milán o la "Universidad libre de Bruselas". El "Collège libre" cedió pronto el paso a "L'École des hautes études sociales" en la que Georges Sorel colaboró. De importancia universitaria, "Durkheim dudó al principio en ir a enseñar a la escuela". Después –convencido de su utilidad– "impuso varios colaboradores de 'L'Année sociologique' para el año académico 1904-1905, Paul Fauconnet, Emmanuel Lévy y Célestin Bouglé". Christophe Prochasson, *Sur l'environnement intelectuel de Georges Sorel: l'Ecole des hautes études sociales (1899-1911)*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 16-38.

[110] *L'Éthique du socialisme*, pp. 118-140

Por otro lado, al decir de los expertos, la "principal diferencia entre los mitos griegos y hebreos –aparte de su evidente contraste en la recompensa de la virtud– consiste en que los griegos eran regios y aristocráticos". "Entre los judíos de la sinagoga, al contrario, todos los que obedecían la ley mosaica, cualquiera que fuera su nacimiento o su condición social, quedarían liberados en un Reino Celestial que surgiría de las cenizas de nuestro mundo actual"[111]. Igualdad y cenizas que luego animaron la práctica de más de un líder revolucionario, en los pasados siglos y en el nuestro.

Pero también "*el odio*", que "es un sentimiento de una importancia considerable en la historia de las religiones", tan presente en la Biblia como la "venganza", sustentó diversos acontecimientos revolucionarios en el nombre del *Derecho Natural*[112]. "Cuando se dice a los pobres que los detentadores del poder (político o económico) son unos ladrones, que, a través de los siglos, usurpan lo que no les pertenece". O "cuando se les grita para que se levanten y retomen lo que se les debe", lo cual depende únicamente de la mera "existencia de las clases superiores", entonces "los pobres llegan pronto al convencimiento de creer que las últimas violencias están permitidas contra los enemigos de la humanidad". "Los excesos de la Revolución nos han mostrado a qué extremos pueden llegar hombres de un natural bastante dulce, cuando han adquirido un odio violento de ese género, fundado sobre una concepción apasionada del derecho natural".

Sorel, antijacobino, quiere separar estos impulsos textualmente *odiosos* del Derecho Natural de los que inspiren la nueva revolución social, en la que "el espíritu ético penetre

---

[111] Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza, 1986, pág. 15.
[112] *L'Éthique du socialisme,* pp. 118-140.

completamente la revolución". Sin engaños, "la violencia permanece siempre", pero ahora –a diferencia del experimento jacobino– "no es más que el esfuerzo necesario para tronchar las viejas ramas, para dar aire a nuevas creaciones jóvenes y llenas de vida, para asegurar la victoria a las instituciones a través de su experiencia". Esta nueva violencia obrera, social, ha perdido sus "caracteres de contingencia ciega e irresistible", y, "al mismo tiempo, es menos sanguinolenta"[113].

De la Biblia surgió el amor, pero también el odio, como en el Derecho Natural. Sorel quiere proletariamente darle al problema otra dirección constructiva mediante la ética de Proudhon. Ahora bien, las *analogías* entre el cristianismo y el socialismo por la hipotética comunidad de una parecida "literatura del oprimido" no son el mejor territorio para entender estos fenómenos[114]. Al socialismo le sobra la "superstición de la ciencia", en la que incurrió hasta un Proudhon de 1842 por alabar a Charles Fourier –en *Avertissement aux propiétaires*– en su tentativa de estudiar un "organismo social" que "debe ser el objeto de una ciencia exacta y positiva". Y le falta el reconocimiento expreso de la necesidad de los *impulsos morales*, del factor moral a secas. El que alentó revoluciones medievales con "el triunfo de los santos del *milenio* predicho por el Apocalipsis" o "el reino del Paráclito regulado por el *Evangelio eterno* que debía dar la última revelación". O, en el siglo XVI, propició que "los Reformados se imaginen que los libros del Antiguo Testamento han sido escritos para enseñarles el camino de la felicidad"

---

[113] *Ibídem.*

[114] Georges Sorel, *Le caractère religieux du socialisme* en *Matériaux...*, pp. 309-363. Es un trabajo publicado en noviembre de 1906 en "Le Mouvement socialiste" y reescrito posteriormente para este libro; "j'ai beaucoup amélioré le texte primitif", dice Sorel, quien por esta vez infringe su tradición de no retocar apenas los textos anteriores.

en la que "Dios colmará de bendiciones a los que supriman toda idolatría del mundo cristiano".

El socialismo está demasiado contaminado en sus raíces por "la burguesía francesa del siglo XVIII, que se reía de la Biblia y se volvió fanática de la civilización antigua". Por el clasicismo, el *progreso*, y, luego, por considerarse "los sucesores legítimos de los astrónomos newtonianos" en el plano social, que esperaban "una ciencia social determinando la ruta a seguir para esperar la dicha a la que estamos naturalmente destinados".

Si, a cambio, los Santos Padres conservan su vivacidad sempiterna, la razón no está en su carácter "precursor" del socialismo ni en sus alegatos contra la propiedad. Una cosa es la Edad Media, cuando los sacerdotes católicos "pasaban su vida discutiendo partículas de textos" y otra la Antigüedad, en la que "los viejos oradores cristianos" estaban "tan poderosamente inspirados por todas las pasiones de su tiempo", sus "fórmulas no estaban claras" y "sus verdaderas intenciones están frecuentemente oscurecidas" en el fragor del estrecho contacto con la realidad social de esos años, cuando la estabilidad eclesial dista mucho de ser una verdad incontestable.

Otras circunstancias son las que condicionan al medievo, pues Tomás de Aquino y los suyos se las tuvieron que ver con otra suerte de conflictos, cuando la Iglesia era ya una institución de asentado poder; y ello no sin convulsiones[115].

---

[115] Significativamente, la fascinación que genera el entonces más refinado Islam, cuando se "admiraba el funcionamiento regular de las administraciones musulmanas" y "la existencia de sociedades mixtas donde las religiones diversas viven en perfecta concordia bajo un régimen legal que ignora las preocupaciones confesionales". Económicamente, "las diatribas anticapitalistas" de ciertos clérigos católicos hacia "las clases ricas de Europa meridional", explican la inquina contra los franciscanos por parte del papado y del poder temporal, a pesar de la rivalidad política existente entrambos. En esas circunstancias radica la preocupación de Santo Tomás "para consolidar la noción de propiedad" y para que también "Santo Tomás atribuya a Dios el dominio eminente y al hombre el dominio útil" en las nuevas "doctrinas ético-económicas". *Ibídem.*

En cuanto al socialismo, para tener la savia del cristianismo, le es precisa otra perspectiva que recuerde "que la Iglesia posee un formidable instrumental intelectual". "Cuando el mundo antiguo ha fenecido, los Santos Padres habían puesto en pie una filosofía, fundamentada sobre una amplia interpretación del pensamiento griego, tratando cuestiones originales y más viva que la de los paganos". Así que, "si el socialismo está verdaderamente destinado a sustituir al catolicismo, ¿no es necesario que dé al menos tanta satisfacción al espíritu como la que puede otorgarle la enseñanza eclesiástica?". La pregunta de Sorel lleva su carga de profundidad. Porque sabe que con la "ciencia" y el "progreso" no se resuelven las *cuestiones espirituales*. Las que transforman duraderamente una civilización; las que sacuden la fibra del factor anímico. "Esta situación –calibra Sorel sobre el seco socialismo– no parece existir en el momento presente"[116].

Con todo, parece que los primeros siglos del cristianismo son sorelianamente concluyentes. Retornemos, pues, "a los tiempos de los Padres de la Iglesia". Porque las Escrituras han poseído otros efectos no menos considerables en su devenir civilizador. Desde los orígenes de su interpretación. Cuando "el espíritu científico se había extinguido entre los Griegos"[117]. En "el siglo II", cuando "Galeno, incluso, no era un espíritu positivo" y fue alguien no ajeno a los "sueños médicos y varias supersticiones de su tiempo". "Los maestros de los Santos Padres fueron platonizantes que habían empujado hasta los límites más exagerados las ilusiones de la doctrina primitiva". En esas circunstancias, los "doctores católicos estaban persuadidos de la posesión de la

[116] *Ibídem.*
[117] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 454-465.

verdadera metafísica, tan cierta como la geometría, a los pies de la cual vienen a expirar sucesivamente todas las ilusiones reprobadas por la Iglesia". Tiempos en los que "todo el mundo admitía los milagros más absurdos". En los que los teólogos, "como ya para Platón", no se apartaban de "la hipótesis de que una iluminación divina estaba en la base de todo el trabajo de reflexión humana".

Los teólogos, como los filósofos platónicos, "se pretendían llamados a contemplar la verdad absoluta" y *única.* El absoluto de Platón y la verdad escrita del Pueblo Elegido, o bien el "*sólo*" de Plotino y las Escrituras sacras que se subsumen en un todo. Y, con movimientos algo pendulares, eso perduró hasta la actualidad. "Habituados a encontrar en el Antiguo Testamento el anuncio, la preparación, las figuras de los dogmas actuales, los teólogos ven en los relatos bíblicos una historia en la que se manifiesta, de una manera continua, la voluntad divina". La consecuencia es tremenda, porque todavía a finales del siglo XIX "los anales paganos no merecerían atraer sobre ellos la reflexión de los pensadores cristianos más que en el caso en que completen los de Israel". En el Antiguo Testamento "se puede decir que existe una historia verdadera, mientras que en las otras cuentan solamente los accidentes, bastante raramente dignos de ser anexionados al santo desarrollo del pueblo de Dios".

Toda lo cual choca con la vocación científica de la historia y la sociología de las religiones del mundo contemporáneo de Sorel, "pues la historia profana es tan esencialmente pluralista como la enseñanza clerical tradicional es esencialmente unitaria". Lo que da cuenta del nervioso ataque de "los apologistas del cristianismo" del sector católico al francés e historiador judío Salomón Reinach, quien, en su obra *Cultos, mitos y religiones*, decía que los autores católicos

"no osan ya más servirse del argumento de las profecías que les parecía tan sólido a los sabios ortodoxos del siglo XVII".

La disputa no es accesoria en una Francia en la que se gesta el milagro de Lourdes y el "modernismo", pues, si "Renan ha rechazado el milagro el día en el que rechazó la teoría de la religión verdadera", con Renan o sin él, a fines del siglo XIX se ve todavía "a los teólogos reivindicar el milagro como un signo de la verdadera religión".

Con la notoria amnesia, para Sorel, proyectada sobre que la formación de la "única" en tanto que "verdadera" religión tiene un origen concreto en la *Antigüedad*. Esa época en la que la ósmosis de taumaturgia y platonismo forjó entre los primeros teólogos de la Iglesia esta manera de interpretar los textos sacros sin abandonar su altar semítico. Eso generó un movimiento contradictorio, unas razones católicas al gusto retórico oracular de los romanos y, a la vez, una *depreciación* de la herencia grecorromana, a través de los siglos, por la que "los sacerdotes situaron las aventuras de un pueblo semítico por encima de las civilizaciones clásicas que nos han transmitido tantas obras maestras de ciencia, arte, derecho". Lo que provocó que, hasta un genio del siglo XVIII como Vico, presentara, para defender con astucia dentro de la religión su clasicismo, "la hipótesis de la formación popular" de "los poemas de Homero", para así, sin cuestionar el dogma católico, "realzar las obras que miraba como manifestaciones del genio griego" que el napolitano incorporó decididamente a su formidable producción[118].

Si la religión católica es "única y verdadera", esto causa por sí una serie de tensiones epistémicas entre la *verdad* y la

[118] *Ibidem.*

mentira que tampoco se le pasaron por alto a Gustave Flaubert. Quien presenta a su Hilarión incitando a San Antonio a conocer a los otros "dioses" del clasicismo griego y persa. "Recuerda –le alecciona Hilarión a Antonio– en la Escritura todas las cosas que te escandalizan, porque no sabes comprenderlas. De la misma forma, esos dioses, bajo sus formas criminales, pueden contener la verdad". Además, le pregunta con zumba Hilarión al santo, "¿acaso tu fe puede vacilar ante la mentira?"[119].

Flaubert describe de propósito al hebreo "Dios de los ejércitos" y le hace decir que "para libertar a Israel, escogí a los humildes", a quienes "ángeles con alas de fuego les hablaban en los zarzales". Una redención de los pobres presentada junto a la intolerancia de "un dios celoso" que "execraba a los demás dioses". Exclusivista en su amor y vengativo, que aplasta "a los impuros" y a "los soberbios" enemigos de Israel. Nada menos que el Dios "que ahogó al Faraón" y "quemó Sodoma"[120].

La *longa manu* de los resortes de estas ideas –redención de los humildes inspirados por ángeles y faraones castigados– están a la vista, hasta dentro del marxismo. Por lo que toda esta posición soreliana sobre el "libro de Daniel" o los Santos Padres no es, por tanto, una mera ocurrencia o una provocación. Sorel nunca se tomó a chacota el pensamiento aristotélico. La "metafísica real" de Aristóteles, para un politécnico y consistente matemático como nuestro autor, es una filosofía que sirve para "afrontar los problemas científicos de manera correcta y resolverlos verdaderamente", pues

---

[119] A lo que el timorato Antonio objeta "¡No! ¡no! ¡es un peligro!". *La tentación...*, pp. 164-165.
[120] *Ibídem*, pp. 182-183.

"Aristóteles ha intentado desarrollarla –su metafísica científica– en cuanto lo permitían los conocimientos de su tiempo", en sus propios límites empíricos, ya que "las costumbres sociales lo constreñían a tratar problemas tradicionales y no podía refutar soluciones *míticas*". Su "primer motor" es ingenuo, puesto que no posee "ninguna idea precisa de una fuerza", del necesariamente delimitado concepto de fuerza. Está, pues, cautiva su valiosa "metafísica" en la red social de sus propias circunstancias. "En la época de Aristóteles era casi imposible crear construcciones correctas; la mecánica estaba demasiado poco avanzada y algunas cosas que nos parecen el colmo del infantilismo eran casi consideradas naturales"[121].

Sorel no niega la valía científica de Aristóteles, al revés. Pero, en lo tocante a su verificado testamento, nuestro autor, como clásico teórico de las pasiones que fundamentalmente es, sabe que el libro de Daniel, la Biblia, es de una magnitud no comparable en la modelación de las conductas morales occidentales con el –siempre recluido entre intelectuales especialistas– pensamiento aristotélico.

Además, la también innegable influencia del clasicismo en la religión católica no siempre fue beneficiosa. "Después

---

[121] Por lo que, como le aconteció culturalmente a Marx, una cosa es Aristóteles y otra los que hablan en su nombre. Pues, asegura Sorel, "me permito dudar que el Estagirita sea el responsable de todos los errores que se le atribuyen". Aristóteles es también el genio de la filosofía práctica, quien, "examinando el resultado de la usura", capta la circulación dineraria en su movimiento "contra natura", en el mismo análisis que Marx profundiza en El Capital al proponer que "la circulación del dinero como capital tiene su fin en sí misma". Es el filósofo a quien "Marx llama el gigante del pensamiento". Georges Sorel, *L'antica e la nuova metafisica en Scritti politici e filosofici*, pp. 63-179. Este extenso artículo, que Henri Bergson leyó a fondo, apareció en "Ere nouvelle" en 1894; fue publicado y prologado por Edouard Berth en 1935 con el título *D'Aristote à Marx*.

del Renacimiento, los teólogos, perturbados por la admiración supersticiosa que su época experimentaba por el Derecho romano, razonaron como juristas encargados de defender ante el tribunal de la verdadera religión causas cuyo éxito respondía a la interpretación dada a pequeños textos sacros". En los que "estar a la letra" era decisivo. Cuando, de hecho, "la filología actual recomienda bastante a menudo sentidos sensiblemente alejados de los que había adoptado la exégesis tradicional". E incluso la Iglesia ha procedido en ocasiones "por casualidad", como "en la oración dominical", en la que "el pan nuestro de cada día" ha sido alternativamente "cotidiano" o "sobrenatural", según fueran acogidas sucesivamente las versiones de Lucas o de Mateo[122].

Por contra, hubo épocas, en la Edad Media sobre todo, en las que "los rabinos" judíos, "menos atemorizados en la Edad Media que en el Renacimiento", "fueron a menudo exégetas tan libres como los críticos modernos". Libertad de pensamiento nacida de esa ausencia de miedo y del hecho "de no estar nutridos por el Derecho romano como los teólogos", según lo estudian Renan y Sorel[123].

C) Ascesis frente a decadencia. San Antonio, San Jerónimo y San Agustín. Ayer patrístico, pero un pasado sin mañana.

Retornando, pues, a sus visitas a la Antigüedad y a las de Flaubert, se ha de insistir en que las analogías de Flaubert y Sorel residen en el procedimiento bibliófilo de los dos, en la imaginación allí establecida. O en el "espíritu de invención" afincado entre los libros, por emplear el vocabulario sorelia-

---

[122] *De l'utilité du Pragmatisme*, pág. 463.
[123] *Ibídem.*

no. Dos "inventivos" e idéntico recorrido serio entre folios el que respalda el trabajo de ambos. Para escribir *Salammbô,* Flaubert ha echado mano de todos los autores posibles que hablan de Cartago. La Biblia al completo y, desde luego, San Agustín. También Agustín de Hipona inspira a Sorel en su curioso *La Ruina del Mundo Antiguo*. Pero algunos objetivos van en dirección contraria. Flaubert se deleita en Cartago con la *decadencia*; con atracción estética y graciosa morbidez. En los "jardines de Amílcar" hay orgías bebidas en "los vinos de Campania". Adoradores de Ceres, Moloch y sacerdotes de la diosa Tanit en todo su esplendor, "vestidos de púrpura como reyes". Un universo en el "culto del Baal", donde entran y salen oficiantes tocados con "túnicas" o "telas frigias". Esclavos, lucha y erotismo, para que Salammbô, la hija de Amílcar, muera en su osadía "por haber tocado el manto de Tanit"[124].

En *La tentación de San Antonio* no se sabe quién vence a quién, pues las tentaciones no son pérfidas y forman parte inseparable del ser humano. Hilarión tiene varios aspectos físicos, en metamorfosis, pero sus herejías son impúdicas porque no tienen la obligación de ocultarse[125]. Las flauber-

---

[124] Gustave Flaubert, *Salambó*, Barcelona, Montesinos, 1984, pp. 222-223 y 268. Como prueba de la minuciosidad documentada en la que Flaubert ha apoyado su novela, hay un "Glosario" añadido al final de la misma donde puntualiza cuestiones tales como que "Baal" son "diversos dioses fenicios", "Agazyma" es "un lago etíope" o "Cyrene" es una ciudad "situada al este de Cartago". *Ibídem.*, pp. 269-273.

[125] Hilarión también posee sus rasgos culturales típicamente franceses, su Jesús humano y no divino, la negación de los milagros, lo terreno frente a lo sobrenatural inexistente, la admiración de las mujeres por Jesús, el buen trato a los discrepantes que no están tan lejos de las doctrinas cristianas o que responden a los mismos o parecidos resortes, todo ello son motivaciones humanistas y valores relativizadores que están hirviendo en el intelecto galo durante toda la mitad segunda del siglo XIX hasta la primera guerra mundial. Algunas observaciones de Hilarión así lo sugieren: "La palabra de Dios, ¿no es cierto?, nos es confirmada →

tianas *pasiones* no son malas[126]. En cambio, Sorel piensa que lo son y que deben atarse. Que se ha de ejercer sobre ellas un *autodominio* prudente, aunque no místico. Pues es un despropósito pedir peras individuales al simple olmo social. Las imperfecciones y el desconcierto de "los antiguos místicos", su "*drama monacal*", es provocado por estas insuficiencias y desenfoques. Lucha que los mediocres no resisten, ya que "las posiciones medianas son inestables y profundamente dolorosas". Medianía que se balancea entre la oración y el gozo amoroso, en el duro campo de las pruebas. Y, en esta reflexión, desde la que es posible comprender algo más al flaubertiano San Antonio, opina Sorel: "Antes de llegar al período del gozo, del divino amor, de la paz profunda en el seno de Dios, es preciso recorrer una vida a veces muy penosa: cuando la constitución del sujeto ofrece

---

→ a través de los milagros. Sin embargo, los hechiceros del Faraón los hacen; otros impostores pueden hacerlos; nos engañamos" (...) Frente al contacto con la hemorroísa, desconocida hasta el momento por Jesucristo, Hilarión sugiere: "Eso contradice la omnisciencia de Jesús. Si la tumba estaba vigilada por guardianes, las mujeres podían contar con su ayuda para levantar la piedra de la tumba" (...) "¡Qué necesidad tenía de bautismo si era el Verbo!". Y nuestro herético conductor sigue su razonamiento francés por doquier: "Sin embargo, el ángel anunciador, en Mateo se aparece a José, mientras que, en Lucas, a María"(...) "Las mujeres siempre son partidarias de Jesús, incluso las idólatras, como Prócula, la esposa de Pilatos, y Popea, la concubina de Nerón". Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*, pp. 82, 83 y 86.

[126] Ni el sexo o el lujo. Flaubert se regodea en la aparición tentadora de la "Reina de Saba": "Sentada en una concha, y arrastrada por los delfines...Voy al país de los diamantes, donde mis amigos los magos me dejan escoger los más bellos"(...) "tengo islas redondas como monedas de plata, todas cubiertas de nácar". Todo eso y mucho más es propiedad de la Reina de Saba, que ofrece su muy gentil amor a San Antonio: "Si pusieras tu dedo en mi hombro, sentirías como un reguero de fuego por tus venas. La posesión de la parte más pequeña de mi cuerpo te colmará de una alegría más vehemente que la conquista de un imperio". Ante el rechazo casto del santo, la Reina de Saba no se enfada ni inquieta en el pasaje de Flaubert. Sencillamente, "se ríe". "¡Me rechazas! ¡adiós!" (...) "¡Te arrepentirás, bello ermitaño, gemirás!", y, lo que para Flaubert asemeja anunciar un porvenir mucho más grave: "¡te aburrirás!". *La tentación*..., pp. 72-75.

una seria resistencia, existe un período de turbación caracterizada de ordinario por lo que los autores llaman las tentaciones de condenación; todos los relatos que se poseen sobre ese estado, dejan una impresión singularmente triste; los desgraciados se parecen entonces, de una manera más o menos completa, a los que padecen delirio de persecuciones". Si no hay fuerza, el sufrimiento dura casi siempre. Pero la fuerza solamente pertenece a quien realmente está en condiciones de ejercerla. La "mies es mucha...". Esto no lo dice pero lo piensa Sorel, ya que comprende que los "eclesiásticos ilustrados se esfuerzan en desviar de esas prácticas a todas las personas que no creen que tengan disposiciones excepcionalmente favorables". El autodominio de los impulsos pasionales es necesario, pero no es fácil ni para todos[127]. Al menos, en la escalonada vía mística. "Así, toda reforma social fundada sobre la propaganda mística es absolutamente vana; es un *lujo peligroso*, porque la mística turba gravemente la existencia de aquellos a los que no vuelve extraños a las condiciones de las fuerzas humanas". No se han de exigir imposibles a las mayorías, sino "una reforma tratando de las facultades de los hombres, en lugar de preceptos de excepción".

Una teoría de las pasiones, la de Sorel, adecuada a la vida sencilla de sus imaginados usuarios, sin graves complicaciones ni necesidad de artificio, tanto a la caída del Imperio romano como durante la Tercera República francesa.

Sorel examina ahora la crisis de la primera cristiandad, el mundo de San Agustín y San Jerónimo. "Una reforma verdadera hubiera sido de orden económico; esos opulentos pa-

---

[127] Georges Sorel, *La Ruina del Mundo Antiguo*, trad. de Soledad Gustavo, Valencia, F. Sempere, 1912, pp.. 54-61.

tricios que protegían los conventos, eran colosalmente ricos y su fortuna provenía de exacciones ejercidas sobre los trabajadores rurales: a aquéllos debería de haberse preguntado si se había pensado en el porvenir". Nada de lujos, ni siquiera místicos, cuando hay demandas elementales que cubrir.

Sorel, precisamente, apuesta en su análisis del mundo antiguo por el *ascetismo* contra la *decadencia*[128]. Ascesis que no es mística, en el ayer cristiano y en su hoy proudhoniano. Ve con atracción las encomiables virtudes de cierto cristianismo, de San Jerónimo o los franciscanos, dos modelos por él bien queridos, que sacan de ellas su brío moral. Como muestra, baste destacar su San Jerónimo que parece directamente extraído del barroco pictórico español, asténico y severo. "San Jerónimo encuentra que la verdadera felicidad no está en la ciudad". Ni en las fiestas, porque en él "la vida religiosa se opone a la mundana". Un santo "poco favorable al matrimonio" e, incluso, "opuesto a las segundas nupcias, que le parecían indicar un pecado demasiado grande hacia la sensualidad".

Así que no le disgusta al filósofo de Cherbourg este San Jerónimo, pues "parece ser de todos los doctores cristianos el que ha tenido más clara consciencia del alcance de las doctrinas ascéticas". En "una sociedad de ociosos", dice Sorel, San Jerónimo sabe que "el verdadero filósofo –como Cicerón– debe hacer el análisis de las emociones" y "buscar una *vida sabia*", descalificando a quienes prefieren "el libertinaje, el lujo, el aparato". El autodominio de Cicerón, el control de las pasiones y la convicción fideísta de "los franciscanos", quienes "probaron a convertir el mundo en el siglo XIII". Franciscanos bien admirados por Sorel que, no

[128] *Ibidem.*

pocas veces, ha de asemejar su conducta a la frugalidad y fe de sus amigos anarcosindicalistas seguidores del virtuosismo trabajador de Proudhon[129].

Si acaso, hay que señalar algún defecto en San Jerónimo ya que su válido ascetismo carece de sentido práctico. El santo "no creía en el porvenir del mundo; creía firmemente en su fin próximo; es para una catástrofe inminente e ineludible para lo que es preciso prepararnos, desde aquel entonces se concibe que no haya lugar para preocuparse de las reformas económicas". Craso error puesto que "la sociedad es cosa muy prosaica". Ascesis sí, pero práctica, sin milenios que terminan, cavila Sorel en estas lineas suyas sobre el pensamiento de Jerónimo y el fin de Roma

"Cuando Rousseau trazaba el cuadro de una sociedad que, después de haber sido desgarrada mucho tiempo por las facciones, encuentra la paz sufriendo a unos déspotas que hacen desaparecer todo principio de justicia, pensaba evidentemente en los destinos trágicos de Roma"[130]. De

---

[129] *Ibídem.* Según Bertand Russell, San Jerónimo, traductor de la Biblia Vulgata que fue apoyado en este empeño por Agustín de Hipona, discutió con éste al sostener puntos de vista diferentes en materias doctrinales. Las cartas de Jerónimo a Eustoquia son una apología de la conveniencia de "la guarda de la virginidad". Allí, escribe Russell, "emplea una especie de misticismo erótico al elogiar los goces de la vida conventual". Pero la relevancia de San Jerónimo le viene dada, en el juicio de Russell, por haber sido el mejor cronista de "la caída del Imperio Romano". "No es extraño –valora Russell de esta crónica– que el Imperio se desmoronase en ruinas cuando las mejores y más vigorosas mentes de la época eran tan completamente ajenas a los intereses seculares". Bertrand Russell, *Historia dè la Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, vol. I, pp. 364-367. No es extraño tampoco que San Jerónimo le seduzca a Sorel por las "ruinas" romanas y por la crítica continente de las pasiones, tan obsesiva, esta última, en nuestro autor ingeniero. No se le escapa a Sorel la argumentación del asceta Jerónimo en favor de la vida conventual: "San Jerónimo se complace en enseñar a los habitantes de Roma que la vida de los conventos palatinos ha permitido a las jóvenes de la aristocracia encontrar al fin una existencia dulce, suave, mucho más gozosa que la vida mundana". *La Ruina...*, pág. 50.

[130] *Les illusions...*, pág. 296.

todas maneras, concluye en este párrafo Sorel: "Dos hechos me parece que dominan la historia de la decadencia romana: 1° los privilegios que procuraba la riqueza habían llegado a ser enormes 2° los descendientes de los vencedores fueron tratados como los descendientes de los vencidos".

Dentro del cuadro histórico, queda mejor parado San Jerónimo que el ex-pecador San Agustín en la recapacitación de Sorel. El intelectual de Hipona, de quien admira su perspicacia, no tiene ese arranque único de San Jerónimo engendrado por su propia ascesis; por su inescindible virtud. Agustín de Hipona es pintado por Sorel como un político eclesial. Astuto y profundo, pero nadador de profesión entre dos aguas éticas. El santo pensador está incrustado, como otros hombres de entonces, en "la clara conciencia de la disociación entre los principios metafísicos de la moral religiosa y las reglas de la vida práctica". Es el predicador que se queja muchos domingos de encontrar la "iglesia vacía" y el público entretenido en "los mimos" o en "las carreras de carros". Pero el de Hipona no gimotea. Quien ha vivido en la urbe del pecado, conoce a sus habitantes. Además, en esas fechas de la caída de Roma, todavía "los paganos trataban aún a los cristianos de ignorantes y de necios", por lo que nos encontramos al teólogo de la ciudad divina esforzado en la terrenal, casi jurídica, tarea de "probar que el profeta Amós y San Pablo han escrito sobre los principios de la retórica". En una neurosis oracular bien romana: la de "convencer"[131].

---

[131] *La Ruina...*, pp. 53-56, 67-70, 102, 108 y 177-178. Sorel utiliza muchas veces las fuentes agustinianas, a las que concede mucho crédito, pero está lejos de considerar un "modelo" ético a su autor intelectual.

Convencer igualmente con sentido práctico[132]. Los soldados son tan necesarios como el verdugo, por lo que no tiene sentido que los cristianos rechacen el "servicio de las armas". Menos, cuando se acusaba a los cristianos de debilitar moralmente la organización militar de Roma contra los bárbaros. Agustín es, sobre todo, el gran inculcador de una idea elemental y decisiva sobre "el mundo". Este, "está gobernado por la Providencia, nunca en vista de los intereses civiles, sino en vista de la prosperidad de una sociedad religiosa especial".

Hay ideas prácticas en Agustín de Hipona que, para Sorel, lo son colmadamente, como su regulación de "la prostitución y la alcahuetería" como males necesarios. Cuando Sorel rechaza de plano una y otra. Agustín es el psicólogo que observa en la vida monacal las fastidiosas consecuencias de reclutar monjes entre los pobres y "obreros", ya que "los pobres que se hacían monjes" se "mostraban menos dóciles a las reglas que los ricos". Habían llevado otra vida. Pero, lo que le inspira a Sorel un rechazo sin disimulo, es la actitud de Agustín ante las "concubinas", y, en el fondo, ante su "ex-concubina". Su madre Santa Mónica queda a la altura de una burguesa provinciana francesa del pasado siglo, por persuadir a Agustín del abandono de la mujer con la que ha

---

[132] Lo què, en el pensar de Sorel, requería extrañamente que para "un buen argumentador" fuera "preciso no razonar jamás sobre las cosas reales" porque "los asuntos de disertación serán tanto mejores cuanto más absurdos sean". Entre los romanos, "el orador se ocupaba, en efecto, de convencer y no de demostrar, apoyándose sobre principios dudosos", con la consiguiente pérdida de "el sentimiento y el gusto de la verdad". A espaldas de la empiria y la prueba que siempre acompañan a la duda. "Esos defectos están muy marcados en los libros de Tertuliano y San Agustín: toda la Edad Media, alimentada con aquella bella tradición, queda a cubierto de toda tentativa científica y argumenta sin ningún cuidado de lo real". Es lo que Sorel llama el "estado de disociación ideológica", tan característico de los hábitos oraculares de Roma y tan incorporado a las tradiciones argumentadoras de la Iglesia católica durante siglos y siglos. *Ibídem.*

vivido diez años, con el sempiterno razonamiento de los "inconvenientes". No "le conviene" a su hijo. Esto no es un chascarrillo religioso y ha de poseer sus derivaciones, pues San Agustín dijo que a los hijos habidos en el concubinato, aunque no deseados, no es posible dejar de amarlos. Por eso, y por su propia experiencia que enfoca de una manera nada ascética, sino éticamente doble, según Sorel, Agustín "recomienda a los hombres que no tengan una concubina, a la que deberán abandonar más tarde para casarse". Todo junto condujo posteriormente "a los canonistas a reglamentar la unión sexual" en aras "de la procreación de los niños". Pero lo que más recrimina a San Agustín y a la Iglesia es su duplicidad, la hipocresía. Esa "concepción jerárquica de la Iglesia", en la que "la concubina, siendo de un estado inferior, tiene deberes especiales que no se imponen a su dueño"[133].

Aqui ha surgido el proudhoniano que el filósofo Sorel llevaba dentro. Austeridad, fidelidad conyugal, la familia por encima de las clases sociales, pero no forzosamente las monógamas relaciones amorosas han de estar sujetas al matrimonio legalmente establecido ni se le puede exigir a nadie que el fin de su amor sea "la procreación", la "prole". Mucho menos, en el interior de la familia y de su mundo amoroso, puede haber esos distingos jerárquicos que colocan a la mujer en el escalón subalterno, con "deberes especiales", concebidos por la inhumana categoría del "concubinato" en la teoría eclesial católica.

Pero es conveniente reafirmar que toda esta iluminada visión soreliana del pasado no es, de ningún modo, una argucia para una imaginación del *mañana*, para idear utopías. Porque Sorel es declaradamente antiutopista.

---

[133] *Ibídem.*

Si escribe con autoridad de erudito de la *Civitas Dei* o de los sermones de Agustín de Hipona, en cuanto al *tiempo* que le ha tocado en suerte vivir a Sorel hasta la realización de la primera guerra mundial, este escritor no tiene la más mínima idea "utópica" de lo que ha de venir desde su presente. Del pasado, es digno de consideración el ascetismo de la reforma moral. La combinación lograda del clasicismo y el mito hebreo en nuestra civilización. Ese *filtro* que se interpuso en la primera Antigüedad cristiana, entre platónico y supersticioso, ya que va a condicionar secularmente la hermeneútica perpetuada de la "verdad" de las Sagradas Escrituras. Pero, en cuanto al *futuro*, hay un *giro radical* de perspectiva: no hay programa del día venidero que valga. La crítica de Sorel es negadora, disolvente, de las que dan vértigo a las almas conservadoras que solamente aprecian la variedad constructora del análisis, pues no se atribuye como función la de ofrecer soluciones acabadas. Niega porque distingue y diferencia previamente. Lo que existe no es de su agrado y lo razona. Aún más: no simpatiza en absoluto con la vertiente programática del movimiento revolucionario. Asevera, a propósito de Paul Lafargue, que los "católicos no son los únicos que han sido hipnotizados por la Edad Media"[134]. Qué es eso de disponer en el día de mañana sobre la pereza, parece pensar sobre la obra del yerno de Marx nuestro indignado polemista. El marxismo es algo mucho más serio, y para demostrarlo se agarra a una, que no la única ni la imperante, de sus posibles direcciones. A la crítica pensada por Marx hacia los programas detallados para el porvenir social[135]. "¿Con qué

---

[134] *Réflexions...*, pp. 198-200.

[135] "Cada paso de movimiento real vale más que decenas de programas". Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Aguilar, 1971, pág. 9.

se pueden hacer las utopías? Con el pasado y a menudo con el pasado remoto". Lapidario, pero hábil, mezcla en la misma condena al utopismo histórico, a los objetivos reformadores de Jaurès, y a lo que entonces se llamó "parlamentarismo industrial", porque quería introducir en las huelgas "fragmentos de programas industriales fabricados por los doctos sociólogos y aceptados por los obreros"[136].

Teorizar sobre el *mañana* es algo que solamente comparten los decimonónicos vástagos del progreso. Esa funesta alegría es de su exclusiva cosecha, cree Sorel. Aunque, en éste no hay nada tampoco de Federico, ese ser ontológicamente ocioso, el propio Flaubert, protagonista de *La educación sentimental*. Flaubert se regodea en la decadencia cartaginesa y Sorel es –con Péguy– un anti-decadente. Son dos momentos franceses diferentes. Pues la crítica soreliana al optimismo no tiene ya nada que ver con el siglo XIX y sus librescas fuerzas motrices, tan bien descritas por Foucault en su estudio de las industrias bibliográficas de Flaubert en *La tentación de San Antonio*. Ante lo cual, ya con un examen algo más al detalle, se puede sostener que, desde su reflexión sobre *El proceso de Sócrates*, publicado en 1889, hasta su más famoso volumen acerca de la violencia, persisten algunas de las mismas claves·

D*) Sorel en su tiempo y a destiempo. Un Hilarión de nuestro siglo. Una posición entre el bergsoniano "élan vital" y los supuestos ambientales de Durkheim.*

Siempre pensó Sorel que el sacrificio de Sócrates no había valido para nada. Ni siquiera como ejemplo para unos

---

[136] *Réflexions...*, pp. 198-200.

conciudadanos que no apreciaron cabalmente el fin propio de un héroe. Las "costumbres sexuales" de Sócrates y los socráticos fueron calificadas por Sorel como un "verdadero crimen". Porque su pacata cabeza era más bien partícipe del voto laico de castidad controlada hasta la instalación definitiva de las monogámicas parejas. Pero, el "optimismo" ateniense entonces reinante, la ausencia ética de una preocupación socrática por la "cuestión del trabajo", fueron lo peor de todo este asunto histórico para Sorel. Junto a la *democracia ciudadana*, pues así se entiende el triunfo de "los intelectuales", de la figura del "abogado" y el ascenso de otras "gentes ociosas y charlatanas". Por lo que, "la antigua civilización, religiosa y heroica de Atenas", sostenida socialmente por las mentes mondas y la llaneza moral de "el campesino" o "el viejo soldado", cede ahora su turno a los inútiles "sofistas". Una especie de premonición histórica acerca de la degradación urbana del disciplinado mundo del trabajo, que se retira perplejo ante el injusto auge de los intelectuales retóricos y diletantes[137].

Así que no todo son mudanzas en el raciocinio de Sorel. En él se examinan, pues, ciertas llaves mentales casi maestras. Bastante después, en su gráfica carta a Halévy sostiene que "he tenido, hace ya mucho tiempo, el sentimiento de que si la filosofía griega no ha producido grandes resultados morales, es porque era generalmente demasiado optimista"[138]. "Sócrates lo era incluso a veces en un grado insoportable". Actitud socrática muy peligrosa para la actividad política, porque el paciente de esa enfermedad triunfadora "no se da cuenta de las grandes dificultades que presentan sus

---

[137] Georges Sorel, *Le Procès de Socrate*, Paris, Alcan, 1889, pp. 41, 85 y 95.
[138] *Introduction,* pp. 6-57.

defectos". "Demasiado a menudo le parece que pequeñas reformas, aportadas en la constitución política y sobre todo en el personal gubernamental, bastarían para orientar el movimiento social de manera que atenuase lo que el mundo contemporáneo muestra de repugnante ante las almas sensibles". Esto, dicho a comienzos de siglo, cuando se creía a pies juntillas entre los socialdemócratas en lo "inevitable" de la revolución y del socialismo, tiene su intríngulis. Poco o nada se emparenta con las "ilusiones del progreso" dominantes en el interior del republicanismo y entre las izquierdas políticas de aquellos años. En la observación se da más bien un igual aplomo descarnado del siglo XX que en un Antonio Gramsci, quien, por las mismas fechas, sustentaba que "el entusiasmo no es más que una externa adoración de fetiches" y "el optimismo no es más que una manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad, la voluntad de no hacer nada"[139].

El único sentido admisible del entusiasmo no se encuentra en la inteligencia que contempla a disgusto lo que contempla, sino, continúa Gramsci, en "una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente". Tal deseo de modificación práctica, esa llamada al entrenamiento gimnástico de la voluntad, incluso la propuesta de una "riqueza inventiva", forman parte, hasta en el lenguaje, de un apunte gramsciano que hubiera podido rubricar sin más preámbulos el mismo Georges Sorel.

Por lo demás, para este filósofo e ingeniero, optimismo y democracia son dos conceptos siameses alumbrados por

---

[139] Antonio Gramsci, *Optimismo y pesimismo* en Antología, edición de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 1974, pág. 355.

idéntica maternidad decrépita. Desde hace siglos; desde la Grecia de Cimón, con su "maravillosa empresa" que pretendía lograr "un fin verdaderamente nacional", consistente en "conquistar Asia a los Bárbaros", en una sola operación "uniendo a todos los griegos", cedió el paso a la desgraciada "*democracia urbana*" de Pericles. Pues en la urbe democrática de Pericles, "el dinero destinado a la guerra se empleó para embellecer Atenas y divertir a los Atenienses". Allí "la política vuelve a caer en las luchas de las facciones demagógicas", porque Pericles y los suyos se empeñaron en empujar el país "hacia la pendiente democrática". Ya que el movimiento democrático, en la física política soreliana, siempre se manifiesta moralmente cuesta abajo. Cae, porque –de nuevo el mismo pensamiento de fin de siglo– *degenera* con respecto a lo anterior. No sube nunca, puesto que las "democracias urbanas" no tienen la robustez orgánica de las "democracias rurales", de trabajo social sin cuento y poco amantes de la plática vacía de la ciudad[140].

Sorel teoriza asiduamente hacia –o desde– la antigüedad, pero le da una verdadera desazón la cháchara sobre lo que vendrá. Le repugna la utopía, el plan social descriptivo, o, como hoy se dice, la "alternativa". Así, antiguo y modernísimo, Sorel transmite todo menos sosiego. No hay paz ni cuartel en sus ideas. Con todo el *destiempo* que lleva esta defensa de las "democracias rurales" en el poblado París

---

[140] Georges Sorel, *Lettre à Pierre Lasserre*, "Cahiers Georges Sorel", 4 (1986) pp. 135-138. Pierre Lasserre, redactor-jefe de la "Revue critique des idées et des livres", había participado, apoyado por el ultranacionalista Charles Maurras, en una polémica contra la democracia ateniense y las tesis del helenista Alfred Croiset. Sorel se ocupó en varias ocasiones de esta disputa, a fin de proseguir su crítica a la democracia de Atenas. Crítica que ya iniciara tempranamente en el *Procès de Socrate.*

donde habita. A veces puede parecer absurdo y hasta pueril, pero casi siempre despierta a quien le lee. En cuanto a sus cavilaciones para el deslinde del pensamiento de Marx de los seguidores y discípulos de éste, tras su crítica a la utopía, irradian una comprensión nada trivial del filósofo alemán y de las corrientes "marxistas" que le sucedieron. Aunque resulte mordaz en sus conclusiones, como se ha visto con Lafargue o Jaurès. Pero el recurso polémico deja bastante palmario que Sorel, al separar al iniciador de buena parte de lo que venía después, si bien a veces exagera en esta operación, sabía perfectamente lo que se traía entre manos. Sobre todo, ante el panorama francés de finales del siglo pasado y comienzos del presente[141]. Si bien el propio Marx también es cribado con no poco ojo clínico, en un análisis que hay que tener bien en cuenta, pues existe un Marx imbuido de "prejuicios hegelianos"[142]. Prejuicios nada esporádicos y que toman cuerpo, entre otros sitios, en algunos significativos pasajes de la *Crítica al programa de Gotha*. Allí se afirma que, tras la caída del régimen capitalista, "surgirían, el uno detrás del otro, un régimen en el

---

[141] El tipo de marxismo que se escribe en Francia después de la Comuna de París es más bien, como estudia Marie Ymonet, "de intención". Sin gran conocimiento de las fuentes directas de Marx y con objetivos agitadores y propagandísticos, o divulgadores. "En lo tocante al conocimiento de Marx y de Engels, durante mucho tiempo se limitó en Francia, para la mayor parte de los marxistas, a dos folletos: *Socialismo utópico y socialismo científico*, extracto del *Anti-Dühring* por Lafargue (París, 1880); *El Capital de Karl Marx resumido y acompañado de un extracto sobre el socialismo científico* por Gabriel Deville (París, 1883), del que Engels ha seguido la elaboración y asegurado las correcciones". Si bien parece que su orientación, más "positivista" que "dialéctica", no fue totalmente del agrado engelsiano. Marie Ymonet, *Les héritiers du Capital. L'invention du marxisme en France au lendemain de la Commune*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 55 (1981), pp. 3-21.

[142] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, pp. 4-5, 331-338, 347 y 371-377. Este libro es también consistente para hacerse una idea de conjunto de la obra de Sorel en su actitud ante Marx y el marxismo.

que reinaría el principio llamado *colectivista* según el cual cada productor recibiría una remuneración proporcional a su trabajo" y luego, "un régimen *comunista* en el que cada ciudadano satisfaría sus necesidades". Esto, para Sorel, es un razonamiento de pura cepa hegeliana. No lo aguanta la menor prueba experimental y lleva consigo la "desaparición" de los erróneamente considerados fenómenos superestructurales y superfluos. Por el contrario, advierte con perspicacia nuestro autor que "todo lo que se observa tiende a demostrar que el arte y la religión no son llamados a desaparecer". Ni el arte ni la religión ni el Derecho, al que este filósofo atribuye un papel nada secundario en otros momentos de sus libros, ya sea de la mano de Proudhon o bien por su senda propia.

Esto no quiere decir que Marx fuera una reliquia para Sorel. De la misma manera que tiene todo un epígrafe de *Les illusions du progrès* dedicado a esos "prejuicios hegelianos", en su "plaidoyer pour Lénine" que acompaña a su filosofía de la violencia, demuestra que conoce la existencia de otro Marx nada "necesario" en su argumentación, pues "el autor de *El Capital* distaba mucho de creer que todas las economías tuvieran que seguir las mismas líneas de desarrollo". Y recuerda los manuscritos publicados en 1888 por "Le Moniteur juridique" ruso. Según estas notas, Marx no "pensaba que Rusia, para llegar al socialismo, estuviese obligada a empezar por destruir su antigua agricultura comunitaria, con el fin de transformar a los campesinos en proletarios". Hoy se sabe que Marx le daba muchísima importancia a la conservación de las formas comunitarias de la propiedad rusa, lo que ha sido objeto de atención por la historiografía más reciente. Pero lo que Sorel quiere demostrar ante todo es que estos "textos bastan para demos-

trar que el verdadero marxismo no es tan absoluto en sus previsiones"[143].

En realidad, no bastan[144]. Pero los que de verdad son "previsores" –para Sorel– son los fiduciarios de Marx. A pesar de que desde el testamento de *El Capital* no se entiende prácticamente nada. Con este vademécum bajo el brazo, los dueños oficiales del archivo alemán muestran sus desacuerdos con "la legitimidad histórica del bolchevismo". "Lenin ha sido violentamente acusado por los doctores ordinarios de la socialdemocracia de obrar con desprecio de las leyes que Marx habría establecido"[145]. Así, compara esta posición con la de los neoescolásticos, que se imaginaban "que una filosofía eterna puede ser fundada sobre la pequeña cantidad de datos que tenían a su disposición Aristóteles y Santo Tomás". Como complemento, y muy contra corriente en aquellos años, se le antoja un es-

---

[143] *Pour Lénine*. pp. 437-453. No fue un pensamiento solitario de Marx. Como precisa entre nosotros Francisco Fernández Buey, hay una "continuidad en el pensamiento de Marx sobre Rusia", que "abarcó facetas varias, desde la evolución histórica de la propiedad comunal hasta las condiciones de la agricultura a partir de la evolución de la servidumbre, desde el mercado financiero al sistema fiscal" o "la introducción del ferrocarril", pero con una idea dominante: "el estudio de la particularidad rusa". Francisco Fernández Buey, *Evolución de las ideas de Karl Marx sobre Rusia*, "Mientras Tanto" 20 (1984), pp. 84-131.

[144] Lo que sí nos dice la observación de Sorel es que fue un seguidor minucioso de cuanto concernía la cultura marxista, pues las ideas de Marx sobre Rusia, hasta hace bien poco casi nada conocidas ni comentadas, las toma de "una nota encontrada en los papeles de Marx" por la revista rusa "Moniteur juridique", reproducida por Nicolas-On en su *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissemente des serfs*, y del "prefacio" escrito por Marx para "una traducción rusa del Manifiesto comunista", publicado en 1882 e incluido en la traducción francesa de Charles Andler, donde "Marx expresaba la opinión hipotética siguiente: 'Si sucede que la revolución rusa da la señal para una revolución obrera en Occidente, de manera que las dos revoluciones se completen, el propietario comunal de Rusia, el mir actual, podrá convertirse en el punto de partida de una evolución comunista'". *Pour Lénine*, pp. 437-453.

[145] *Les illusions...*, pp. 371-377.

perpento la extendida creencia en las virtudes intrínsecas del desarrollo capitalista. No todo desarrollo es bondadoso, ya que no hay crecimiento económico gratuito sin coste social. No valora que puedan producirse ascensos sin sus correspondientes descensos. En uno u otro sentido, sin fatalismo en los diagnósticos. Sin embargo, hay quienes dentro de la izquierda social ven en los monopolios y "trusts" nada menos que "un paso adelante en la vía de la nacionalización de las grandes industrias". Esto ocurre porque demasiados socialdemócratas están "habituados a resolver los problemas con fórmulas abstractas". Mas, la historia no se percibe con la mera aplicación de *El Capital*, sino más bien desde la vida práctica, "cuando se consideran los hechos y los hombres". Y si hay abundante *Weltgeist* en Marx, sus discípulos están completamente empachados de una fe ciega en la inercia de la ciencia y en el progreso. No comprenden que tantas "cosas nuevas han sido introducidas en el mundo que no se puede atribuir gran valor a las categorías que, siguiendo a Marx, debían aguardar inmutables hasta la Revolución". Máxime cuando casi todo ha seguido una dirección imprevista o contraria. Cuando "todo se ha desarrollado en lo sucesivo en el desorden". No podía ser de otra manera, puesto que, y una vez más recurre a su convicción antiprogramática, "no es posible ninguna previsión". Las profecías finalmente no les sirven ni siquiera a los profetas.

En 1918, y aquí brota una vez más la nada azarosa concordancia de estos dos intelectuales, Gramsci decía en unas penetrantes notas con parecidas razones que "Marx ha previsto lo previsible". "No podía prever la guerra europea,o, por mejor decir, no podía prever que esta guerra habría durado lo que ha durado e iba a tener los efectos que ha teni-

do"[146]. Por eso mismo la Revolución de octubre es, sin duda, un instante no calculado con tiralíneas. Son las mismas opiniones expresadas justo ante idénticos acontecimientos; tomadas en común empréstito del rechazo al dogmatismo, del culto por la vida ética de Sorel y por la "praxis" de Antonio Gramsci. Pero uno y otro han estudiado nada superficialmente a un influyente Henri Bergson.

Gramsci y Sorel son, pues, hombres de su *tiempo*. Ninguno de los dos en un total porcentaje, ya que el siglo XIX está a la vuelta de la esquina. Pero en 1889 Henri Bergson ha visto publicado un poderoso libro suyo que Sorel ha desmenuzado atentamente. La quebrada moraleja de esta obra puede quedar del modo siguiente, en palabras de Bergson, al concluir que "en la región de los hechos psicológicos profundos, no hay diferencia posible entre prever, ver y obrar"[147]. Si la "ciencia parece suministrar ejemplos indiscutibles de una previsión del porvenir", ello puede ser válido para esa ciencia. Para la metereología o la astronomía. Pero *no* para "un acto voluntario". No para la vida voluntaria. La *voluntad* se adiestra, pero no se somete a la experimentación empírica de un laboratorio. No se puede. Por eso, la zona de la *esperanza* es resbaladiza, engañosa, y "lo que hace de la esperanza –escribe Bergson– un placer tan intenso, es que el porvenir, del que disponemos a nuestro capricho, nos aparece al mismo tiempo bajo una multitud de formas, igualmente sonrientes, igualmente posibles". Pero, a ciencia cierta, desconocemos lo que nos ocurrirá en el futuro. Esto es lo humano, esto es lo que con realidad se manifiesta, medita Bergson, y, a su vera, Georges Sorel.

---

[146] Antonio Gramsci, *La Revolución contra "El Capital"* en Antología, pp. 34-37.
[147] Henri Bergson, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1970, pp. 7, 139 y 144-149.

Todo ello adoba la no menos contundente demolición bergsoniana de la "noción de causalidad", con su "relación de necesidad lógica entre causa y efecto". Tanto en lo que respecta "a la concepción espinozista o cartesiana de la naturaleza", como en lo tocante a la "mónada de Leibniz", que exige nada menos "que Dios haya regulado el orden de antemano", o a "las teorías científicas de nuestro tiempo" –dice Bergson– de carácter "determinista". En todo esto planea la no resuelta "idea de la regularidad" de los fenómenos y el quehacer de nuestra conciencia, el viejo –ya desnudado por David Hume– *hábito,* mediante el que "nos parece absurdo suponer que la misma causa no produce hoy el mismo efecto que producía ayer". Todo viejísimo, como el "hyzoloísmo antiguo", ingenuo si se quiere, "tímido e incluso contradictorio", pero que –como ciertas ideas del "determinismo"– atribuia a la *materia* "verdaderos estados de conciencia"[148].

Labor filosófica que, viniendo de quien venía, no dejó de conmocionar especialmente a toda la intelectualidad francesa[149].

---

[148] *Ibidem.*, pp. 149-166.

[149] Y muy particularmente a los pensadores católicos abiertos a la modernidad científica, a favor y en contra. "El caso de Bergson es importante. Desde 1897 su curso en el Collège de France –al que asistía Sorel– lleva consigo un extraordinario éxito: filósofos, sabios, escritores, estudiantes, 'femmes du monde' asisten a sus lecciones. Es 'el retorno de la metafísica en el mundo', dice Péguy" (...) "Bergson no es católico. Pero su filosofía lleva el color de su tiempo. Alabando la intuición hace comprensibles los encantos del impresionismo, camina en el sentido de la poesía simbolista, encuentra al tolstoísmo. Rehabilitando lo irracional encuentra eco en una corriente que hemos visto en acción en los tiempos del asunto Dreyfus, y legitima las prácticas místicas que se desarrollan en la Iglesia". Apreciación asaz tajante y discutible, pues carga las tintas en exceso en lo "irracional" del sistema bergsoniano, cuando su crítica a la "causalidad" o a las "predicciones" no lo es en absoluto. Menos discutible, y más a destacar, es la valoración de M. Rebérioux que afecta asimismo a la filosofía soreliana: "Al rechazar la influencia secadora de las categorías kantianas, Bergson otorgó una explicación a los cambios científicos en curso". Madeleine Rebérioux, *La République radicale? 1898-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 147-148. →

En cuanto a la filosofía de Sorel, no hay en su cabeza esa "esperanza" ni dicho "principio de causalidad". Esto condiciona, lógicamente, su talante epistemológico ante el marxismo. Su situación conceptual frente al marxismo y los marxistas queda más alta teóricamente que la media de los dirigentes del tropel socialdemócrata y la izquierda de entonces. Pero este agigantamiento no es integral para todas y cada una de las materias que estudia. En ocasiones, puede empequeñecerse hasta casi desaparecer. Según el propio Gramsci, un tanto distorsionado y pérfido en este juicio, llega a convertirse en ciertos momentos en un epígono de Benedetto Croce[150]. Lo que, junto a la autoridad y liderazgo internacional de este último, "se ha mostrado en especial al publicarse las cartas de Sorel", quien "a menudo aparece subordinado a Croce de modo sorprendente". Y, por ende, causa sorpresa esta anómala postura doméstica en un ser tan independiente y creativo. Posiblemente sea hacia Croce esa actitud mixtificada más visible. Pero no es del todo real ni exclusiva. Gramsci exagera. Bergson, Renan y, sobre todo, Proudhon, aunque las tesis de todos ellos sean objeto de acribia, le colocan varios instantes a Sorel en la no natural figura, en él un tanto insólita, de cierta inclinación reverencial. En la imaginaria ausencia de una dimensión propia. Sin que por eso pierda un ápice esa impresión global del tono rebelde mantenido en casi todas sus publicaciones. Por lo que desconcierta. Es ambiguo.

→ Henri Bergson (1859-1941), de familia judía, tuvo relaciones amistosas con Sorel, de cuya obra fue un admirador y excelente conocedor de sus puntos débiles y fuertes. Demócrata de redaños, enemigo del racismo, pese a no profesar la fe mosaica y ya a la hora de su muerte, se inscribió voluntariamente en el registro obligatorio que el Régimen de Vichy había establecido para los judíos.

[150] Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Edicusa, 1975, pág. 216.

Con esa extrañísima ambigüedad de los personajes del panorama de Flaubert retratados genialmente en su obra sobre las tentaciones de San Antonio[151]. De ellos decía Foucault que tenían el raro atributo de manifestarse de una vez, al entrar en escena, como "fin y nuevo comienzo". Tal es el caso del atractivo y curiosísimo sujeto *conductor de herejías*, avejentado niño alumno de su tentado San Antonio. "Las herejías son conducidas por Hilarión, pequeño como un niño, ajado como un anciano, tan joven como el conocimiento cuando despierta, tan viejo como el saber cuando reflexiona". Canoso, como sufrido sabio que vivió lo suyo. De talla pequeña, por su edad infantil. Pero puede crecer durante la conversación ante el pánico de San Antonio que, mareado, cierra los ojos. Metamorfoseado Hilarión en ese su pérfido tránsito a perpetuidad.

Y así viene a ser Georges Sorel, una suerte de Hilarión social de nuestro siglo. Que llega a la meta y vuelve a empezar de inmediato con lo abandonado. Su pensamiento más lúcido puede verse acompañado igualmente por perfectas niñerías. Por manías incomprensibles, incluso; o exabruptos, que en él son nada ocasionales. Todo ello sin dejar de suministrar esas herejías de rigor que, por ser tan ancianas como "el saber cuando reflexiona", resultan tan modernas y audaces que, aún hoy, asombran tenazmente a quien le lee.

Sorel, como Hilarión cuando se dirige a San Antonio, sabe que si "la Escritura" se "explica por medio de alegorías, se convierte en provecho de unos pocos y la evidencia de la verdad desaparece". "San Pablo, Orígenes y muchos otros no la entendían literalmente" y se aprovecharon de la Escri-

---

[151] Michel Foucault, *Prólogo* de *La tentación de San Antonio*, pp. 9-35.

tura. Aqui, el factor del peso de la hegemonía del símbolo evangélico está fuera de cualquier vacilación. En la Iglesia católica o en los cánones de los nuevos evangelistas de Marx. Pero Sorel, como Hilarión, conoce nítidamente que la "Religión sola no explica todo"[152].

Si bien la religión elucida muchas cosas. Sobre todo en esos años y en Francia, cuando *La vida de Jesús*, Jesucristo en la tierra y en la historia concreta, es algo más que un debate estético. Es una preocupación que atraviesa a Renan, Flaubert, Sorel y al particular catolicismo de Péguy[153]. Es ya conocido aquí que el Cristo escasamente sobrenatural de los "modernistas" católicos franceses fue condenado expresamente por el Vaticano en 1907, pues la Iglesia no transigió con la puesta en causa del Evangelio como receptáculo literal de las palabras del Hijo de Dios. Y este asunto no nació en el siglo XX. Por eso, no era inocua la intervención del Hilarión de Flaubert cuando, ante San Antonio, recuerda a un Verbo encarnado en su muy humana aceptación entre las mujeres. Por eso, menos "mitológico" y más científico, Sorel recoge algo después las mismas preguntas e idénticas respuestas que el Hilarión flaubertiano. Porque no desconoce sus repercusiones morales, ideológicas y hasta políticas. "La belleza de Jesús juega un papel de primer orden –matiza Sorel– en toda esta historia", debido a que

---

[152] Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*, pp. 81-82.

[153] Péguy recibe esta encarnación en su pasional poema *La palabra de Dios*, donde "Yo soy el camino, la verdad y la vida" habla de "palabras vivas que nutrir", propias de un ser humano, "calientes en un corazón vivo", porque "Jesús tomó –se vió forzado a tomar– un cuerpo, una carne", para que esas palabras no nacieran muertas, "como si fueran momias de Egipto" o pasasen a formar parte de un almacén de vocablos "en cajitas de madera o cartón". Charles Péguy, *Palabras cristianas*, edición de José Jiménez Lozano y José Luis Martín Descalzo, Salamanca, Sígueme, 1982, pág. 54.

"Renan imagina que su voz tenía una dulzura extraordinaria y que su persona exhalaba un encanto infinito". Hermeneútica humanizadora pensada justo al revés que "los Santos Padres", quienes "se lo representaban según lo que dijo Isaías de un servidor de Dios", esto es, aséptico, frío, sin nada seductor que le sirviera al Hijo del Padre "para atraer las miradas"[154].

Este politizado y francés transporte de Jesucristo por este mundo es muy de la era cultural de Sorel, de la Tercera República. A pesar de estas y otras indudables condiciones dadas, con una persona así, como Sorel, no es siempre fácil estudiar históricamente sus textos en su académico y consabido contexto social y temporal. Si pretendemos indagar la "vigencia", o, en términos jurídicos quizá más concisos, la "validez" de sus ideas, nos podemos quedar ante las puertas de un colosal embrollo. Porque en Sorel hay indicaciones perfectamente plausibles para nuestros días, otras que no tienen pies ni cabeza ayer ni hoy, en comunión con algunas que solamente se entienden en aquella apasionante y por él aborrecida etapa que fue la Tercera República francesa. De conjunto, posiblemente lo mejor sea contemplar a la vez su pensamiento desde algún e inherente *destiempo*. Un ideario perteneciente a un autor que, salvas sean las notables disimilitudes, como Swift o Kafka, no precisa en todo instante la historicidad concreta de los años vividos para que sus obras sean entendidas[155]. O, para no incurrir en la distorsión de Luckács, no la precisa total-

---

[154] *Le Système Historique de Renan*, pp. 234 y 235.

[155] Georg Lukács, *La novela histórica*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 3 y 4. "El contraste entre la novela del siglo XVIII y la del XIX entra por los ojos inmediatamente, pero no vale para Swift,o, a lo sumo, vale sólo con muchas reservas. Swift, en efecto, no carece simplemente de expresión consciente del 'hic et nunc' histórico, sino que lo obvia artísticamente" (...) "Sólo Kafka presenta en nuestro mundo un análogo" con su "verdad profunda y sobrecogedora".

mente[156]. Sobre todo, porque varias ideas suyas llegan sin diluirse hasta la recta final del siglo XX. Máxime si se valora que él mismo no se considera miembro de los historiadores que hacen valer "la ideología de los vencedores"[157]. Los de la ideología del progreso y la democracia, valores tan de su *tiempo*. "La democracia tiene horror de las concepciones marxistas, porque busca siempre la unidad; habiendo heredado la admiración que el Antiguo Régimen tenía por el Estado, estima que el papel del historiador se limita a explicar la acción gubernamental en medio de las ideas que triunfan entre los dominadores". A un defensor de la crítica negativa pero con argumentos, a un disconforme de esta envergadura, lo más positivo para entresacar sus ideas fundamentales seguramente sea hacer alguna aislada abstracción de las épocas, pasadas y presentes, que persiguen esa "unidad" acrítica del triunfador que directamente provocaba el desplante soreliano.

Como añadidura, se observa en Sorel la misma disensión ante la "unidad" del poder que perturba el espíritu de Proudhon. Este había escrito sus sólidas admoniciones contra "la tiranía de la unidad", porque el "Gobierno puede definirse por tanto como la *centralización de las fuerzas*". Todo Gobierno, todo poder jurídico-político contemporáneo, puede ser así descrito. Por eso la centralización es el barómetro de una mayor o menor "tiranía". El poder "será absoluto si el centro es único". Si no lo es, se trata de un gobierno "constitucional o liberal". Diferentes matices de una parecida tiranía graduada, pues el régimen absoluto y el constitucional han "centralizado" cada

---

[156] Porque Swift es tan hijo de sus circunstancias como cualquier otro. Y de una frustación más allá de los normales límites de cualquier ser humano. Como ha sabido captarlo Perry Anderson en su *Teoría, política e historia (Un debate con E.P. Thompson)*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 92-97 y 104-109.

[157] *Les illusions...*, pp. 1-12.

uno sobradamente su fuerza. "La separación de poderes –sentencia Proudhon– no tiene otra significación"[158]. Es un matiz que distingue al régimen parlamentario de la Monarquia absoluta, finalmente tan "unitario" el uno como la otra.

Si se retoman estas reflexiones de Proudhon y Sorel acerca del forzoso "principio unitario" del Estado-nación, monárquico o republicano, su centralización absorbente, y, al contrario, se observa la pervivencia de las tendencias centrífugas (etnias, nacionalidades) en el nuevo mapa europeo de finales de nuestro siglo, el empalme proudhoniano –vía Kant– de la libertad individual con la social y su crítica a la ley de la *uniformidad social* a través de las instituciones estatales integradoras, se puede defender sin cargar mucho las tintas que todavía conservan estas ideas todo su vigor. Trascienden su propio *tiempo*[159].

Detrás de Proudhon, no hay, pues, tanto contraste histórico entre la "unidad" del Estado de la Monarquia absoluta y el estatalismo unitario de las instituciones constitucionales, aunque éstas tengan diversificadas las funciones de su gobierno, judicatura y parlamento. Del mismo modo que al "cataclismo" cultural del 89 le hacía falta proudhonianamente un movimiento social en verdad revolucionario, porque tal terremoto no existió sino en algunos cerebros con prejuicios. Todas estas consideraciones de Proudhon son incorporadas por So-

---

[158] Pierre-Joseph Proudhon, *Justice et liberté (Textes choisis)*, edición al cuidado de Jacques Muglioni, Paris, PUF, 1962, pág. 56.

[159] "Aunque parezca un poco exagerado, se puede afirmar que 1990 ha sido un año de gracia para la idea de la autodeterminación. Al menos, en esta parte del mundo, Europa, cuyas fronteras estatales habían quedado 'definitivamente' establecidas por los mandamases de turno tras la Segunda Guerra Mundial", si bien "es prematuro anticipar el desenlace de la crisis nacional que está sacudiendo a dos Estados federados: la URSS y Yugoslavia". Javier Villanueva, *Diccionario crítico de la Autodeterminación*, Prólogo de J. Ignacio Lacasta Zabalza, San Sebastián, Hirugarren Prentsa/Tercera Prensa, 1990, pág. 26

rel, quien no modula ninguna loa al progreso y puede ser visto como alguien que resiste al paso de la edad de su obra y a otros muchos sucesos. Sobre todo, a las operaciones taxonomistas. Hace fracasar cualquier empeño clasificador. No se le puede encasillar. Sí que es hacedero, sin embargo, buscar módicamente una serie de compases suyos que se mantienen, con mayores o menores mutaciones, a lo largo y ancho de sus escritos. Es verosímil sopesar en él una tangible investigación del fenómeno religioso. Con respeto y sin adular a secta alguna. No es frecuente tampoco esa loable inquietud científica por las *religiones* entre los autores de la izquierda social de inicios de este siglo. Son llamativas sus concepciones sobre la *violencia,* aunque sea el aspecto teórico por el que, junto con el *mito*, posiblemente haya sido más tratado por los estudiosos de la cultura política. Pero, siempre hay que proceder con suma cautela y escapar a la fácil labor de un circular y limitado balance.

No obstante, Sorel se ubica con una nada vulgar perspicacia ante algunas de las cuestiones teóricas axiales de su época. Ante las doctrinas de Bergson y la autonomización académica y metodológica de la sociología de Émile Durkheim[160]. Y Sorel posee, en sus años, un buen sentido de la orientación delimitador de estos dos teóricos tan poderosos e influyentes.

Ahora, pues, de la mano contemporánea y un tanto brusca de Pío Baroja, nos adentramos en esta disyuntiva filosófico-sociológica y sus límites. "Para el hombre no hay más realidad que la que le dan los sentidos y la razón". Dice Baroja,

---

[160] Nacida con una premeditación perspicaz y tajante, pues "la propia filosofía tiene todo el interés en esta emancipación de la sociología", para que, así, "la sociología, a medida que se especializará, nutrirá con los materiales más originales a la reflexión filosófica". Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981, pág. 140.

quien no entiende del todo las posibilidades metodológicas de Bergson. "Que haya hechos que se pueden producir sin causa, no cabe en cabeza humana". No olfatea Baroja el matiz soreliano de los diferentes campos, científico o humano, que otorgan diversas consecuencias a la crítica de Bergson. "Según Bergson, las ideas de causa y de efecto, de espacio y de tiempo, nos esconden la realidad ¿qué realidad?". "Al parecer, Bergson quiere demostrar que fuera de esas ideas existe un *élan vital* más importante que las entelequias de la razón".

"Salir de lo humano –objeta Baroja– es imposible ¿Qué es eso del *élan vital?* Es un concepto más que no añade nada a las viejas ideas animistas"[161].

Quién se lo iba a decir a Baroja, pero aquí es Sorel quien parcialmente se le aproxima, si bien con una mucho mayor comprensión intelectual del pensamiento bergsoniano. Sorel puntualiza que "he dejado dicho que el sitio de la filosofía de Bergson está en las cuestiones sociales"[162]. Pero "nunca he aplicado a la evolución histórica las visiones que ha propuesto sobre la evolución biológica", ni "he supuesto nunca un *élan vital*, un instinto popular que condujera a la humanidad hacia formas sociales superiores". La crítica a la "causalidad" y a las "predicciones" es útil y prudente, para los escritos de Sorel, "en los fenómenos económicos o políticos". Pero sin metáforas biológicas en el campo social, ya que "los sociólogos spencerianos han cometido constantemente este error, por culpa de haber visto que las grandes tesis biológicas se han hecho siempre con observaciones sociales". Así

---

[161] Pío Baroja, *La intuición y el estilo*, Madrid, Caro Raggio, 1983, pp. 93-97.
[162] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, anotadas por Pierre Andreu, Marie Laurence Netter y Michel Prat, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 143-202.

que construir una sociología con tal semejanza biológica, eso –para Sorel– "sería evidentemente absurdo".

Y la segunda deducción de Baroja que nos encamina hacia Sorel. "El llevar abusivamente una teoría física o zoológica a un grupo humano no se puede considerar como un procedimiento científico, ni mucho menos". "La influencia del medio ambiente es un postulado lógico e ineludible; tiene que obrar en todo. Lo que no se sabe siempre es cómo obra". "El determinismo científico y físico parece indudable; el determinismo fisiológico y psicológico, si existe, como tiene que existir, no es tan comprobable por ahora"[163].

En esas fechas, Émile Durkheim está empeñado en dar una autonomía a la *sociología* que ha de emanciparse científica y académicamente de la filosofía. "Es imposible no ver en los análisis durkhemianos de la cultura de las humanidades en Francia un instrumento, que estaba lejos de ser secundario, en su empresa de autonomización de la sociología". Pero, por su lado Sorel manifestó "toda su vida una gran hostilidad al mundo universitario y a la filosofía profesoral"[164].

Los intereses de ambos pensadores –Sorel y Durkheim– no coinciden[165]. Aunque Sorel ha leído con sumo y crítico in-

---

[163] *La intuición y el estilo*, pp. 93-97.

[164] Jean-Louis Fabiani, *Les philosophes de la République*, pp. 15 y 113.

[165] Esto es preciso dejarlo claro, amén de la antipatía mutua, lo que permite hablar con corrección de unas "relaciones ya convergentes o ya divergentes" entre los dos presupuestos sociológicos de Durkheim y Sorel. Incluso Sorel aplica expresamente en ocasiones la noción durkhemiana de "solidaridad orgánica" a la "entropía caótica" de las relaciones laborales obreras. Peter Nijhoff, *Georges Sorel et Émile Durkheim: convergences et divergences, 1894-1899* en *Georges Sorel en son temps*, pp. 263-285. Durkheim, según Nijhoff, es atemperado por el conocimiento de Marx de Sorel, por su formación científico-técnica y por la "ingenuidad" soreliana proveniente de su no pertenencia al belicoso mundillo universitario de esos días sorbonienses. Con todo, sigue Nijhoff, "Sorel y Durkheim tienen en común una razón más precisa para aplicar una ciencia racional a las cuestiones morales" en una era de auge de "las corrientes místicas".

terés los trabajos de Durkheim, quien quiere hacer de la sociología una ciencia. "No es siempre fácil saber –recapacita Sorel– qué idea se hace Durkheim de la ciencia: esta palabra es usada, en nuestros días, en acepciones tan diversas las unas de las otras que no se sabe muy bien lo que quiere decir"[166]. Más dificultad ofrece, si cabe, el concepto durkheimiano de *ambiente*. "Todos hablamos del ambiente: es un modo fácil para acallar la curiosidad de los inoportunos; pero no existen apenas dos autores capaces de ponerse de acuerdo sobre el modo de definir y estudiar científicamente los ambientes".

Durkheim distingue entre "ambiente externo", "ambiente interno material" y "ambiente humano propiamente dicho". "No aprendemos mucho de estas explicaciones, que, en último análisis, se pueden ejemplarizar así: los procesos sociológicos están determinados por las condiciones físicas, jurídicas y morales de los países sujetos a examen".

Además, hay que huir de Spencer, de sus "analogías verbales" y "relaciones puramente expresivas" entre "nuestros organismos y la sociedad". La "conservación", "la jerarquia de las funciones" spencerianas y otras "metáforas tomadas en empréstito a la sociología más vulgar" han de ser enteramente desterradas. Lo orgánico y lo social son dos planos nunca fungibles.

La construcción sociológica soreliana elige dos apoyos, Marx y la Ciencia. Un Marx de Sorel posible, aunque resulte demasiado unilateral. Un Marx que se presenta en su talante *sistemático*. "Marx demostró que todos los sistemas políticos, filosóficos y religiosos, podían ser considerados como sistemas completos y nutridos por sus propias y fun-

---

[166] Georges Sorel, *Le teorie di Durkheim, Introduzione* de Orlando Lentini, Napoli, Liguori, 1978, pp. 56 y 79-84.

damentales raíces; puso en evidencia la necesidad de poner las relaciones económicas en la base de esta superestructura". Con, añadamos, asimétricas producciones que van desde el economicismo devaluador del espíritu al idealismo hegeliano más agudo y liberador del "reino de la necesidad". Pero ciertamente Marx ayuda a ver de *conjunto*, en su globalidad compleja, los *sistemas sociales*. Y más en la época de Sorel, en la que la sociología es una asignatura francesa recién venida al mundo científico. Un Marx que, como observara en otros instantes Sorel, igualmente *redujo* excesivamente, de la mano de Hegel, algunas categorías sociales de presentación en exceso abstracta y esquemática.

La Ciencia, en una concepción harto repetida por Sorel, le conduce a sostener "que la noción del *sistema* es bien distinta que la del ambiente". Prefiere la primera. Si "el movimiento de un astro está determinado por las leyes del sistema astronómico; ninguno pensará decir que este movimiento depende del ambiente". Aquí el "ambiente" no "determina" nada. "Los planetas se examinan separadamente según sus recíprocas posiciones", que "no forman, esto es, un conjunto (más o menos homogéneo)". "La física ofrece numerosos casos de ambientes". Pero en esta ciencia, de resistencia y movimientos, acciones y reacciones, el "ambiente no es considerado por sí mismo o por un fin propio, sino por una presencia extraña".

No hay que distorsionar, piensa Sorel, el factor ambiental. Tampoco en la sociología. Porque "el *ambiente* es tal solamente por las relaciones que transcurren entre él y el ser por él contenido". "*La consideración del ambiente permite definir, materialistamente, una especie de campo de fuerzas*". Y ahí sí, con la salvaguardia antimecanicista de las mutuas "relaciones" ambiente-seres y al margen del "organismo" spen-

ceriano, "esto es lo que le da una tan gran importancia a esta doctrina". A la doctrina impulsada por Émile Durkheim[167]. Aunque más bien se inclinase Sorel por la adopción, para él más científica y marxiana, de la idea de "sistema".

E*) Una primera y francesa lección de* estilo: *lo auténtico, lo clásico y lo tradicional.*

Así que en Sorel puede encontrarse una idea extemporánea ensalzadora ética de una perdida Esparta antiurbana, al lado de la mayor finura en la precisión teórica de Bergson y Durkheim. E incluso ideas, su crítica proudhoniana al "principio unitario" del poder y sus historiadores, que valen aún para los últimos tramos del siglo XX.

Pero hay aspectos de su obra que tal vez esclarezcan más la actuación intelectual de Sorel, como el estudio de ciertos componentes de su *estilo.*

Stendhal solía sostener que el móvil "egotista" que guiaba toda su novela era "être soi-même". Nada más y nada menos; pero hay que creer enteramente en la suma lucidez de quien siempre concibió el éxito, "la gloire", como una "lotería" presumiblemente premiada después de su muerte. Aunque, "ser uno mismo", asemeja también instituir el lema inconmovible que inspira todo el modo de actuar peculiarísimo de Georges Sorel. Ese *estilo* que da cuenta de tantas características ideológicas de su autor. Contemplado en este lugar no solamente como la descripción de los aspectos formales y la estética de sus escritos, sino como la *manera* con la que Sorel se acerca al objeto de sus reflexiones. Donde estudio, diagnóstico afilado y procederes se completan y no se entienden los unos sin

[167] *Ibídem.*

los otros. En la tensión exacerbada por el siglo XVIII entre Prosa-Poesía, es forzoso alinear a nuestro pensador entre los consumados prosistas. Prosa francesa que "es un signo de lo homogéneo, y en ese aspecto es valor, fruto de una gracia o de una conquista"[168]. Esa Prosa de Francia, vista por Roland Barthes con los ojos de Michelet como "lisura perfecta" y cierta "ausencia de caracteres individuales". Aunque, en este supuesto, lo prosaico en modo alguno es anodino. Requiere su personal esmero. Y con él, el francés de Sorel deviene agudo y atractivo, sin rugosidades. Un aparentemente escueto vehículo para ideas harto complicadas y para quien huye de la pedagogía como de la peste. Pero igualmente es portador de giros paradoxales y metafóricos, laboriosas revueltas, desórdenes desquiciantes e ironía muy particular, con no escasas oscilaciones psicológicas, para desesperación de los que se hayan creído de verdad que las llamadas Ciencias Sociales o Humanas constituyen una ciencia-ciencia al margen imposible de alguna perdurable prudencia barroca.

Mas, su estilo persigue en quien lo escribe y en lo que enjuicia una medida por encima de todas las demás, siempre –como vimos– sorelianamente flotante, que es la *autenticidad*. Que identifica y localiza, como Renan, en el siglo XVII; que se convierte en el gozne estilístico y moralmente completo de su reinterpretada Francia histórica[169]. "El siglo XVII nos demuestra algunas cosas del todo opuestas a lo que hoy se observa; la grave piedad de los grandes cristianos de ese tiempo se esforzaba por ser, ante todo, razonable; reducía lo sobrenatural a sus justos límites; jansenistas y calvinistas purgaban de este modo el cristianismo de todo lo

---

[168] Roland Barthes, *Michelet*, México, FCE, 1988, pág. 37.
[169] *Le Système Historique de Renan*, pág. 83

que les parecía contrario a una sana teología". Siglo en el que "muy fuertes preocupaciones jurídicas conducían a los hombres a controlar por la razón todas las creencias". "Fue el tiempo más hermoso para la teología". Cuando "casi no había nadie que discutiera sobre la gracia o sobre la Eucaristía". Gran época en la que la "regulación de las costumbres era muy severa", cuando casi "se puede decir que ya los itinerarios se preparaban para la moral kantiana".

Y el siglo XVII es también la hora lingüística de la perfección literaria francesa; la de Boileau, el "maestro universalmente respetado", a quien "La Fontaine, Molière y Racine tanto le deben"[170].

Lo *auténtico* es lo real e inequivoco, definitivamente. Lo inauténtico es lo artificial, la hipocresía, lo despreciable, lo corrupto. Muchos años antes que Isaiah Berlin o Leszek Kolakowski así lo calificaran, Antonio Gramsci ya había buscado para Sorel el certero remoquete de "jansenista"[171]. Sorel estaba poseído en este atisbo gramsciano "por una especie de furor jansenista contra las fealdades del parlamentarismo y de los partidos políticos". Pero, sostiene Gramsci que, como cuando habla del cristianismo, "con más de un granito de verdad" y "con algún relámpago de intuición profunda". Cierto que ese "jansenismo" moral es tenaz, testarudo. Desbordado a todas luces. Pero las intuiciones fecundas son más frecuentes de lo que parece a simple vista. No obstante, si hay, que las hay, permutaciones incomprensibles en sus actitudes políticas prácticas, esa pretensión ética "jansenista" aparece y re-

---

[170] *Les illusions du progrès*, pág. 17.

[171] Antonio Gramsci, *La filosofía de la práctica y la cultura moderna* en *Antología*, pp. 457-466. En cuanto a Leszek Kolakowski, *Georges Sorel: Jansenist Marxist*, "Dissent", 22 de febrero de 1975, pág. 77. E Isaiah Berlin, en su ya citado *Prefacio*, pp. 6-57

aparece con la misma puntualidad con la que Sorel tomaba el tranvía todas las semanas durante diez años, de Boulogne-sur-Seine a París, para escuchar con atención las explicaciones dadas en clase por su maestro Henri Bergson. Esa búsqueda de lo auténtico sin contemplaciones le arrastra a resultados de poco ajuste que, a lo Hilarión, se presentan hilvanados con hallazgos teóricos nada comunes. Este modo de proceder no es una menudencia y tiene su lógica dentro de un procedimiento que ayuda acaso a comprenderle mucho mejor que el empleo de otros recursos, históricos o biográficos. De ahí surge en notable cantidad esa su personal sensibilidad ante el valor de la *tradición*. Las tradiciones no son simplemente respetables, como se suele decir, sino también superiores en su consistencia, en su innegabilidad en definitiva, a otros falseamientos históricos ulteriores. La tradición para Sorel es algo así como una especie de espontaneidad estructurada e inteligente, con vida y alimento propios, no perecedera, cuya fisionomía es más convincente que la de artefactos tales como la "voluntad general" o "el hombre abstracto". A través de esta forma de utilizar sus convicciones morales e históricas, se empieza a percibir su excéntrica defensa de la ley de Lynch en Norteamérica o de la "vendetta" en la isla de Córcega. Y no son meros ejemplos, sino una línea general de su menester intelectual. "No parece que en los tiempos –escribe Sorel– en los que la *vendetta* funcionaba regularmente en Córcega, para completar o corregir la acción de una justicia harto defectuosa, la población tuviera una moralidad más baja que la de hoy"[172]. Lo mismo opina del linchamiento o de ciertas justicias por su airada mano usadas, cuchillo en ristre, en el seno del entonces casi ignoto campesinado noruego. No estamos

[172] *Réflexions...*, pág. 272.

ante la opinión de un bárbaro, sino ante la de un ingeniero francés amante conceptual de la vitalidad de la barbarie llana del mundo tradicional. De las, por él exaltadas desde la historia de la Grecia clásica hasta el Islam, "democracias rurales". Un valor provocador de lo primario, de la *rudeza* elegida frente a "una justicia harto defectuosa"; una justicia que ha tenido ocasión de mostrar su rostro menos bello en el "caso Dreyfus" y en la corrupción de todos los días.

Esta persecución de lo moral-verdadero le lleva a una situación expectante, en septiembre de 1914, ante la elección del nuevo Papa para la Iglesia católica. Pío X ha muerto el 20 de agosto de 1914 y Benedicto XV ha sido designado el 3 de septiembre del mismo año. "La elección del nuevo Papa –le escribe a Berth– me parece demostrar que los cardenales creen que ha llegado el momento de orientar definitivamente a la Iglesia en el camino de la civilización burguesa"[173]. Sorel, que no profesa religión alguna, lo siente de veras. Estimaba a su modo a Pío X, pues "Pío X había sido el menos burgués de los hombres; no soñaba más que en las fuerzas sobrenaturales que la burguesía no ha considerado nunca más que con un gran escepticismo". Se "nos anuncia que Roma va a hacer *grande politique*" y en mala hora. Eso quiere decir "que va a caminar de acuerdo con los demócratas, los modernistas, los políticos que tendrán el escepticismo suficiente para no ver en la Iglesia más que una organización de gendarmería espiritual". Al menos, para Sorel, Pío X sabía estar en el lugar correspondiente y muy creíble para todo el mundo.

Se entiende, en su perspectiva, que quienes más le saquen de quicio en esta apología de los valores morales genuinos se-

---

[173] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917,* pp. 143-202

an sus falsificadores de oficio. Los revenidos agentes históricos de la falsificación, los *intelectuales,* de nefanda y cabezona presencia en la historia de la humanidad, son unos seres ruines e incompatibles con el trabajo. No hay cobijo para ellos en la Esparta soreliana. Esta pléyade socialmente haragana tiene su caldo de cultivo en la democracia de las ciudades. Por ello, para Sorel, la Tercera República es la Antioquia de su siglo. "Entramos en una era –le escribe a su amigo y discípulo Berth en 1914– que bien podría ser caracterizada con el nombre de la vieja Antioquia. Renan ha descrito muy bien esta metrópoli de cortesanos, charlatanes y mercaderes"[174]. Charlatanes omnipresentes en Antioquia, en la Atenas de Pericles, en la caída de Roma y en todos los vetustos pasos seguidos en cientos de años por la Iglesia católica. Pues de "todas las aristocracias, la más pérfida, la más dura, la menos accesible a las concepciones científicas sobre la sociedad, es, sin duda alguna, la aristocracia del talento". Porque "llega a un grado tal de corrupción intelectual que no tiene ninguna duda sobre la legitimidad de sus expoliaciones"[175]. Pues tampoco se da en Sorel ninguna duda acerca de la Iglesia y su papel de "gran protectora de los prejuicios" jerarquizadores de "los talentos", al consagrar como un mérito el "haber elevado a los hombres inteligentes por encima de las gentes ocupadas en las obras puramente industriales". Por encumbrar a los profesionales de lo vano frente al callado e imprescindible esfuerzo productivo.

Un estamento holgazán este del intelecto, desde Sócrates hasta los años en que Sorel vive, ya que si "los escritores del

---

[174] *Ibídem.* Sorel, muy atento al desarrollo de los descubrimientos científicos como hombre de ciencia que es, salva de su simbólica quema ética a la ciudad de Alejandría y sus bibliotecas, pues al menos: "Alejandría tenía un cierto carácter científico, que le faltaba casi totalmente a Antioquia".
[175] *La Ruina*..., pp. 72-74.

Renacimiento practicaron con una flexibilidad encantadora el arte de hacerse mantener por los grandes", ocurre en la actualidad que "nuestros escritores contemporáneos cuestan caros a las sociedades financieras", pues aunque "no tocan el dinero", la mayor parte de ellos "lo aceptan para que sus periódicos cubran los *gastos de publicidad*". No tienen remedio. Por ello, en el futuro, "los *maestros del ingenio público* no querrán aceptar jamás de buena voluntad un régimen que arruinaría su situación privilegiada"[176]. Si hay revoluciones sociales, se resistirán a ellas con todas sus fuerzas, con tanto mayor motivo si en ello les va el condumio.

En conexión con estos asertos, su macizo "jansenismo" de marchamo proudhoniano le lleva a la germinación de algunas afirmaciones que no pueden dejar fría a ninguna persona interesada por la filosofía jurídica y política. En el Antiguo Régimen, "en una monarquia perfectamente regulada, ninguna voz discordante tenía el derecho de elevarse contra el príncipe". En nuestro sistema parlamentario, "se afirma que cada ciudadano ha querido (al menos de una manera indirecta) todo lo que le ha sido ordenado", por eso se dice "que los actos del gobierno reflejan la voluntad general en la cual cada uno de nosotros ha supuesto participar". La democracia es amanerada, engañosa. Pero su dominio no es tan sutil como se llega esporádicamente a creer, pues "el velo es siempre fácil de desgarrar" en un conjunto de burdas prácticas por las que "hemos descendido a los chafardeos electorales, que permiten a los demagogos dirigir soberanamente sus huestes y asegurarse una vida dichosa". Torpes maniobras ante las que la ciudadanía consciente tiene dos caminos: o mostrarse intransigente y crítica, o "disimular –como muchos intelectuales– el

[176] *Ibidem.*

horror de esta política bajo apariencias filosóficas". Pues Sorel opina que "es sobre todo en los tiempos democráticos en los que se puede decir que la humanidad está gobernada por el poder esotérico de las grandes palabras más que por las ideas, por fórmulas más que por razones, por dogmas para los que nadie sueña buscar su origen, más que por doctrinas fundadas sobre la observación"[177].

Esta exploración de lo fidedigno guarda igualmente su trabazón con los modos *estilísticos* del autor francés. Para volver la vista al siglo XVII. "Los historiadores hacen remontar los orígenes de la doctrina del progreso a la disputa entre los antiguos y modernos, que causó tanto alboroto durante los últimos años del siglo XVII"[178]. Hacen bien los historiadores, porque en la literatura están muchas de nuestras respuestas filosóficas. Y lo están netamente en el dilema de esta opción tan declaradamente estilística.

Es lo que le impulsa a tomar partido histórico en esta celebrada y añosa polémica, que tanto juego diera en su día a las burlas de Jonathan Swift en la "disputa entre los antiguos y los modernos"[179]. Por carácter y formación, los lite-

---

[177] *Les illusions...*, pp. 9-10 y 275-276.

[178] *Ibídem*, pp. 15-48.

[179] *Ibídem.* La inteligente sátira de Swift contaba que: "Esta querella empezó en un principio (como me ha referido un anciano, que mora en las cercanías) a propósito de una pequeña porción de tierra sita en una de las dos cumbres del monte Parnaso. La más alta y vasta de las dos ha estado desde la noche de los tiempos en pacífica posesión de algunos habitantes llamados los 'antiguos', en tanto que la otra estaba ocupada por los 'modernos'. Pero éstos, descontentos de tal morada, enviaron ciertos embajadores a los 'antiguos' para quejarse del grave daño que les causaba la altura de aquella parte del Parnaso, que les impedía ver el paisaje, sobre todo, hacia el 'este'...". En alusión a la creencia extendidísima entonces sobre el primer origen caldeo de toda cultura, que se desplazaba progresivamente de Oriente hacia Occidente en un recorrido sucesivo por Mesopotamia, Egipto, Grecia, Cartago y Roma, etc... Jonathan Swift, *El cuento de un tonel*, Prólogo de Cristóbal Serra, Barcelona, Seix-Barral, 1979, pág. 200.

ratos galos defensores de los antiguos son los favoritos de Sorel. Piensa que Boileau, considerado en su hora como "un petit parvenu", en cambio fue un maestro en "el buen sentido, la claridad, lo natural del lenguaje", por eso aprecia en él notablemente, y esto es harto significativo por lo que tiene de autorretrato soreliano, su modo "de mantenerse a medio camino entre la investigación y el habla popular". Ese equilibrio y esa preferencia de Boileau por los clásicos es consistente, en tanto "que el mal gusto de Perrault poniendo sistemáticamente a sus contemporáneos por encima de los grandes hombres de la antigüedad o del Renacimiento" le acarrea consecuencias absurdas, "por ejemplo, prefiriendo Lebrun a Rafael".

Las observaciones sobre las labores clásicas de Boileau encaminan metodológicamente, asimismo, los propios y asiduos procedimientos frecuentados por la escritura de Georges Sorel. Que luego le acompañe la fertilidad, eso es una harina de otro costal y ya sabemos que los rendimientos se presentan desiguales. Pero esa doble *sencillez*, fundamentada en el uso de los moldes clásicos y del habla corriente, esa tradición creadora, está presente por doquier en el ideario soreliano. Ese apoyo en lo sencillo, parece explicar, en su manera de ver la historia gala de la cultura, el triunfo de los jansenistas. "Los jansenistas adquirieron una gran popularidad". Ello es debido a que su inspirador "San Agustín, muy alimentado en las tradiciones clásicas, parecía más fácil de alcanzar que los primeros discípulos de Cristo". Esto en el campo moral, puesto que en el literario Boileau y sus seguidores fueron derrotados en toda regla; y "las infiltraciones italianas y españolas", un Góngora incluso, mentado por Sorel –muy a la francesa– como "sinónimo de énfasis", se impusieron a aquella corriente más atrayente de "lo natural y el

buen sentido". No en todos los terrenos se implantó la naturalidad del estilo. Mas, la audiencia de los jansenistas se debió a su programa moral y no a la fortaleza teórica de su teología. Su momentánea expansión no es "la consecuencia de su teología" sino, en el fondo, la recepción amplia de su férrea moral disciplinada. Disciplina moral, sin la cual nuestro jansenista del siglo XX testimonia varias veces y en diversas obras que pocas cosas pueden llevarse a cabo en esta vida.

Sus reflexiones sobre Perrault y Boileau superan, pues, lo empírico de una constatación meramente histórica. Le pueden ser perfectamente aplicadas al propio Sorel. Ya que, con este pretexto, afirma una vez más que existen hoy día dos clases de escritores. Unos, los que "trabajan extraordinariamente su lengua" y "están formados en un largo aprendizaje"; estos son, en su mismo subrayado, "*los buenos obreros de las letras*". En tanto que otros "han continuado escribiendo rápidamente según el gusto del día". Existen, por tanto, "dos clientelas muy separadas y dos géneros de literaturas que no se mezclan apenas". "Los hombres que trabajan con paciente labor sus escritos se dirigen voluntariamente a un público restringido". En un campo de acción bien diferente, "los otros escriben para los 'cafés-concierto' y para los periódicos". Y Sorel ya se ha pronunciado sobradamente sobre la conveniencia voluntaria de la muy ceñida dimensión de sus libros y artículos.

Aunque, no todos los escritos de este ciudadano del Port-Royal estilístico y moral aquí representado son tan rutilantes como sus teorías, tras Renan, de la encarnación y quiebra ética del jansenismo en Francia. El buen acabado no siempre es logrado y Sorel acompaña sus análisis con una filosofía moral más bien ñoña. No se le antoja de buen tono, no es "serio", que las mujeres tomasen partido por Perrault y los

modernos en la famosa disputa contra los antiguos. Con Brunetière estima "que la mujer ha tenido una influencia muy enojosa sobre nuestra literatura, alejándola de tratar con la seriedad que comportan, las cuestiones verdaderamente graves de la vida"[180]. Claro que esta aburrida gravedad social sintoniza cabalmente con su nada epicúrea doctrina moralista. Su presencia no es fortuita. Así Sorel lamenta que: "En los quince últimos años del siglo XVII, todo el mundo tenía la alegría de vivir". Esa despreciable "joi de vivre" manifestada también en todos y cada uno de los recovecos de la agusanada Tercera República. No siempre los franceses fueron así. Frente a esa inconsciente alegría, en el siglo XVII llegó a erguirse notable la defensa jansenista de una "religión fácil" compaginada por "una disciplina austera", una y otra imprescindibles para hacer frente a toda aquella marea de corrupción. El intento tuvo su éxito. Sin que hubiera que recurrir a aquel "misticismo", difícil lujo de unos pocos, de los años adustos reflejados por San Jerónimo y San Agustín.

Un valioso programa, así lo creía Sorel, para paliar "la disolución de las costumbres femeninas", en unos días barrocos caracterizados por la inconveniente "indulgencia con que la sociedad trataba a las emancipadas". Esa emancipación de la mujer de las clases altas, esas "moeurs féminines"

---

[180] Claro que este no es un pensamiento aislado de estas páginas de *Les illusions...*,Georges Sorel cuenta en Réflexions..., pág. 353, que en la mujer radica la causa de que "tantos autores franceses" no se atrevan "a ir al fondo de los problemas" que la vida lleva consigo, "queriendo complacer a un público frívolo". Esta simbiosis de "frivolidad" y "mujeres" como emblema de la "decadencia", le empuja a apoyarse en la siguiente y significativa cita del conservador miembro de la Academia francesa Ferdinand Brunetière: "Si vous voulez savoir pourquoi Racine ou Molière, par exemple, n´ont pas atteint cette profondeur de pensée que nous trouvons dans un Shakespeare, ou dans un Goethe..cherchez la femme, et vous trouverez que la faute en est á l´influence des salons et des femmes".

no son en absoluto del agrado filosófico de Georges Sorel. A quien no le sorprende que las "mujeres tomaran, casi todas, el partido de Perrault" en su querella moderna contra los antiguos. Unas casquivanas, de cuya desvergüenza Sorel salva "a las defensoras de los clásicos". A Mme. de Sévigné, dama frecuentadora de los conventos jansenistas, a la abadesa de Fontevrault o a "la princesa de Conti". Todo llegó a unos extremos, relata Sorel de la mano de varios testimonios católicos del barroco, en los que "las señoras ya no quieren tener más niños como lacayos, sino 'los muchachos más altos y mejor hechos", pues no consienten "en llevar consigo meros acompañantes, sino ayudas de cámara" ("mais valets de chambre"). Como las desgracias en el moralista Sorel nunca vienen solas, según lo recogía de un contemporáneo de esa era depravada de finales del XVII, este "cambio de costumbres" llevó consigo que "el consumo de aguardiente se cuadriplicara" y que la "pasión por el juego llegase a ser extraordinaria". Las tabernas fueron un centro habitual de conversaciones entremezcladas de lo divino y lo humano, por lo que alcanzaron gran aceptación y no pocas condenas eclesiales[181].

Así pues, la etiqueta de "jansenista" es algo más que un dicho irónico de la cosecha de Gramsci y no se recluye en exclusiva en el seno de su crítica pura a la democracia y al sistema parlamentario. Su "jansenismo" tiene de igual manera proyección moral. Lo que le permite, al tiempo que se duele científica y hondamente del avance, con el irresponsable entusiasta Fénelon, de "la idea de la bondad del hombre" y que tal suceso corresponde "a las tendencias profundas de

[181] *Les illusions...*, pp. 23 y 31-33.

los contemporáneos que el optimismo no debía tardar en dominar por todas partes", la puesta en práctica por su parte de una defensa en toda regla de la conveniencia histórica de ciertas cantidades de gazmoñería social. "Se puede decir –sintetiza en su queja Sorel– que al final del siglo XVII el terror del pecado, el respeto a la castidad y el pesimismo desaparecían más o menos al mismo tiempo; pues el cristianismo se evaporaba"[182].

[182] *Ibídem.*

Capítulo 2

"Fisiología del estilo" y género epistolar

*A) Algunos pensamientos estilísticos de Georges Sorel: Walter Scott y su historia, sinceridad renaniana y Plutarco en Perpignan. Anatomía y fisiología. Benedetto Croce y Henri Bergson en el centro de atención del correo soreliano. B) Sin retoques. Y un primer "memorándum" de Sorel contra la "dialéctica" como dogma. C) Sistema-método: orientación de varios léxicos. Bergson resuelve por carta el enigma teórico de Sorel: tecnología y sociología de un "*sistema sin sistema*". D) Marx sin marxistas y los inconvenientes de la comunicación postal en unos años decisivos. El enfado de Antonio Labriola y las vicisitudes de un espíritu "frondeur".*

A) Algunos pensamientos estilísticos de Georges Sorel: Walter Scott y su historia, sinceridad renaniana y Plutarco en Perpignan. Anatomía y fisiología. Benedetto Croce y Henri Bergson en el centro de atención del correo soreliano.

Georges Sorel les atribuyó un nada superficial significado teórico a las cuestiones del *género literario* usado por los autores, así como al *estilo* de éstos. Para él, la comunicación y su arte fueron uno y el mismo cuerpo cultural.

En 1964, Georg Lukács se adentraba en las esencias históricas de las novelas de Walter Scott. Este no conseguia "auténticas alturas poéticas" ni fue un virtuoso del "detalle",

como Tolstoi, pero, a cambio, no es "un mero descubridor de nuevas tierras", sino todo un "configurador de algo nuevo por él vivido, lo histórico-social en el destino de cada individuo". El muy meritorio sentido histórico real de Walter Scott y la credibilidad de sus personajes. Hasta su biografía minada por deudas y frustaciones, por sus "triviales llanuras de los destinos puramente privados", nos engaña al no mostrar en absoluto "la grandeza y los límites de una personalidad de escritor en su incomparabilidad irrepetible"[183].

Unos sesenta años antes que estas líneas de Lukács, Sorel concentraba sus proyectiles contra los académicos universitarios que no entendían el genio de Walter Scott. "Hoy muchas personas querrían disimular el estrecho parentesco que existe entre la novela y la historia, pero no es preciso dejarse enganchar por las declamaciones científicas de los pedantes actuales". En un manifiesto retroceso, pues "antiguamente no se contestaba este parentesco". Sin embargo, es un hecho que "el gusto del siglo modifica la historia, como modifica la literatura". El gusto repercute en la historia como en cualquier otro modo social de investigar y escribir.

"Walter Scott –prosigue Sorel– tuvo la prudencia de no transformar sus novelas en biografías de grandes hombres y mostrar sobre todo tipos populares". Algo de mucha más sabiduría que la universitaria "pretensión de hacernos conocer la profunda psicología de los grandes hombres". Ya que siempre la "selección de los hechos denominados dominantes varía con la exigencia de los contemporáneos". Por eso, la "buena novela histórica" de Scott le da ciento y raya en construcción de los acontecimientos a la historia de los in-

---

[183] Georg Lukács, *La novela histórica*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pág. 3.

vestigadores oficiales, quienes "trinchan en la infinidad de la historia psicológica fragmentos que ligan con arte, y vinculan (bien que mal y a menudo de una manera sofisticada) las instituciones a las aventuras de los personajes o de los grupos que han hecho figurar en su cuadro"[184].

En lo que respecta al *estilo* su peso es tal que, sin él, muchas preguntas sobre un escritor pueden quedarse sin las respuestas adecuadas. Para Sorel, contra la leyenda biográfica de los pensadores católicos levantada sobre la imaginada tragedia de la creciente laxitud de la fe en Ernest Renan, su "correspondencia que se se ha publicado, no indica el menor combate en el alma de Renan entre la razón y la fe", pues "esta correspondencia bastaría para establecer que en ningún momento de su vida habría estrechado lo que otorga la verdadera realidad al cristianismo, ni sospechado sus tendencias fundamentales".

Las páginas renanianas "que ofuscan sobremanera a Brunetière" por "su parodia" religiosa, lo que causa que Brunetière "se indigne demasiado", no es sino la consecuencia de "una ironía hiperaristocrática" que suele florecer en los modos literarios de Renan. Este ex-clérigo, hijo de bretón y vasca, hay que situarlo junto a su "atavismo gascón" que él mismo asegura en su recorrido epistolar haber heredado por vía materna, al lado inseparable de su irreprimible inclinación por "las *bromas*". Así se desentraña, entre uno y otro factor, el "desprecio que había manifestado, en su viejo artículo sobre Channing, hacia las sociedades de templanza" en las costumbres. Organización premeditada de la morigeración social, de tradición, desde luego, escasamente vasca ni

---

[184] *Le Système Historique de Renan*, pp. 24-25.

gascona. Tampoco se explica ciertamente por el catolicismo que, a propósito de un comentario sobre las ideas de las "moeurs" de Amiel, un bromista "atávico" Renan quisiera para "los borrachos", con dicharachera alegría, que éstos se procurasen a lo menos "una borrachera amable"[185].

La dichosa "sinceridad religiosa" de Ernest Renan ha de mirarse desde su forma de ser. Pensamiento y palabra, que se suelen unificar como nunca dentro de un sobre cerrado y enviado expresamente a quien se quiere. Ese Renan que, preguntado por el lugar del *pecado* en sus libros, respondía con una chanza que podría haber surgido de cualquier casero vasco, del Adour o del Baztán, si es que algún desinformado le interrogara sobre el carácter pecaminoso del contrabando o la borrachera. "El otro día lo decía yo mismo en mi pueblo, *estoy convencido de haberlo suprimido*"[186]. Renan mantenía haber "suprimido" la noción misma del pecado en sus escritos. "Renan tenía razón cuando decía que, para comprender el cristianismo, hace falta haber creído", por lo que, según Sorel, de los ensayos y cartas renanianos no se deducen "las mismas tendencias fundamentales que las de los héroes de la religión", si acaso, en la lejanía del seminario, días de una "recitación dócil de dogmas"; pero eso –asevera el conocedor Sorel– no es "creer", no es la fe incluso épica de algunos católicos, ni el embeleco de "hacer como que se cree" del tenaz Blas Pascal, por lo cual no es difícil concluir que "Renan no ha sido jamás cristiano en ese sentido, que es el único verdadero". Y que el desgarro renaniano es una imaginería tallada por la intelectualidad católica fran-

[185] *Ibídem*, pp. 54-57 y 66.
[186] *Ibídem.*

cesa posterior, que no admite tales humanas extravagancias ante su propia fe.

No es el primer instante en el que Sorel reflexiona así. En 1889, para describir en una de sus primeras publicaciones la "flexibilidad de carácter de Lucia", el principal líder girondino del Rousillon, su "tipo de una clase" y "su cultura intelectual", propone que "no es inútil completar esta información con un estudio psicológico de su correspondencia"[187]. Así puede colegirse que "Lucia fue el personaje más importante de ese período". Aunque, matiza sobre el límite de lo "psicológico" Sorel, "no nos ocuparemos de juzgar al hombre político" sino que "le consideraremos como un tipo social". Tipo social que, como otros dirigentes girondinos, "merecen la indulgencia del historiador filósofo, pero sería rendirles un mal servicio quererlos convertir en grandes hombres".

A continuación, se extiende en unas hilvanadísimas observaciones sobre ese tiempo. "En sus cartas –las de Lucia– escritas desde Paris le afecta un gran entusiasmo revolucionario"."Viva la República, a pesar de las persecuciones que hacen experimentar a algunas gentes de bien los intrigantes revestidos con el manto de los patriotas", dice Lucia un 3 de Germinal desde la agitada capital de los franceses iguales. "Lucia, como casi todos sus contemporáneos, *escribía sin pensar* y se ilusionaba con fórmulas vagas e imágenes rebuscadas". "Nada se parece menos al francés de Voltaire que ese 'pathos' henchido de lugares comunes y vacío de ideas". Las cartas de Lucia "no recuerdan en absoluto al estilo de *Candide* o al de las *Lettres persanes*". Aquí no hay

---

[187] *Les Girondins du Rousillon*, pp. 73-85.

nada que ver, por tanto, con la alta escritura en absoluto espontánea de Voltaire ni del señor de Montesquieu.

Un hombre que escribe en 1793 al Ministro del Interior para cerciorarse de si será cierto que la "municipalidad podrá alcanzar la confianza, que es la primera de las autoridades, de las bayonetas"; este hombre responde, evidentemente, a otros impulsos menos clásicos que los de Montesquieu. Menos clásicos, pero muy amantes de un cierto clasicismo popular a lo Bruto contra César. Le "gustaba mucho entonces hablar de Hércules", grecorromana figura vuelta pública –como símbolo del poder fuerte– por los instaurados modelos estéticos revolucionarios. Tanto, que en el programa de "la fiesta del 10 de agosto de 1793, en Perpignan, figuraba un joven disfrazado de Hércules".

Tal y como lo veía Marx, si "Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1914 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano". Con Lucia, nos adentramos en un mundo de gorros frigios y coronas de laurel, inmersos de lleno con "los héroes" y "la masa de la revolución francesa", que "cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo"[188].

Pero en el interior de las cartas de Lucia, amén de sus correlativas simplezas, "en casi todas se encuentran obras maestras" sobre el significado ideológico de un determinado procedimiento escritor[189]. Y eso que la "literatura de esta época está envenenada por el abuso de fórmulas generales y declamaciones plasmadas por arriba y por abajo". Declama-

---

[188] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 11-12.
[189] *Les Girondins...*, pp. 73-85.

ciones épicas *ad nauseam*, pero, al unísono, hay un sereno tratamiento "de la *muerte* en la literatura" que todavía impone hoy algo más que respeto. Ya que, "para los grandes pensadores", la "muerte es" algo así como "una cosa grave y santa de la que no está permitido hablar a propósito". Sin embargo, jacobinos, girondinos y monárquicos, todos, "tuvieron en los últimos momentos una conducta verdaderamente admirable". Un talante que ya elogiara Proudhon en su obra *Justice* con el pretexto de la ejecución de la propia reina María Antonieta, rememorada en ese pasaje social por su impresionante ascenso "al cadalso sin pronunciar una palabra, sin derramar una lágrima".

Lucia trata a los clérigos y sus obras piadosas como era en esos días lo normal, como un estorbo, es decir, hablando en un escrito de 1793 dirigido al Ministro de "los rezos y *otras cuestiones de esta naturaleza, que están pasadas de moda*". Lo que no impide a Sorel señalar "en la correspondencia de Lucia cuántas veces emplea fórmulas tomadas de la literatura eclesiástica, *la santa constitución, la piedra fundamental contra la cual se estrellarán los esfuerzos liberticidas, en el seno de la constitución, etc...*". Uno más, Lucia, que emprende el común "peregrinaje laico" de esa etapa. Otra teología sin sotana; la de un Lucia que, cuando pintan bastos, habla del "*holocausto previsto al dios de la igualdad*". Este peregrinaje manifiesta, a pesar de y por su lenguaje, la "indiferencia religiosa" que caracteriza a "la clase tan numerosa a la que perteneció Lucia"; es una muestra, para Sorel, del "estado intelectual de la alta burguesía en la provincia al final del siglo XVIII".

Lucia es a veces "ampuloso e ignorante", y "melodramático". Lo que menos le place a Sorel es "ese género falso que Robespierre ha desarrollado a la perfección, que se em-

plea todavía, a cincuenta años vista, en algunos juzgados". Una retórica de *abogado* y tópicos al por mayor, como cuando para Lucia los "españoles son *bribones a sueldo de un déspota tan enemigo de la libertad como de la razón*". Son los "*bárbaros conquistadores de México, injustos, inhumanos, porque tienen fanatismo en lugar de la razón y el derecho público*". Estereotipo que no le agrada a Sorel; ni la lengua de Lucia en los instantes en los que parlotea de "satélites del déspota castellano, esclavos, tierra de la libertad y otras figuras que se había llegado a emplear corrientemente". Pero hay que tener presente que los "epítetos juegan un gran papel en esta baja literatura". Propaganda pura, pero, desde otra consecuencia más práctica, muy abundante y efectiva. Por eso, para Lucia, su beatificado "Dagobert es un *patriota eléctrico*" y todo un Hércules. Y los enemigos más mortales –en ese mundo pletórico de enemigos– son burocráticamente" los desorganizadores"; una amplia y desdibujada definición, no sin su comodidad incluida, pues en su seno podía caber con desahogo quienquiera que fuere calificado como tal y, según hace notar Sorel, en "esta época todas las desdichas se imputan siempre a los desorganizadores".

Pero también, entre la hojarasca revolucionaria, hay un Lucia encantador y hasta "divertido". De nada pobre familia, pero provinciano, nos cuenta frugalmente cómo las "pequeñas pasiones, que dividen a los hombres, se asemejan al limo impuro, que encenaga el fondo de las aguas; cuando se le remueve, se le encuentra en la superficie; si se le deja en su lugar natural, algunos animales inmundos se esconden allí, pero una fuente pura fluye apaciblemente y ofrece a los viajeros una onda bienhechora que los apacigua". Ese es Lucia. Silvestre, sincero y, concluye Sorel, "patético". "No

tememos por la vida, si podemos esperar –en las palabras de Lucia– que el Español no ensuciará con sus pasos impuros nuestras cenizas"[190].

Pues hasta el antirrevolucionario y positivista Taine –del que tanto recibe en este ensayo girondino Sorel– reconoce en el uso de la jerga teológico-política de este período revolucionario que, entre los "lugares comunes griegos y latinos", entre "Sócrates y su cicuta, Bruto y su puñal", se suele escuchar "a menudo un pequeño silbo de flauta, porque en esa época era obligatorio tener un corazón sensible"[191].

Modelos estéticos y correspondencia, si existe, son, pues, elementos insuperables para la captación ideológica de un proceso intelectual. De todo un "tipo social". Por su lado, Gustave Flaubert había deseado con fruición engendrar un libro "que se sostuviera por sí mismo, por la fuerza interna de su estilo". "Cuanto más se aproxima la expresión al pensamiento, cuanto más se funde con él la palabra hasta desaparecer, más bello resulta". Estos son desasosiegos epistolares, enviados a su amada Louise Colet, muy sentidos por el padre de *Madame Bovary*. Quien se quejaba de la práctica inexistencia en su época de una verdadera "crítica literaria" trabajada por críticos literarios dignos de ese nombre, pues lo que sus contemporáneos concebían como tal actividad no era sino el ejercicio repetitivo de "la anatomía de la frase". Cuando a lo que un autor como Flaubert aspiraba con toda su alma era a "la fisiología del estilo". Nada de experimentos forenses, nada pretendidamente aleccionador de lo anatómico, sino crítica viva, estudio de la vida escrita y

---

[190] *Ibidem.*

[191] Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Laffont, 1986, vol. II, pp. 115-116.

unos críticos no menos vivos[192]. O una fusión que se realiza al completo entre el pensamiento y la palabra.

Flaubert no es Sorel. Si bien éste, aún con su Esparta a cuestas, tiene en mucha estima no únicamente el buen hacer literario y los recursos "mitológicos" de Flaubert, sino, además, varios de sus discernimientos de carácter directamente político. Como los expresados por Flaubert en una misiva suya de 1862 a Madame Roger des Genettes. Estas opiniones son relativas a Victor Hugo y su pasión por las instituciones derivadas del sufragio universal. Como lo hace notar Sorel, el antiliberalismo de Flaubert es de igual cuño que el de Proudhon[193]. Proponía Flaubert y lo transmite Sorel que los "sermones –de Victor Hugo– para decir que el sufragio universal es un muy hermoso asunto". O su insistencia en que "hace falta instrucción a las masas". Todo ello, piensa Flaubert, está repetido por Hugo hasta el agotamiento ("está repetido hasta la saciedad"). Con la agravación de quien lo dice, pues la responsabilidad de éste no es la de un intelectual cualquiera, porque, advierte Flaubert, "no está permitido pintar tan falsamente la sociedad –al modo de Victor Hugo– cuando se es contemporáneo de Dickens y Balzac". Cuando se codeaban por su categoría, que no por su realismo, los libros de uno y otros. A lo que concluye con seguri-

---

[192] Gustave Flaubert, *Tres Cuentos. Diccionario de tópicos*, Prólogo de Consuelo Berges, Barcelona, Bruguera, 1980, pp. 10-19. Emilia Pardo Bazán, no siempre bien colocada en la escala de valores que por su inteligencia le corresponde en la historia cultural española, captó esa "casi maniática labor de estilista de un Flaubert", pero la que perfectamente "es adecuada a las impresiones que se propuso comunicar", donde la forma y el fondo son debidamente armónicos para los objetivos de transmisión que Flaubert se esfuerza en conseguir. Emilia Pardo Bazán *Prefacio* de la novela de Pierre Loti, *Ramuncho*, París, Nelson, s/f, pp. 5-17.

[193] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, pp. 143-202

dad política Sorel que "Flaubert juzga esta gran máquina –la de la democracia encomiada por Victor Hugo– casi tan duramente como Proudhon".

Existe, por tanto, hasta un cierto acercamiento de carácter moral entre Flaubert y Sorel desde dos organizaciones éticas tan diferentes. Sorel no era partidario de considerar al "matrimonio", a la manera de Flaubert en su habilísimo *Diccionario de tópicos*, como un vocablo seguido de este burlador consejo: "Hablar de él siempre con respeto". Porque trató la institución sin ironía y en compañía de la férrea disciplina sexual proudhoniana. Pero se hubiera apuntado con toda probabilidad a lo que el también normando Flaubert concluia como propiedad de la voz "estafador": "Siempre de la alta sociedad". Por no hablar de la unidad al cien por ciento que casi seguramente le suscitó a Sorel el sarcasmo de la voz "obrero". "Siempre honrado, cuando no provoca disturbios", rezaba del obrero la voz de Flaubert. U "optimista" que es "equivalente de imbécil"[194]. Porque en esta última palabra, el enciclopédico lugar convencional de Flaubert llegó a tomar la forma de toda una realidad filosófica soreliana.

Lo cierto es que el *Diccionario de tópicos* apasionó no poco a Sorel, quien rememoraba "una carta en la cual Flaubert ha expresado el odio que experimentaba por la mediocridad triunfante", desdén por el que "escribía en 1852 que quería componer un diccionario de tópicos", en el que, en la observación extraída por Sorel de la correspondencia de Flaubert, éste decía de su Diccionario proyectado que "será la glorificación histórica de todo lo que se aprueba; demos-

[194] Gustave Flaubert, *Tres cuentos. Diccionario de tópicos*, pp. 176, 193 y 197.

traré allí que las mayorías siempre tienen razón, en tanto que las minorías siempre se equivocan", pues "es preciso avergonzar toda suerte de originalidad como peligrosa, estúpida, etc... Entraré por ahí en la idea democrática moderna de la igualdad"[195]. Entrada antidemocrática en la que se pusieron manos ideológicas a la obra, por motivos nada intercambiables, ambos pensadores normandos. En lo que es un ajuste moral de cuentas a los valores imperantes, propulsado, ahora sí, por ese denominador común de Sorel y Flaubert que es la crítica a la hipocresía social. La búsqueda, que se desenvuelve a todo trance, de la sinceridad oculta o condenada.

Decididamente, el *género epistolar* es netamente *fisiológico*. Nada *anatómico*, es casi delator. Pues estas recordadas ideas de Flaubert aquí traídas provienen de su más íntimo carteo amistoso y amoroso. Por lo demás, a Sorel no se le escapó la intensidad reflexiva de Flaubert sobre el *estilo*. "En 1852, Flaubert escribía a Louise Colet que todas las combinaciones prosódicas habían sido utilizadas, pero que el arte de la prosa era todavía jovencísimo". Un Gustave Flaubert que tenía como finalidad –así lo concibe Sorel– "un estilo rimado como el verso" y "preciso como el lenguaje de las ciencias". Y Sorel asentía filosóficamente, pues pensaba que "la prosa ofrece recursos que los teóricos de la retórica han descuidado demasiado a menudo"[196].

Como aprecia Marie Laurence Netter en el caso soreliano, las "cartas, de naturaleza privada para Sorel, son una

---

[195] *Les illusions du progrès*, pág. 336.

[196] Georges Sorel, *Critique de "l'Otage"*, en *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 287-291. Se trata de una crítica a la "filosofía de la historia" de Paul Claudel, publicada en 1911.

fuente de primer orden para el historiador que descubre allí la psicología del autor, sus estrategias, sus angustias, su hipersensibilidad"[197].

Varias reflexiones hondas de Sorel, por su lado, son debidas igualmente a los mensajes postales enviados a su discípulo, confidente y amigo Edouard Berth[198]. No obstante, la antropología pesimista de Georges Sorel ya había tomado de antemano inequivocas precauciones con los resultados escritos de un buzoneo siempre peligroso y muy controlado en su pensamiento. Como lo cuenta una penetrante nota anónima de la revista "La Critique Sociale". Un apunte redactado en plural y sin nombres propios que lo rubriquen, que precede a la exposición en la revista del importante correo sostenido por Benedetto Croce y Sorel, certifica que éste "se había opuesto a toda publicación después de su muerte" de sus epístolas[199]. "Se había esmerado en destruir

---

[197] Marie Laurence Netter, *Les correspondances dans la vie intelectuelle. Introduction*, "Mil neuf cent" 8 (1990), pp. 5-9.

[198] "Sería equivocado, en efecto, creer que las relaciones de Sorel y de Berth" –advierte con todo Pierre Andreu– "fueron solamente las relaciones de maestro a discípulo". Hubo amistad, afinidad moral y una "verdadera colaboración intelectual" entre ambos. "De 1922 hasta su muerte en 1939, Berth va a consagrar lo mejor de sí mismo a defender y a honrar la memoria de su maestro desaparecido". Habida cuenta de la inclinación pro-comunista de Berth, lógicamente resaltó el lado suyo y de Sorel en el pasado común del "sindicalismo revolucionario", aunque su ideario fue un ensayo de síntesis del "materialismo histórico y espiritualismo bergsoniano", tomando de Sorel los dos aspectos; pero, a su muerte, a diferencia de Sorel, y como el último Bergson, "creía que la Iglesia católica representaba la única fuerza espiritual auténtica". Pierre Andreu, *Introduction a Georges Sorel Lettres à Edouard Berth. Première partie: 1904-1908*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 77-100.

[199] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, "La Critique Sociale" nº 1 de marzo (1931), pp. 9-15 y nº 2 de julio (1931), pp. 56-65, reimpresión de "La Critique Sociale", Paris, Éditions de la Différence, 1983. La nota anónima a la que este escrito se refiere, que precede a esta correspondencia, se titula *Varia* y habla en el nombre colectivo de la redacción de la revista. *Ibídem.*, pág. 9.

por su propia mano todo lo que poseía en tanto que copias de sus propias cartas y originales de sus corresponsales". "Había expresado su voluntad a sus amigos, notablemente a P. Delessalle y a M. Rivière, quienes la respetaron estrictamente". Pero, héteme aquí que, como impúdica y latina burla *post mortem* del difunto Sorel, "una serie de cartas –de sus cartas– se hizo pública". Entre otras, y abriendo brecha, las por él dirigidas a Benedetto Croce desde 1895 a 1920[200].

Esta agudísima nota desde el anonimato demuestra haber tomado la medida bastante bien a Sorel. "Las cartas a B. Croce reflejan fielmente la evolución y las inclinaciones sucesivas del personaje". "Como en sus escritos públicos, se revela aquí un investigador apasionado, un crítico alternativamente arbitrario y penetrante, filósofo erudito y oscuro, economista de buena voluntad pero siempre engañoso, iconoclasta meritorio, lanzador infatigable de hipótesis la mayoría de las veces azarosas". En un autor en el que los "errores enormes se intercambian con fulgores de intuición". Habría que matizar ese incompleto retrato de Sorel

---

[200] Benedetto Croce (1866-1952) ocupó uno de los puestos preeminentes en el liderazgo cultural italiano durante décadas. Su obra obtuvo, empero, un reconocimiento internacional. Su intercambio sostenido de ideas con Sorel, cuyos escritos tenía en buena conceptuación, es una gráfica muestra de esta apertura y prestigio europeo. Nada superficial conocedor del marxismo, desde su relación con Antonio Labriola del que fue discípulo y luego comentador amistoso y crítico, impulsó la revista "La Crítica", de gran eco en el mundo pensador italiano. Liberal en el significado más precisamente histórico del término fue, sobre todo, el animador ideológico, a través de su voluminosa obra, de la cultura antifascista y resistente, la "cultura de la libertad" en el léxico de Norberto Bobbio, durante la dictadura mussoliniana. Su enfoque ético-político inscrito en su libro de 1914 *Cultura e vita morale* fue uno de los ejes de las discusiones de la generación de Antonio Gramsci y de la inmediatamente posterior en la intelectualidad italiana, contribuyendo notoriamente a abrir la vida cultural de Italia a las principales corrientes del pensamiento occidental.

como economista, pero, por lo demás, no sobra en esta fotografía intelectual ni un punto ni una coma. Su aceptación entre los "jóvenes políticos" franceses ("edad aparte") se debe a "su curiosidad intelectual" y a "sus paradojas". "En Italia, los teóricos del fascismo" han adoptado "algunas de sus fórmulas para reclamarse abusivamente" de su escuela. Y, "abusivamente", no es en 1931 una observación ignorante o sin consecuencias, tratándose como se trata del fascismo. Los "sindicalistas lo reivindican como un teórico, que no ha sido nunca" en los países latinos. Cuestión ésta que no es fácil de aceptar así como así, pues Sorel fue, efectivamente, muy leído entre los sindicalistas de los países latinos, y su teórica "huelga general" no siempre cayó en esos ambientes lo que se dice en saco roto.

En esta *Varia* del nº 1 de marzo de 1931 de "La Critique Sociale" se nos indica correctamente que la biografía política del fundador no es la pista definitiva del ideario soreliano. "Ha sido sucesivamente socialista demócrata con Jaurès, marxista a su manera después del 'asunto Dreyfus', sindicalista bajo la influencia de Pelloutier, nacionalista y casi realista en vísperas de la guerra, bolchevizante después de la guerra...". Y aquí nos detenemos para subrayar un rasgo cardinal de Sorel perfectamente sintetizado en esta exposición, como el de un "*técnico y moralista siempre*". Porque su programa siempre se colocó entre la técnica y la moral, dos firmes perspectivas epistemológicas que jamás dejó de lado. "Fue esencialmente comentador y glosador, acumuló innumerables notas marginales, recensiones, análisis polémicos, pululantes de ideas contradictorias, a menudo confusas, a veces perfectas". Todo ello da en la mismísima diana. Y una última aprehensión de "La Critique Sociale" que tiene todo su intríngulis para nuestro estudio, por lo que también se po-

ne aquí en cursiva. "*Nunca emprendió la tarea de elaborar un sistema ni una doctrina*"[201]. Conclusión inteligente, pero demasiado cerrada, ya que realmente esa fue la *intención* reiteradamente hecha explícita por Sorel. Esta es, en verdad, su algo burlada teleología en proyecto. Ahora bien, no se puede deducir de ello que no sea posible entresacar elementos *sistemáticos* del pensamiento soreliano. Esa *técnica* y esa acción *moralista*, de momento, nos otorgan dos pistas bien impresas y fijas en todo un programa intelectual. Desde su escritura de 1872 –aquí ya antes desvelada– *Science et libéralisme*, elaborada por un Sorel ingeniero y funcionario de veinticuatro años edad.

La equilibrada valoración de Sorel en "La Critique Sociale" contrasta plenamente con una diatriba antisoreliana publicada en octubre de 1931, a propósito asimismo de este epistolario crociano, en las páginas de tal revista[202]. El ataque tiene el desabrido paladar militante de la izquierda de los años treinta. "Georges Sorel no tiene nada en común con el socialismo", dicen estos comentaristas. A lo que este pensador hubiera asentido sin rubor, si bien exigiría quizá que la afirmación se especificase de este modo: "...con el socialismo francés", la socialdemocracia europea o el "socialismo de Estado". No con las ideas globales socializadoras del marxismo de Marx, con las cuales nunca tuvo pelos en la lengua para emparejarse cuando hizo falta. Pero Pierre Kaan

---

[201] *Varia*, pág. 9.

[202] P. K. y L. L., *A Propos des Lettres de Sorel*, "La Critique Sociale" nº 3 de octubre (1931), "La Critique Sociale", pág. 107. Pierre Andreu asegura que sus autores son Pierre Kaan y Lucien Laurat, asiduos escritores de la revista. En relación con este aspecto y autoría, el artículo de Pierre Andreu, *Cinquante ans avec Sorel*, pp. 52-69.

y Lucien Laurat le reprochan con gravedad su repudio "de la concepción dialéctica" y que "reclame el abandono de la dialéctica". Para lo cual le exorcizan con las consabidas diatribas catequéticas de Federico Engels contra Dühring. No podían utilizar peor argumento para esta función, pues Sorel no tuvo en la menor estima la producción engelsiana, a la que califica reiteradamente de dogmática y propagandística; de propaganda socialdemócrata, por más señas. Es ciertísimo, por tanto, que "Sorel está evidentemente en las antípodas de la dialéctica que permite desenvolver la unidad de conjunto a través de todos los procesos de transformación". Porque el normando ha llegado a la conclusión de la inutilidad del mismo concepto atrabiliario de "dialéctica", puesto que no cree que haya varitas mágico-metodológicas que permitan encontrar la "unidad de conjunto" de "los procesos", como si la historia y el devenir pudieran contemplarse en un microscopio. En cuanto al "pluralismo antirracionalista" de Sorel, es parcialmente cierto. Pluralismo, sí que lo hay. "Renan, Vico, Cournot, Bergson...", observaba otra nota menos militante y más sagaz de la misma revista[203]. Pero no siempre se despliega de manera "antirracionalista"; como no es tampoco "irracional" su recurso a la filosofía de Vico ni el varapalos de Bergson al "determinismo". Ni la cosmovisión antidemocrática de Sorel, pues le sirve a veces para acusar a la "democracia" de emplear "fórmulas" en lugar de "razones". Como *sui generis* es el quehacer moral de Proudhon que respira por los poros de toda la escritura soreliana. En el plano económico, Kaan y Laurat se enfrentan a Sorel porque éste concibe las *crisis* del sistema capitalista como algo

[203] *Varia*, pág. 9.

de carácter relativo, como algo que no posee "mucha importancia hoy"[204]. Aunque Sorel no desdeña al completo estas "leyes de una gran tendencia deducidas de una teoría abstracta del valor". Lo que ocurre es que Kaan y Laurat, tras la interpretación menos presentable de Rosa Luxemburg a la que invocan expresamente, creen de firme que las crisis son "tan reales, que el capitalismo corre hoy peligro de desaparecer". Para Sorel, lógicamente, todo "esto es muy débil". Pues, nada "irracional" en este punto, nuestro filósofo no veía por ningún sitio el "derrumbe", el "hundimiento" o la "catástrofe" del capitalismo teorizada por la Luxemburg y seguida por los antisorelianos contradictores –ya muerto Sorel– de "La Critique Sociale".

Nuestro Hilarión economista no descubre esas atribuciones autodevoradoras del sistema capitalista. Tal tesis entraba de plano en ese lugar teórico de las "predicciones" sociales, para el que Sorel tenía como regla de oro no hollar con su presencia. En esto es un ser del siglo XX. Ahora bien, con un cordón umbilical que le ata al siglo XIX. Sabemos que nuestro autor era muy cuidadoso con su correspondencia. Pero conocemos, a través del una pizca maledicente Gramsci, que este iconoclasta adoraba algo destempladamente a sus genios, como a Benedetto Croce. Pero aún más, si cabe, le deslumbraba Henri Bergson. No es de extrañar, pues, que Sorel estuviera "muy orgulloso de las cartas de Bergson", cuyas copias despachaba, como el aval más autorizado de sus discusiones, a sus más íntimos colegas. Es más, si hoy han llegado hasta nosotros las opiniones epistolares de Bergson sobre la filosofía soreliana, comenta Shlomo Sand,

---

[204] *A Propos des Lettres de Sorel*, pág. 107.

ello se debe a la pervivencia de las copias transcritas por Sorel en los archivos de su legatario Edouard Berth. Berth, quien, igualmente, mantuvo un prolongado intercambio postal de ideas con Henri Bergson[205].

Los escritos de Bergson a Sorel impresionan y el cuidadoso lenguaje bergsoniano conmueve. Es todo un arte el que pone en práctica con pulcritud suma para emitir unas observaciones de tamaña inteligencia. Para decir lo que siente sin molestar, sin la menor agresividad inconveniente. A Bergson no se le escapa la alta calidad expresiva de la literatura soreliana en algunas páginas de sus *Reflexiones sobre la violencia.* Ya había estudiado algunos sueltos que precedieron a la publicación del libro. Pero, "en cuanto me encuentre un poco más libre", le escribe a Sorel un 18 de Mayo de 1908, "lo releeré bajo esta nueva forma". "Sus conclusiones sobre la violencia me asustan, lo confieso, pero estoy muy interesado por el método que le guia". Sobre el estilo, a Bergson le agradan particularmente, como ya le pasara a Benedetto Croce, las líneas de la *Introduction* al libro sobre la violencia. Unos párrafos que muestran la hechura directa de una carta de Sorel a su amigo el escritor Daniel Halévy. Bergson estima con tino que ese pasaje de esa misiva "encierra numerosas visiones sugerentes", por lo que, le confiesa a Sorel, "la he leído de golpe"; de una tacada. De paso, observa que ese episodio adquiere una especial vivacidad literaria. Guarda en su interior la potencia del escritor con temple para su cometido. Pues la *Introduction*, comenta Bergson, "desde el principio hasta el final da un mentís a

---

[205] Henri Bergson, *Lettres à Sorel*, anotadas y comentadas por Shlomo Sand, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 117-123.

esa página en la que usted –le reprocha a Sorel– se exime de saber escribir"[206]. Una página que, casi indudablemente, es aquella en la que nuestro herético, en un momento algo retórico, protesta porque los "defectos de mis modos ('de ma manière') me condenan a no tener nunca acceso cerca del gran público"[207].

Bergson no entra ni sale en el problema de la amplitud del auditorio. Quiere dejar constancia, y la deja, del brío literario de Sorel. En realidad, estas cartas cruzadas entre los dos, glosan tanto los pequeños orgullos de un Sorel que envía unas sigilosas reproducciones a los más allegados, pese a sus usuales escrúpulos sobre la utilización de la correspondencia, como la admirable elegancia de la pluma del filósofo Henri Bergson para hacer comprender lo que realmente piensa. Para fijar con exactitud las reglas de un difícil diálogo. Ya que, y en esto algo de razón llevaba Gramsci, es Bergson quien las fija y no Sorel.

El ámbito de los buzones y los carteros es insoslayable para los intelectuales en aquellas fechas. Pero, para interpretar cabalmente la "fisiología estilística" de Sorel, se vuelve necesario recurrir a sus libros que completan lo expresado en su correspondencia. Vía Renan, entre otros, Sorel ha asimilado su inclinación por los clásicos y el arranque del siglo XVII con el "gusto francés". Ahora bien, huyendo del "respeto, un poco supersticioso, de Boileau por los clásicos". Sin *imitaciones*, pero con la comprensión del clasicismo del siglo XVII, pues no es tan obcecado como pudiera parecer. En una "sociedad francesa", tan "orgullosa de sus nuevas

---

[206] *Ibídem,* pág. siguiente.
[207] Georges Sorel, *Introduction* a *Réflexions...*, pág. 10.

condiciones de existencia", que llegó a estimar que "no había modelos que ir a buscar en otros países". Ahora bien, quizá el genio de los genios en esta ardua labor sea para Sorel Jean-Jacques Rousseau; aprendido por Sorel como un espejo conveniente y muy cercano. Ese "Rousseau, que habla del cristianismo de una manera tan diferente de sus contemporáneos y cuyo estilo está tan prodigiosamente elaborado". Un francés que es tan prodigioso y tan suyo como sus ideas. Que se ha retirado de las manías importadoras de la cultura gala, como las de un Ronsard, que "no estimaba difícil hacer revivir el genio helénico". O las de Calvino, quien "no juzgaba difícil convertirse en un discípulo de San Pablo". O, en la escena intelectual de los días de Sorel, un Le Play, cuyas pesquisas sociales le permitían sugerir a los franceses que "introdujeran en su ambiente 'los excelentes modelos'" construidos comparativamente a partir de "cuáles son las naciones prósperas" y "cuáles son sus principios". Nada de eso, ya que, para Sorel, "los modelos por excelentes que sean no son más que modelos, de los que hace falta aprender a servirse con arte"[208].

---

[208] *Les illusions...*, pp. 19, 20, 28 y 29. En cuanto a Fréderic Le Play, fue el impulsor de la Escuela de pensamiento católico "la Réforme sociale" que tuvo sus repercusiones en la Francia de Sorel. Le Play "no quería hacer proselitismo confesional", si bien se inspiraba "en el Decálogo y en una sociedad regida por los principios del Evangelio". Esta Escuela quiso poner remedio al descenso de la natalidad, que atribuia al "individualismo revolucionario" protegido por la legislación francesa. Para combatir la "despoblación" elaboró una crítica al Código napoleónico y a su concepción de la familia, al tiempo que proponía el fortalecimiento jurídico y moral de "la autoridad del padre de familia" y el ensalzamiento de las "virtudes de la familia". Pero lo más típico de esta Escuela ideológica y por lo que se hizo más respetada, fue su método de trabajo científico con fundamento en las "encuestas", con el hincapié en el conocimiento riguroso de las clases sociales, sufragando "monografías" y estudios, que ayudaron notablemente "a una toma de conciencia de las realidades sociales". Por lo que la Escuela de Le Play fue tenida →

Pues no de balde, ya a mediados del siglo anterior, Flaubert había escrito algo contundente en su *Diccionario de tópicos* acerca de la palabra "extranjero". "Entusiasmarse con todo lo que viene del extranjero es prueba de espíritu liberal"[209]. Y está por demás que Sorel no deseaba adornarse con semejantes y "liberales" plumas culturales ajenas. Pensaba estilísticamente en este punto lo mismo que Flaubert, es decir, del modo francés más consistente.

Aunque, la "Escuela de Le Play", criticada pero muy analizada por Sorel, significa un movimiento ideológico, a raíz de "los años de plomo" posteriores a la Comuna, cuyas implicaciones sobrepasan un análisis de "estilo". Como lo sobrepasa el hecho republicano de su nuevo objetivo, que es "la paz social" y ya no el viejo lema de Le Play durante el Imperio liberal bonapartista, "la reforma social"[210].

→ en cuenta entre "figuras eminentes de la democracia cristiana", como el abate Lemire, y sirvió de ejemplo para el "surgimiento de obras patronales" entre los empresarios católicos de mentalidad más abierta. Sin embargo, la corriente ideológica de la democracia cristiana francesa conservó mayoritariamente "la hostilidad al liberalismo" junto al "sueño de una sociedad corporativa" que luego se emparentó con el fascismo. Esta democracia cristiana adquirió en un sector "el gusto por los estudios sociales" de Le Play, pero, en general, guardó esa nostalgia "antisemita" de solera –que brotó fuertemente en el caso Dreyfus– tan propia del viejo orden galo tradicional. Jean-Marie Mayeur, *Les débuts de la IIIe. République*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, pp. 57, 194-195.

[209] *Tres cuentos. Dicionario de tópicos*, pág. 177.

[210] Antoine Savoye, *Studieuse bourgeoisie... Les Congrès de l'École de Le Play (1882-1914)*, "Mil neuf cent" 7 (1989), pp. 45-58. Esta Escuela pretende ante todo, con unos mecanismos bien inteligentes, crear opinión estructurada o desestructurada. En sus Congresos: "Las cuestiones de poder como los debates de orientación están voluntariamente excluidos". No hay elecciones a los cargos ni mociones sometidas al voto de los participantes. Esta tendencia "testimonia la actividad tenaz de una fracción de las clases dirigentes en favor de las mejoras sociales concretas". Responde a que "Le Play, con la caída del Imperio y la guerra civil, renuncia a una intervención directa sobre el poder político y se consagra a la tarea, a la vez pedagógica y militante, de reunir y formar reformadores sociales según su concepción". A la muerte de Le Play en 1882, sus seguidores prosiguen esta sabia orientación. →

B*) Sin retoques. Y un primer "memorándum" de Sorel contra la "dialéctica" como dogma.*

Por otro lado, el nada fácil manual de fisiología estilística soreliana se mueve entre una doble tensión.

No es partidario de retocar sus escritos al revisarlos. Intención palpable en su "Advertencia" para la "tercera edición" de sus *Réflexions sur la violence* que se mantiene en ediciones muy posteriores[211]. No ve necesario cambiar en febrero de 1912 lo que ha observado desde 1906. "Estoy, al contrario, más convencido que nunca del valor de esta filosofía de la violencia". "Me ha parecido útil incluso reunir en esta reimpresión una 'apología de la violencia' que publiqué en 'le Matin' el 18 de mayo de 1908, en el momento en el que aparecía la primera edición" del libro. "Este libro –la observación es toda una síntesis de estilo– pertenece a la categoría de los que la opinión común no autoriza mejorar a un escritor", pero "me he permitido cambiar, de vez en cuando, algunas palabras, con el fin de hacer más comprensibles algunas frases". Sin otorgarle a esto mayor alcance.

→ No hay más que contemplar los asuntos tratados en los Congresos: "la condición de la mujer (1901), el papel social de la juventud (1902), la familia y la expansión colonial (1903), la vida provincial (1904)...". Y los participantes en las discusiones. Un "antiguo prefecto" que interviene "sobre la educación política en Francia", un "ingeniero-jefe de minas" que estudia "el papel patronal de las grandes Compañías de ferrocarriles", pues es el director de la Compañía de ferrocarriles "Paris-Lyon-Méditerranée", un "antiguo comandante de la Marina" que dedica una ponencia a "la situación económica de las colonias francesas". O M. Castel, que es el "fundador de la Asociación de obreros carpinteros de la Villette" y toma la palabra junto al "Padre Ludovic de Besse" y el profesor de la Universidad de Odessa M. Afanassiev, a fin de esclarecer el porvenir de "las asociaciones obreras". Otra reunión de trabajo aborda "la cooperación"... En fin, como bien se desprende del artículo de Antoine Savoye, esta Escuela trabajaba con verdadero rigor y planificación.

[211] Incluida en la "huitième édition" de Rivière, de 1936, que se usa reiteradamente en esta investigación.

Y, sin embargo, se hace más que patente que algunas de sus opiniones han variado notablemente con el transcurso de los años, e incluso, según las cuestiones, hasta totalmente. Pero tiene su legitimación para los trastrueques. Sabe que si se se comparan sus estudios anteriores con los posteriores, ello "conducirá evidentemente a veces a resultados un poco diferentes de aquellos que he obtenido de un tiempo en el que trabajaba al azar de las inspiraciones de circunstancias". Como patrón sigue a Ernest Renan, quien "jamás corregía los ensayos que reunía en un volumen, para dar al conjunto una homogeneidad artificial"[212]. Ni le agrada lo "artificial" ni le quita el sueño la preservación de lo "homogéneo". Ya en 1894, en una reedición de sus pensamientos sobre la "Antigüedad", rechazaba las críticas a su modo de escribir. "Se me ha hecho observar que aquellos artículos fueron compuestos sin el menor cuidado de cualquier orden didáctico y que el estilo estaba muy descuidado"[213]. No le gusta que le confundan con un pedagogo y su procedimiento es deliberado. No va a reconstruir los trabajos ya publicados, pues "para corregirlos sería preciso retocarlos completamente". Así que, se mantenía Sorel, "juzgo ese retocamiento inadmisible". Con la "forma primitiva" excita al lector ("le someto ideas y le obligo a pensar a su vez"), "no disimulando nunca el menor elemento de verdad y colocando siempre al lector en el caso de juzgar distintamente que yo". Método con el que pretendía inquietar a los "espíritus inventivos", a fin de obtener de ellos una ulterior polémica –explica– "para corregirme y para completarme".

---

[212] Georges Sorel, *Avant-Propos* de *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pp. 1-53.
[213] Georges Sorel, *Advertencia* al lector en *La Ruina del Mundo Antiguo*, pp. I-VII.

Su técnica de disparar la flecha al blanco le hace distinguir dos tipos de destinatarios, entre sus lectores y "los dialécticos". Los "dialécticos" son una categoría, con toda probabilidad irónica, que engloba a los alumnos oficiales de Marx en la izquierda política de esas fechas. No en vano, desde Lucien Laurat y Paul Kaan a Georg Lukács, se le acusó reiteradamente a Sorel por el desbaratamiento total de la "dialéctica" en su balance del marxismo.

Así pues, es consciente de haber cambiado sustancialmente algunas posiciones suyas sobre el movimiento obrero y su destino. Coteja la primera edición de 1908 de sus *Reflexiones sobre la violencia* con los primeros compases de 1914 que prologan los *Matériaux d'une théorie du prolétariat* y deduce sus estrategias de comunicación diversificada. De sus lectores espera que si "las gentes perspicaces están habituadas a sospechar fuertemente de la sinceridad de los autores que abordan los problemas sociales", si este sector de la opinión lectora comprueba "que yo no he disimulado nada las variaciones de mi pensamiento", de esta manera "no podrán hacer más que admitir (lo espero al menos) que siempre he aportado una completa buena fe en mis investigaciones". Tanto más si se sopesa la *movilidad* y las salidas por sorpresa, no previstas, de las cuestiones sociales en una era tan cambiante por sí misma o literalmente "imprevisible" para el movimiento obrero y su desarrollo fluctuante.

En cuanto a "los dialécticos", el mismo adjetivo soreliano encierra ya su variopinta retranca. Porque emplea esta denominación al meditar sobre el flujo y reflujo del movimiento obrero. Sobre un objeto de pensamiento tan móvil, que ha pasado en Francia de las "huelgas generales", que alcanzan su techo en 1908, al estancamiento y a las vísperas oscuras de la conflagración bélica europea. De todas for-

mas, sabe cómo son y actúan sus oponentes, pues afirma en 1914 que "los dialécticos se pueden divertir estableciendo doctamente que he enunciado, durante un período de alrededor de diez años, opiniones poco conciliables sobre los medios que convendría emplear para resolver las cuestiones obreras"[214]. Porque la situación creada en 1914 admite bien pocas diversiones ni campeonatos acerca de las pretendidas "coherencias" en el seno de la izquierda teórica y práctica de Europa occidental.

Pero, con los apologistas del método "dialéctico" es conveniente retomar el género epistolar de este capítulo, tras este inciso fisiológico-estilístico entre los libros de Sorel. Un 27 de diciembre de 1897 le indicaba a Benedetto Croce su actitud de fondo en cuanto a la obra de Marx[215]. El resultado de sus lecturas le condujo a varias primeras puntualizaciones. "Cuanto más se estudie a Marx, más estará en condiciones de comprender las verdaderas relaciones que existen entre él, Hegel y Feuerbach". Y, aunque no es de su agrado la charla sobre las brumas del futuro, formula un vaticinio de no poco interés. Más que nunca "es preciso traducir a Marx en la lengua moderna", pues, de lo contrario, "se expone a hacer de su obra el origen de una metodología fundada sobre las *enfermedades del lenguaje*". "Y esto –es 1897– no es un temor quimérico: se encuentran muchos contrasentidos en los folletos marxistas". Contrasentidos y desatinos puros y, en consecuencia, piensa Sorel en esta conversación con Croce, no es un desdoro reconocer la inseparable sombra de Hegel en el cuerpo obrero de Marx. Con este recono-

---

[214] *Avant-Propos*, pp. 1-53.
[215] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.

cimiento, Marx como teórico nada pierde y como clásico mucho gana. Y puede quedar en su sitio cultural e histórico. Pues Sorel, con una diafanidad teórica bien meritoria para fin del pasado siglo, sostiene que las relaciones Hegel-Marx "no son tan sencillas como se cree de ordinario", ya que "las fórmulas por las que Marx ha precisado su posición son muy obscuras". Aunque, y esto es capital, "lo que me parece del todo obscuro, es el *método dialéctico*". Del que "se habla como de una cosa muy fácil de comprender y, cuanto más lo leo, menos lo entiendo". Esta incomprensible dialéctica, "no es una ley, sino solamente una visión subjetiva (de una utilidad demasiado contestable)".

En Federico Engels, le confiesa Sorel a Croce, esto se convierte de punta a cabo en un rompecabezas, pues "emplea la forma *dialéctica* en diferentes sentidos", con "un ritmo análogo al que habían señalado antes que él muchos filósofos". "Yo no creo que fuese eso para Marx". Ni una ojeada subjetiva plurimorfa ni un trasiego heracliteo por los trillados senderos de la Ilustración. Porque Marx se le antoja menos accesible y menos dogmático que las formulaciones engelsianas. Frente a todo esto, Sorel propone un remedio sencillo, gráfico y muy por delante de los marxistas de su tiempo, que es "suprimir esta expresión, *la dialéctica*, y todo aquello que se relaciona con la *negación de la negación*". "Eso sería un gran progreso, porque, para nuestros contemporáneos, todo ese aparato hegeliano no ofrece sentido alguno"[216].

El "aparato hegeliano" tiene su carga negativa para el investigador, para el historiador. Y esto no es ya una conclu-

---

[216] *Ibídem.*

sión surgida de la premura propia del procedimiento postal. Ni un sobreentido para quien, como Croce, comparte esas propuestas. Cuando Marx estudia "la transformación de la pequeña industria en industria capitalista", Sorel ve –ahora en 1905– que estropea su buen análisis al recurrir a "la ley enunciada por Hegel en la *Lógica*", según la cual unos sencillos "cambios en la cantidad, llegados a un cierto grado, conducen a diferencias en la cualidad". Estamos ante el famoso "salto cualitativo". Ahí Marx se deja llevar por el hábito ilustrado del historiador que "cree a veces encontrarse en presencia de una enorme fuerza escondida que desvía el curso de los acontecimientos". Que necesita *leyes*, cuando en determinados períodos hay "creaciones de variedades culturales obtenidas por acumulaciones de causas que escapan, en gran parte, a todo determinismo"[217]. Sobre todo, para Sorel, cuando suceden en el tiempo y por sedimentación las grandes transformaciones morales de la civilización, como las promocionadas por el judaísmo o el cristianismo.

En 1898 recapacita Sorel autocríticamente en su prédica escrita a Croce que, con respecto a Marx, por esos años "mis ideas no están todavía bastante maduras". Están comenzando a madurar. Pero ya se han sosegado lo suficiente para comprender que no pocas "expresiones marxistas son ininteligibles si no se les aproxima a las expresiones hegelianas". Por ejemplo, "la noción de *ley* debe notablemente ser examinada desde este punto de vista". Desde "*los acercamientos formales*" innegables entre la teoría de Hegel y la de Marx[218].

Al llegar a esta controvertida toma de postura de Sorel con la dialéctica, se hace obligado puntualizar un par de cuestio-

---

[217] *Le Système Historique de Renan*, pp. 73-74.
[218] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.

nes. Una, sobre el tipo de marxismo interpretado por Sorel, y otra suplementaria, que intenta aclarar algo más sus agudas y mantenidas estocadas ideológicas a Federico Engels.

Al término del anterior siglo y comienzos de éste, todavía se desconoce en Europa gran parte de la obra de Marx. Los *Grundisse. La crítica del derecho politico hegeliano*, los *Manuscritos de 1844* o *La ideología alemana*, "textos indispensables" para comprender la formación del marxismo clásico en los genuinos inventores del mismo, son prácticamente inencontrables hasta en la lengua original. Lo mismo le ocurre a una buena porción de la correspondencia, si bien las necesarias "cartas a Kugelmann" se publican en alemán en 1902. Lo que más se estudia, aparte del ecuménico *Manifiesto* y otras obras breves de Marx, es el *Anti-Dühring* y su extracto *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Federico Engels, junto al libro primero de *El Capital* legible en varias lenguas. *Le Capital de Karl Marx resumé* de Gabriel Deville, traducido también al italiano. Y algunos ensayos –y sus versiones latinas– de Karl Kautsky, tales como *Karl Marx ökonomische Lehren (1886)*, o los popularísimos folletos de August Bebel y los "extractos de *El Capital* seleccionados por Paul Lafargue"[219].

Georges Sorel algo sabe de estas carencias, que asemejan obsesionarle en algún que otro momento de sus cartas. En 1898 le transmite a Croce que "he leído en alguna parte que el manuscrito de la *Crítica de la economía política* existe. ¿Se han hecho, hasta ahora, algunas investigaciones para comparar las ideas de Marx en 1859 con las de 1867?". Eso,

---

[219] Jean-Pierre Potier, *Lectures italiennes de Marx*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 38-45. También Marie Ymonet recuerda el peso entonces de la divulgación engelsiana y la de los Deville y Lafargue por encima del conocimiento directo de Marx, en su artículo, *Les héritiers du Capital*. pp. 15-31.

en los procedimientos sorelianos, es *teoría* y no *propaganda*[220]. Son respuestas relevantes no encontradas –por la sequia bibliográfica directa– sobre el itinerario cultural de Marx. Pues, en cuanto a la "propaganda marxista", critica lo que ve, que sobre todo es el *Anti-Dühring* y sus ideas "que nuestros marxistas han transformado en dogmas indiscutibles". Es llamativo el crédito, la confianza, que Sorel le otorga a Marx frente a Engels. *La Sagrada Familia* se editó en alemán en 1845 en una tirada más que débil y hasta 1909 no hay una versión italiana de este libro. Por eso Sorel le dice a Croce, al arremeter contra la filosofía del método de Engels en diciembre de 1897, "supongo que si se estudiase de cerca *La Sagrada Familia*, se podría llegar a saber lo que Marx entendía por ese asunto", la *dialéctica*, porque "ya he desesperado en la comprensión de lo que quiere decir Engels" con esa idea[221].

Quiere creer que Marx puede ser de otro tamaño intelectual mucho mayor que el engelsiano. Porque Sorel no es suficientemente consciente del carácter *conjunto* de una buena proporción de la *labor* de Marx y Engels. Cuyo trabajo no es tan sencillo deslindar, como si fueran fundos intelectuales real y definitivamente propios. Una vez más dentro de este

---

[220] Quizá Sorel, si hubiera sacado el jugo pertinente a una paradigmática opinión de Marx de enero de 1859, hubiera podido rectificar ya su separación tan tajante y artificial entre éste y Engels. Decía Marx que "Friedrich Engels, con quien he estado manteniendo un constante intercambio epistolar de ideas desde la aparición de su genial esbozo de una crítica de las categorías económicas", es la persona con la que, desde 1845, "resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el enfoque ideológico de la filosofía alemana o, de hecho, ajustar –y esto por su sinceridad aclara mucho de lo ocurrido– cuentas con nuestra propia conciencia filosófica". Hegel, pues, omnipresente en ese procedimiento deliberadamente unido ab initio de Marx y Engels. Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, pág. 6.

[221] *Lettres à Benedetto Croce,* pág. 9-15 y 56-65

género, el vistazo a su *correspondencia* lo deja exactamente expreso. "Nosotros hacemos nuestra historia", escribía Federico Engels en 1890. Ese "nosotros" no es una jactancia de un Engels que en las mismas líneas habla de "Marx y yo". Engels fue en su producción general bastante dogmático, pero alegre y modesto. En 1893 aseguraba que "si muere el gran hombre –Marx– al menor fácilmente se le sobreestima". Y aquí no hay teatro alguno, cuando de nuevo y en el plano teórico, "Marx y yo", uno y otro, "somos todos igualmente culpables". "Culpables" estrictamente de lo suyo, de sus unilateralidades, no de todo lo que vino a continuación, ya que todo el notorio "economicismo" en expansión posterior no pertenece cabalmente a los fundadores, pues "no puedo librar –dice Engels– de este reproche a muchos de los más recientes 'marxistas', porque también de ese lado han salido las basuras más asombrosas". Si bien, "Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida"[222].

Engels percibe la distorsión "economicista" en marcha, pero, a cambio, piensa que todavía hay muy poca "dialéctica", que ésta –y se queja repetidamente de ello en esos años– no se tiene en cuenta entre los autores del mundo de la izquierda cultural de final del siglo XIX. "Para ellos Hegel nunca existió", no acaban de aprender "que todo es relativo y nada absoluto". "Lo que les falta a esos señores es dialéctica"[223].

La misma dialéctica que a Georges Sorel ya le sobra completamente.

---

[222] Carlos Marx y Federico Engels, *Correspondencia*, México, Cultura Popular, 1972, tomo 3, pp. 166-210.
[223] *Ibídem.*

Larry Portis ha tenido el mérito de presentar a Sorel como "filósofo de la ciencia" y poner de manifiesto su acceso a la "cinemática" de Franz Reuleaux, un autor alemán que escribió en los años setenta del pasado siglo sobre algo tan capital para la organización moral del trabajo como los nuevos lazos establecidos entre las máquinas y la mentalidad humana[224]. Técnica y seres humanos, una combinación, un nuevo lenguaje ajeno al del "progreso", que siempre tuvo en la cabeza Georges Sorel. Portis ha escrito también con agudeza acerca de los nexos de la sociología francesa emergente y nuestro autor, sobre Sorel y Durkheim. O ha analizado bien el efecto práctico del antipositivismo bergsoniano en la teoría del conocimiento de Sorel. Pero no hila muy fino en las relaciones entre Sorel y el marxismo[225]. Es algo parcial. Es verdad que el "marxismo de Sorel alcanzaba un alto ni-

---

[224] Franz Reuleaux (1829-1905) fue un ingeniero alemán cuyos principios cinemáticos fueron traducidos al francés en 1877. Para Sorel "su doctrina es una de las más hermosas aplicaciones del espíritu científico". "Sabemos hoy, gracias al sabio profesor, que toda la tecnología mecánica puede remitirse a un exiguo número de combinaciones, que estas combinaciones pueden expresarse a través de una nomenclatura clara y simple como la quimica". Con lo que "el conocimiento de las máquinas puede ser reconducido a principios generales y muy simples". Métodos simples que hay que poner en relación perfeccionada para la construcción de las máquinas con "la presión de las necesidades industriales". "Los límites de cada ciencia se extienden, en la medida en la cual la ciencia toma un puesto más considerable en la dirección del trabajo". Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, pp. 56 y 57.

[225] Larry Portis, *Georges Sorel (Présentation et textes choisis)*, Paris, La Brèche-PEC, 1989, pp. 16 y 40. En otro escrito Portis apunta que "Sorel ha reconocido el genio de Karl Marx, pero ha insistido en su falibilidad". Lo cual ni ha debilitado a Marx ni resuelve que "su marxismo –el de Sorel– era rigurosamente escéptico". Porque no lo fue (baste pensar en sus ideas acerca de Marx y la "huelga general" o de Lenin y la revolución bolchevique). Sencillamente, Sorel no era un un dogmático. Hablaba con conocimiento estudiado de Marx, del marxismo, aunque sin la menor atadura. Esto sí explica que, como bien señala Portis, se situase entre "el 'objetivismo' de los 'socialistas científicos'" y "el 'subjetivismo' de los "socialistas utópicos"". Larry Portis, *La cinématique marxiste de Georges Sorel* en *Georges Sorel en son temps*, pp. 173-188.

vel de elaboración a fin del pasado siglo, examinando con atención los elementos hegelianos en juego en el pensamiento de Marx y en la dialéctica". Pero no es riguroso mantener como Portis que "Sorel ha debido operar una síntesis de esos elementos a partir de los raros textos entonces disponibles en Francia". Los textos verdaderamente eran escasos, el campo de las fuentes directas reducido, si bien Sorel no sintetiza nada en lo que toca a la dialéctica. La arroja, y no alegremente sino con argumentación, por la mismísima borda. "En esta época, definir el método dialéctico era problemático", propone con sobrada motivación Portis. Pero no sólo porque "los primeros escritos explícitamente filosóficos de Marx eran totalmente desconocidos". Sino por una disciplina política del cuerpo doctrinal, primero, y muy parcialmente, con Engels, Labriola y Plejánov; pero luego enteramente –después de Lenin– comunista, que no admite entonces ni luego poner en cuestión al "método" ni a Engels. Ni facilita el reconocimiento sin prejuicios de la proyección de Hegel en la obra de Marx.

Portis no tiene presente que, en esas fechas, la "dialéctica" fue "problemática" incluso para el promotor de la patente, Federico Engels. Para quien el estudio de *El Capital* de Deville –al decir de Jean-Pierre Potier– fue "poco apreciado", debido a su hegemónica "inspiración positivista" y a su escasa atención a este celebérrimo "método" que hegelianamente se automociona[226].

Como quiera que la exégesis del marxismo de Sorel no es nada escéptica, es necesario revelar que él también interviene políticamente, aunque lo exprese a su manera. El 13

---

[226] *Lectures italiennes* de Marx, pág. 42.

de mayo de 1911 le sugiere a Edouard Berth que escriba algo sobre Engels, o, más bien, *contra* éste[227]. "El asunto es hermoso: los contrasentidos –escribe Sorel– de los vulgarizadores en la Historia". Y, dentro de este programa, se encuentra el verdadero trasunto del asunto. Pues, "Engels puede muy bien asociarse a los demócratas; cree en la ciencia tan 'naïvement' como ellos; no comprende nada de lo que en el marxismo es fuerte; es muy electoral y hombre de partido; es verdaderamente el personaje representativo de la Social-Democracia; es uno de esos grotescos sobre los que hay que arrojar las municiones para romperles la nariz".

Y, efectivamente, en 1893 Federico Engels todavía atribuia los por él presumidos defectos de los historiadores de la cultura burguesa, a su "concepción corriente, no dialéctica de causa y efecto como polos opuestos rígidos, desatendiendo totalmente a su interacción"[228].

El "parti pris" anti-socialdemócrata soreliano le impide ser del todo objetivo con Engels. Sorel soslaya que el testaferro de Marx, en algunos trabajos, puede llegar a ser hasta un pensador antideterminista. "En la apreciación de acontecimientos y de series de acontecimientos tomados de la historia al día, nunca será posible remontarse hasta las *últimas* causas económicas"[229]. Lo cual no es una frase, sino el apoyo de ciertas indagaciones, como las meditadas sobre las guerras de religión del siglo XVI, donde el factor nada economicista ni "causal" del monolitismo ideológico (cuando "la política, la jurisprudencia y todas las demás ciencias no

---

[227] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*
[228] *Correspondencia*, tomo 3, pág. 211.
[229] Federico Engels, *Prefacio* del libro de Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad, 1973, pág. 7.

pasaron de ser meras ramas de la teología"), se combina con "el misticismo, herejía abierta o insurrección armada", para entender la simpatía engelsiana a Thomas Münzer, a la "igualdad de los hijos de Dios", en un pasado en el que "oponer la Biblia a la razón significa matar el espíritu por la letra". Porque, en un problema histórico e ideológico de Münzer, pero que se expande hasta Flaubert, Renan, el "modernismo" o Sorel, "Cristo fue un hombre como nosotros, un profeta y maestro cuya cena no es más que una comida conmemorativa donde se toma pan y vino sin ningún adorno místico"[230]. Münzer de Engels, un místico "sin adorno místico", como Joss Fritz o el "gran talento militar" de un Geismeier de Salzburgo, quienes son evangélicos líderes, bastante más familiares de ciertas investigaciones religiosas de Antonio Labriola, que tanto complacieron a Sorel, que de las inspiraciones de los toscos ensayos aunadores de religión y burguesía escritos por Lafargue[231].

No obstante, en Engels, el determinismo sin pulimentar acaba flotando de un modo posiblemente mucho más descarado que en los escritos de Carlos Marx. Es, si se quiere, un meanicismo más directo o más homogéneo. En una epístola

---

[230] Federico Engels, *La Guerra de campesinos en Alemania* y *El problema de la vivienda*, Buenos Aires, Claridad, 1971, pp. 35 y 44-45. Estas ideas engelsianas sobre las "guerras de religión" tienen el lastre de la miopía de su autor sobre las doctrinas de Proudhon expuestas en la segunda obra sobre la cuestión "de la vivienda". Alegre miopía nada coyuntural en la obra de Fedrico Engels.

[231] Sin restarle a Paul Lafargue su habilidad de propagandista, no es de mucho tono cultural una afirmación nada solitaria en su pensamiento como ésta: "Si el cristianismo, después de haber sido en los primeros siglos la religión de las multitudes mendicantes, que el Estado y los ricos mantenían mediante distribuciones diarias de víveres, se ha convertido en la religión de la burguesía, la clase parásita por excelencia, es que el parasitismo es la esencia del cristianismo". Paul Lafargue, *¿Por qué cree en Dios la burguesía?*, Madrid, Júcar, 1979, pág. 18. Silogismos baratos, junto a la perspicacia de una crítica del publicista Lafargue a la "espantosa prisión celular" y al callejón sin salida del capitalismo ante "la criminalidad". *Ibídem*, pp. 88 y 89.

de 1893, a Engels le exaspera aún esa historia sin "últimas causas" de la cultura que se va haciendo en Europa, esa "apariencia de historia independiente de las instituciones, de los sistemas jurídicos, de las concepciones ideológicas en cada uno de los dominios", que "encandila a la mayoría de la gente". "Si Lutero y Calvino 'superan' a la religión católica oficial" o "si el constitucionalista Montesquieu es indirectamente 'superado' por el *Contrato Social* de Rousseau", lo que "se queda en la esfera de la teología, de la filosofía o de la ciencia política", dentro de "la ilusión burguesa de la eternidad y de la finalidad de la producción capitalista". "Si Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto hubiesen instaurado el librecambio en lugar de enredarse en las Cruzadas, nos habríamos evitado quinientos años de miseria y estupidez"[232].

Una rígida ligazón epistemológica engelsiana de los sutiles intersticios del espíritu a un basto desarrollo económico que resulta envolvente y no casual, al lado del "imparable" *progreso*. Así, no sorprende este escoramiento de Sorel en su oposición al ideario de Engels. Sin embargo, resulta algo desfigurada y antinatural la división soreliana del trabajo solidario de Engels con Marx y viceversa. Un Marx, el de Sorel, que medita exageradamente en una soledad no compartida. Aunque, por motivos tanto teóricamente reales como directamente políticos, queda bien de manifiesto que estas opiniones sorelianas acerca de la "dialéctica" eran ya un auténtico *memorándum* –tan reflexionado como absolutamente contrario– a la misma esencia del inasible concepto en "automovimiento", engendrado por el gran Hegel y rehabilitado con empecinamiento por Federico Engels casi hasta el momento de su muerte.

---

[232] *Correspondencia*, tomo 3, pp. 210-211.

C) *Sistema-método: orientación de varios léxicos. Bergson resuelve por carta el enigma teórico de Sorel: tecnología y sociología de un* "sistema sin sistema".

Al llegar a este estadio del proyecto de Sorel, es útil operar una serie de clarificaciones terminológicas. Pues se *yuxtaponen* aquí las valoraciones del marxismo, las de Bergson y las de Sorel, que no emplean un idéntico instrumental epistémico cuando hablan del "*sistema*" y del "*método*".

Federico Engels le daba una enorme repercusión a la división de los dos aspectos al analizar el legado de Hegel. Tanta, que ya en 1888 publicó en alemán la primera tirada de su *Ludwig Feuerbach* para dejar patente que *el método* del marxismo era *la dialéctica*, cuyo testigo fue tomado de las manos del mismísimo Hegel por la "izquierda hegeliana". El *sistema* de G.W.F Hegel lo reservó Engels para la derecha y los conservadores. En su peculiar hermeneútica, Marx y él se quedaron, lógicamente, con los arreos dialécticos de la "izquierda"[233]. Con todos aquellos instrumentos que les permitió su *materialismo* declarado a lo largo y ancho del mismo folleto.

En lo tocante a Bergson, cuando se refiere al ideario de Sorel, *indistintamente,* suele expresarse sobre su "sistema de visiones", acerca de un "método" que guia los dictámenes sorelianos de la violencia o sobre un "conjunto" de presupuestos filosóficos y técnicos. Es más, para caracterizar la producción global de Sorel acostumbra –con agudeza– a

---

[233] "Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel, podía ser bastante conservador", en cambio, "quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición". Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilar, 1968, pág. 20.

nombrarla como una "*sociología*". Que, eso sí, la critica por manifestarse un tanto desordenada. Bergson, que apenas leyó a Marx ni a los marxistas, ni siquiera entraba en el descrito territorio engelsiano del "sistema-método". Pero Henri Bergson sabía también –y la criticó con suavidad– la mantenida resistencia de Sorel a toda clasificación general de sus estudios, que pretendió casi siempre como algo desprovisto de cualquier tipo de *síntesis*.

En cuanto a Sorel, concibe en numerosos momentos al "marxismo de Marx" como un *sistema*. Como ya hubimos de apreciarlo en la discusión sobre el "ambiente" de Durkheim. Para resaltar de este modo la *interpenetración* de los factores variados (jurídicos, religiosos, históricos...) atravesados por la economía, por su atrayente –para Sorel– *visión social de conjunto* presente en este *sistema* de Marx.

Y dos precisiones que tocan de lleno a este epígrafe y su soporte epistolar: a) la "masa de esta correpondencia y la diversidad de los corresponsales –filósofos como Bergson o Croce, militantes sindicalistas como Delesalle, economistas como Pareto– demuestran hasta qué punto Sorel quería abarcarlo todo, no encerrarse en una sola disciplina" b) lo que también "revela el camino de su pensamiento y aporta una corrección a la imagen versátil que –Sorel– da tan a menudo". Porque, y es algo a no abandonar, hay igualmente serios elementos de constancia o persistencia presentes en la filosofía soreliana[234].

En un proceso que quiere ser absolutamente opuesto, la "fisiología" de la marca estilística de Sorel, en cartas y li-

---

[234] Marie Laurence Netter, *Les correspondances dans la vie intelectuelle. Introduction*, pp. 5-9.

bros, puso reiteradamente sobre el tapete que en sus trabajos no existía "sistema" alguno. Se burlaba de los que querían pensar en sus "nuevas descripciones" como ideas "susceptibles de encajonarse en una arquitectura general" de su obra. Así, proclama en sus *Matériaux...* que no se da por ningún lado esa "arquitectura", sino el mero recogimiento de "piezas desunidas juntadas en este volumen"[235].

En su carta a Croce del 28 de abril de 1903, se queja nuestro autor de la publicación de una síntesis de su pensamiento hecha por un alumno de Vilfredo Pareto, Vittorio Racca[236]. Sorel afirma que "yo mismo no me he planteado nunca la cuestión de saber cuál sería la síntesis de mis pensamientos". Una vez más, lo expone. "Escribo al día" y "al día siguiente la necesidad del momento"[237]. Esta protesta por su ausencia de "arquitectura", este, como lo llama Jacques Julliard, "anticonformismo sistemático", se da desde luego constantemente en Sorel. Otra cosa es que, como apuntaba contrariamente Bergson y rebatió con acierto práctico Racca, no sea posible una aproximación general a su trabajo exhibido. A las *líneas o presupuestos* más definibles en el contexto de su menester sociológico.

La respuesta nos la da Bergson. Pero, los antecedentes de esta solución son algo complejos y arrancan de más atrás. Están dentro de una discusión epistemológica entre Bergson y Sorel y toman tierra en los párrafos editados de unos documentos respectivos, para concretarse con claridad ulterior en las cartas intercambiadas entre ambos.

---

[235] *Avant-Propos*, pp. 1-53.
[236] Vittorio Racca, *Prefazione* a Georges Sorel, *Saggi di critica del marxismo,* Milano/Palermo/Napoli, Sandron, 1903, pp. VI-XLIII.
[237] Citado por Jacques Julliard, *Actualité de Georges Sorel* en *Georges Sorel en son temps*, pp. 13-33.

Georges Sorel había escrito una serie de artículos, entre 1907 y 1908, en "Le Mouvement socialiste"[238]. Unas muy pensadas objeciones al ideario de Bergson contenido en su obra no menor de 1907 *L´Évolution créatrice*[239]. Aqui, la antropología bergsoniana ofrece una idea ética, que ya trató Pierre-Joseph Proudhon, acerca de las virtualidades que al ser humano le donan las máquinas, las herramientas. Idea que está de principio a fin en la inspiración de la economía moral bergsoniana[240]. En el siglo de las grandes fábricas en

---

[238] "Le Mouvement socialiste" fue una relevante revista difundida en los medios intelectuales de izquierda. Con buenas relaciones internacionales. Impulsada por Hubert Lagardelle, que había roto con el POF y con Jules Guesde, apareció su primer número el 15 de enero de 1899. Contó con abundantes trabajos de Sorel y Edouard Berth, animadores de primera·fila durante su presencia en las páginas de "Le Mouvement socialiste". No tuvo una orientación ideológica uniforme, pues su lema fue "Dar una representación exacta del movimiento socialista en su conjunto...". Con lo que "adoptará varias posiciones a menudo opuestas" durante su existencia. A partir de la crisis de la CGT, en 1909 se alinea con la tendencia sindicalista próxima a Jaurès y "rehabilita el papel de la SFIO". "En 1908, Sorel rompe con la dirección de la revista tras la manifestación sindicalista de Villeneuve-Saint-Georges", pues estima que "Lagardelle y sus amigos hacen el juego a Jaurès apoyando a los sindicalistas contra Clemenceau". Cuando el "sindicalismo revolucionario" sostenido por Sorel tiene como requisito su independencia total de los conflictos parlamentarios. En la revista pueden encontrarse colaboraciones de Rosa Luxemburg, Beatrice Webb, Jean Longuet o Emile Vandervelde, entre otras firmas conocidas en la izquierda europea y entre las 554 personas que escribieron en ella, en medio de "una aplastante mayoría masculina". Marion de Flers, *Le Mouvement socialiste (1899-1914)*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 49-76. En lo que atañe a nuestro protagonista, éste le comunicaba a Lanzillo de este modo aquella etapa de su vida escritora: "Había ayudado a Lagardelle con mi colaboración cuando fundó el 'Movimiento socialista' en 1899; pero dejé pronto esta revista en la que demasiados jóvenes se agitaban para hacerse notar. Me mantuve algún tiempo un tanto apartado, hasta el momento en el que Lagardelle pareció adoptar una línea de conducta seria (1906), pero a finales de 1908 ví que había allí demasiados políticos: estos deseaban que Berth y yo les dejásemos el campo libre; me fui y Berth me siguió al poco tiempo". Georges Sorel, *Lettre à Lanzillo*, pp. 171-175.

[239] Luego publicados en el libro de Georges Sorel, *De l´útilité du Pragmatisme*, Paris, Rivière, 1921, capitulo V ("Critique de L´Évolution créatice "), pp. 357 y ss.

[240] Tanto que, con las herramientas y a diferencia de los animales: "La independencia llega a ser completa en el hombre, cuya mano puede ejecutar no importa qué trabajo". Henri Bergson, *L´Évolution créatice*, Paris, Alcan, 1913, pág. 144.

el que "nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo". En una época en la que "la filosofía evolucionista" así "extiende sin vacilación a las cosas de la vida los procedimientos de explicación que han triunfado para la materia bruta", cuando se hace razonable la parentela "del pensamiento lógico con la materia inerte" y "nuestra inteligencia triunfa en la geometría", no obstante, y aquí reside el meollo de lo sustentado por Bergson, "nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida". De los avances incontestables en lo científico-técnico, en la industria, "no se deduce de ahí que la quimica y la física deban darnos la clave de la vida". Ojo: ni la "biología" ni el experimento; pues la "retorta" ("cornue") no tiene por qué hermanarse sin remisión con "su contenido"[241].

Las refutaciones de Sorel son variadas. Esquemáticamente, revelà que ahí están los instantes menos sólidos o de peor ejemplo para los continuadores "vitalistas" de Bergson. Esa crítica bergsoniana al "cientifismo" ha llevado a que algunos de sus pretendidos continuadores "hayan podido creerse autorizados a contestar el valor de la ciencia, que no sería casi para ellos, más que un nominalismo útil". Tampoco le convence Bergson "cuando recomienda, como regla esencial de una buena investigación de la naturaleza, trazar una línea de demarcación entre lo inerte y lo vivo". No es tan sencillo y los "límites" pueden ser la cruz de toda una filosofía. Y no es de recibo ese "tan gran uso de imágenes en sus exposiciones", pues hay que saber "si ese procedimiento está autorizado por las tradiciones biológicas, dignas de todo respeto". O si, como parece aseverar Bergson, "las tesis

[241] *Ibidem.*, pp. I-III, 33 y 39.

de la filosofía biológica encierran más realidad que las leyes encontradas por los físicos en sus experimentos"[242].

A estas ideas replicó Bergson. Pero Sorel nos entrega por el recurso postal, que el cartero no llevó esta vez al filósofo de *L Évolution créatice*, sino a su legal destinatario, una ubicación enteramente histórica del bergsonismo del mayor atractivo y solidez[243]. Como tantos fenómenos, todo proviene en su gestación culturalmente de Kant. Porque "este filósofo –le comunicaba a E. Berth en 1918– ha aparecido en una época de transición, de suerte que se puede encontrar todo lo que se quiera en sus libros". Kant se movía entre sus deseos de "transformar la práctica de la mecánica celeste en una teoría general de las operaciones del espíritu", entre el "pluralismo" de sus "antinomias" y algo, poco, en el campo del "pragmatismo". Pero luego, inmediatamente, vinieron "los zoólogos y los historiadores". Por lo que "el esfuerzo del siglo XIX ha consistido sobre todo en una tentativa de fundamentar la teoría del conocimiento sobre una combinación de las investigaciones relativas a la vida de la historia". Y el intelecto francés no ha salido de ahí. No ha deducido que "la orientación del espíritu moderno se había modificado profundamente".

En ese eje está también, para Sorel en conversación con Berth, su admirada filosofía bergsoniana. "No se puede saber exactamente si Bergson ha tenido una clara conciencia de este cambio; su *Évolution créatice* oscila continuamente entre una concepción trascendente de la evolución y una concepción histórica de las transformaciones que se producen en un orden dado de antemano".

---

[242] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 359, 377 y 378

[243] *Lettres à Edouard Berth. Quatrième partie: 1918-1922*, pp. 101-162.

En otro momento, distinguiendo a Bergson de sus aspirantes a discípulos, dice que "mientras Bergson quiere aprehender lo real en el ser vivo", ocurre que, entre "sus pretendidos discípulos", en esa sede "no dicen nunca dónde se encuentra lo real". Se refiere Sorel ahora a "la escuela de Le Roy" que "intenta conciliar su fe cristiana con los datos necesarios de toda ciencia", para lo que "utiliza las tesis de Bergson"[244]. Pero dirige la misma y provocadora pregunta a los seguidores de Bergson y a la teoría de la *duración* (de la "durée") de éste. "La unidad kantiana del mundo ¿no se ha roto por el sólo hecho que se experimenta en lugar de observar?".

No obstante, en estas páginas estilísticas no se habla de Bergson, sino de Sorel. O, más bien, de una delimitación filosófica del segundo, llevada a buen puerto por el primero. Bergson se anima en la polémica de Sorel sobre su libro *L Évolution*.... "De todo eso, y de muchos otros puntos que he anotado en sus artículos, me vería muy contento si pudiera hablar con Vd. en la primera ocasión"[245]. Se defiende luego de algunas divergencias[246]. Y, dentro de su nada postiza ur-

---

[244] Georges Sorel, *Comptes rendus dans la "Revue générale de bibliographie française" 1905*, "Cahiers Georges Sorel", 6 (1988), pp. 42-51. Edouard Le Roy (1870-1954) fue un matemático bajo el influjo de la metodología bergsoniana que, finalmente, se convirtió en profesor de filosofía. Partícipe defensor de las ideas "modernistas" en un célebre folleto de 1905 *Qu'est-ce qu'un dogme*?, sus ideas fueron "puestas en el 'Index'", con "la cólera del Santo Oficio, y las condenas papales seguidas de medidas disciplinarias rigurosas". Ernest Coumet, *Écrits épistémologiques de Georges Sorel (1905): H. Poincaré, P. Duhem, E. Le Roy*, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 5-41.

[245] Henri Bergson, *Lettres à Sorel*, pp. 117-123.

[246] Sorel estaba en desacuerdo con Bergson por su apertura hacia lo "divino" y la "providencia" en el origen de las especies. Por demás, el "instinto" y lo "inconsciente" aplicado a los fenómenos sociales "chez Sorel", significa la admisión de los "deseos", ya sean racionales o irracionales, en el comportamiento humano, los factores religiosos o emotivos colectivos, las "pasiones" de todo género, y, de ninguna manera (como ya se ha subrayado en otro capítulo precedente) la apertura hacia un instinto biológico o hacia "analogías" de lo sociológico con lo biológico →

banidad, contraataca. "Lo que usted acaba de hacer –matiza Bergson– es la exposición de un sistema de visiones personales y originales sobre la naturaleza y la trascendencia de nuestra ciencia, sobre la relación de la teoría con la práctica, finalmente sobre el papel de la filosofía".

Con una síntesis de Bergson de mucha mayor entidad, donde están muy bien entresacados los sorelianos elementos positivos y negativos. Galante y sin rodeos, como en todo su epistolario, Bergson le sugiere a Sorel que sus publicaciones adquieren inconvenientemente la colectiva fisonomía de una turbamulta. Son "un tropel ('foule') de observaciones interesantes". Porque a cualquiera le revuelve de su asiento que se escriba con agilidad del "origen económico de las ideas de Darwin y Spencer", del "arte y la geometría de los griegos", o, a un tiempo, que Sorel se lance a elaborar sus ingeniosísimas teorías sobre la evolución histórica de "la idea del or-

---

→ que nuestro ingeniero rechazó contundente y explícitamente. Otra parte de la divergencia de Sorel con Bergson consistía en su reproche hacia la bergsoniana utilización abusiva de "imágenes" para tratar asuntos científicos. Bergson contraargumentó recordando que "la analogía entre lo vital y lo consciente es evidente" y "la conciencia hace su aparición al mismo tiempo que la vida", porque "hay solidaridad entre ellas". "Es verdad que se podría renunciar pura y simplemente a buscar una explicación del origen de los seres vivos, y no ver aquí –como decía Sorel– más que un residuo de nuestros viejos hábitos metafísicos". Una actitud "agnóstica" lícita "en presencia de la materia inorgánica", pero "me parece inadmisible cuado se trata de seres vivos". Un cuerpo vivo es "una realidad concreta" y no una "abstracción relativa a nuestra manera de descomponer la experiencia", como los hechos físicos o quimicos. "Es la historia misma de la naturaleza viviente la que se trata de volver a trazar". "La paleontología nos enseña que las diversas especies han aparecido en épocas determinadas". Son "hechos concretos, tan concretos como los hechos históricos". Sobre las imágenes, Bergson dice que, filosóficamente, hay dos formas de expresarse. "Fuera de la imagen, no existe más que el concepto, es decir una rúbrica bajo la cual se clasifica objetos diferentes". "Si la vida es cosa única en su género, no puede tener cabida en ningún concepto". Con la vida, dice Bergson, "me es imposible proceder por la vía de la subsunción o reducción a los conceptos; debía proceder por sugestión y la sugestión no es posible más que a través de imágenes". Henri Bergson, *Lettres à Sorel*, pp. 117-123.

den" o del desarrollo del "lenguaje". Lo que no es presentable, para Bergson, es la mezcla de todo ello en un mismo conglomerado en forma de ensayo. Un ser amante de lo diáfano, como Bergson, no adula cuando recurre a la "foule" como símbolo de lo que que ve en los artículos sorelianos. Y le viene a exigir a Sorel que *ordene* sus pensamientos. "Deseo que usted de, algún día, una exposición sistemática de las aplicaciones de su idea directriz". Porque esa idea-norma está para Bergson en los asertos de Sorel, por mucho que éste ni la enseñe ni la reconozca. Pues consiste, y da Bergson con ello en el mismísimo clavo, en que "la idea que domina –en Sorel– sobre todas las demás es, si yo no me equivoco, que las tendencias especulativas de una época no son más que el reflejo de su tecnología, de un lado, y de una sociología consciente o inconsciente por el otro".

No se equivocaba Henri Bergson y por ahí se encaminan las construcciones de Sorel, que no se ausentan de las máquinas y la técnica, como Proudhon, como el propio Bergson[247]. Pero viendo abiertamente las manifestaciones de "lo consciente o lo inconsciente", las teorías económicas o las religiones de una época, desde un enfoque marcadamente sociológico. Ya se trate de Marx y el marxismo, o de la propia *Vida de Jesús*. En una carta de 1907 le hablaba a Edouard Berth de sus

---

[247] Una vez más, Proudhon planea sobre la cultura francesa de la moral decimonónica y de la era industrial. Vió preocupado que con "la habilidad manual al ser reemplazada por la perfección de la herramienta, se han intercambiado los papeles entre el hombre y la materia". En la máquina hay "una simplificación de recursos, una condensación del trabajo, una reducción de gastos". Pero "lejos de disminuir el trabajo el maquinismo lo aumenta", "agrava el trabajo". Si bien la máquina tiene posibilidades emancipadoras: "la máquina es el símbolo de la libertad humana". "Pues, cada máquina que la industria hace mover, el motor es siempre el hombre". " También nunca, en ninguna época, se ha trabajado tanto como en nuestros días (...) Tal es, en cuanto al progreso de la industria y las máquinas, la verdad." Pierre-Joseph Proudhon, *Justice et Liberté (Textes choisis)*, pp. 162-166.

intenciones sociológicas sobre el cristianismo sin la preeminencia del dogma en su atención y poniendo en segundo plano las biografías, a la vez que criticaba la obsesión historicista en la repercusión documental de los hechos concretos. "He intentado demostrar, por ejemplo, que toda la historia del cristianismo primitivo puede ser lo más esclarecida posible sin que se pregunte si los milagros tuvieron lugar", prescindiendo de "si yo miraba la vida póstuma de Jesús como real o solamente como el resultado de las alucinaciones de los apóstoles". "Mi finalidad ha sido, en definitiva, ésta: demostrar que ignorando sistemáticamente la biografía del fundador y no tomando partido sobre ningún hecho dogmático, puede hacerse una idea del cristianismo primitivo más clara que la de Renan y que la de los teólogos"[248]. Si San Pedro vino a Roma o no ("la leyenda romana de San Pedro"), eso no es lo decisivo, sino las "condiciones históricas en un caso y en el otro para que la leyenda romana haya tenido la importancia con la que nosotros la hemos conocido". Por mucho que "Renan y los teólogos miren el hecho como si fuera lo verdaderamente esencial". Pues, con San Pedro o en la "leyenda asiática" de San Juan ("Renan pretende que haya ido a Efeso"), "le doy la vuelta al problema y digo que la leyenda debe de ser apoyada en condiciones históricas, independientemente del hecho". Explicada por la capacidad social de su aceptación, en suma.

Este mismo documento, por su carácter directo, es igualmente práctico para paliar las acusaciones de servilismo de Sorel ante Croce, algo antes descritas por Antonio Gramsci. "De una manera general, todo historiador tiene una concepción histórica de la cual toma prestadas sus principales preo-

---

[248] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Première partie: 1904-1908*, anotadas por Pierre Andreu y Michel Prat, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 101-152.

cupaciones, pero no la puede seguir exactamente, porque la historia siendo como es acción, es un complejo imposible de expresarse por los procedimientos de entendimiento que son los de la ciencia pura". Por eso Sorel no está seguro sobre "que Croce tenga razón cuando asemeja pedir que el historiador haga conocer su sistema cosmológico", que explicite su "concepción del mundo", ya que, "me parece que la historia, tal como la concibo, podría desarrollarse, completamente independiente de una tal necesidad". Argumentación con la que Sorel intenta desmarcarse, en esta misiva a Berth, del historicismo de Renan y de la *Weltangschauung* de Hegel presente a su juicio en las reflexiones del prontuario de Benedetto Croce.

Sociológicamente, en los acaeceres de la religión católica no hay que enfrascarse en las disputas del dogma, sino valorar a San Pablo como un *organizador* de doble función, como "apóstol de los Gentiles" y como quien "al llegar a Roma, convoca a los principales miembros de la comunidad israelita para discutir con ellos". Es quien establece la unidad doctrinal satisfactoria "sobre los ritos, el sacerdocio y la dogmática primitiva". Sin lanzar las campanas al vuelo sobre el liderazgo paulino. Ni, en Sorel, es el representante de lo "avanzado" contra "los conservadores", como en Renan. Ni es el San Pablo oficial, el que "apareció a los teólogos bajo un aspecto" de "profeta de la independencia del cristianismo y el enemigo de la antigua Ley". Con o sin San Pablo, el cristianismo rechazó aspectos del "ritualismo judío" y recogió elementos esenciales del judaísmo. Si se expandió, fue por una gama de tendencias de conjunto, explicadas porque "la sociología se esfuerza en razonar sobre la sociedad", sin "esperar conocer nunca toda la psicología de una nación en una época determinada" ni, en lo inherente a la Iglesia, comprenderla como "una colección de vidas de san-

tos". Al margen de San Pablo que es, sin duda, "de todos los obreros del Evangelio, aquél cuya vida nos es la mejor conocida y cuya obra literaria fue la más considerable"[249].

El paradigma de la Iglesia y su religión nos sirve para corroborar, al hilo de lo bien cribado por Bergson, que Sorel presta atención a todo lo "consciente e inconsciente" con tal que adquiera su debida prestancia y cobre cuerpo. Porque es Sorel quien elige "*la sociología*", que trata de la sociedad, frente a la "psicología" o a la mismísima historia de los historiadores, en la que "lo que es esencial para uno, se vuelve secundario para otro", en lugar de partir "de la hipótesis de que hace falta conocer la totalidad del presente", desde la que caben los pequeños datos, el llamado "azar" y los grandes movimientos. Hasta sobre el cristianismo. "No se ha estudiado nunca los orígenes cristianos más que para resolver los problemas del presente". Nuestras investigaciones, dice Sorel a la hora de las muy francesas *Vidas de Jesús,* tienen otra finalidad expresa y dirigida a que "queremos saber si el cristianismo tiene todavía oportunidades de durar en la hora actual". Con un toque de empiria sociológica, pues el cristianismo no es una historia ideológica cualquiera, debido a sus renovadas dotes de supervivencia, ya que en "el curso de su amplia existencia, el cristianismo ha tenido el notorio destino de rejuvenecerse un gran número de veces". La Iglesia con su "persistencia" y su "unidad" es un fenómeno, pues, digno de estudio[250].

Mejor una *sociología* que la historia del historiador, hasta para los avatares de la Iglesia católica. Pero estamos ahora ante otra cualidad –para Bergson– "sistemática" de Sorel. La, en

---

[249] Georges Sorel, *Le Système Historique de Renan*, pp. 7, 8, 11 y 292-303.
[250] *Le Système...*, pp. 9, 67, 68, 74 y 75.

la valoración bergsoniana, *tecnología* de cada etapa histórica, a la luz de la cual hay que examinar así mismo las corrientes filosóficas que aparecen entonces. Bergson ya había leído algunas proposiciones principales de Sorel, tales como que la "teoría de las máquinas permite comprender con mayor claridad los resultados a los cuales les había conducido el análisis del proceso cognoscitivo"[251]. Bien entendido que Pierre-Joseph Proudhon ya había manifestado sus precauciones contra el entusiasmo técnico del "progreso", sin dejar de ver en la "máquina" nada menos que un "símbolo de la libertad". Y, en lo que se puede considerar el "testamento" de Bergson, éste vuelve a insistir en sus últimas páginas en que el "útil del obrero prolonga su brazo" y en que "el utillaje de la humanidad es una prolongación de su cuerpo". Es decir, a nueve años de su muerte, en 1932, Bergson persiste firmemente en la vieja apostura de su antropología moral. "Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestras herramientas son por eso órganos artificiales"[252]. Bergson y "su máquina para hacer dioses"[253]. Mas no fue el único intelectual francés des-

---

[251] Georges Sorel, *L'antica e la nuova metafisica* en *Scritti politici e filosofici*, pág. 151.

[252] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1962, pág. 330.

[253] Según Ignacio Izuzquiza, *Les deux sources*... constituyen "una obra fundamental, que parece querer cerrar, en alguna manera, el ciclo de su propio pensamiento". Es de "difícil interpretación" y "parece ser un testamento de nuestro autor". Su "máquina para hacer dioses" es la "bellísima expresión de un deseo incontenible" e irrealizable, pues se formula "sin aportar los datos de su realización". Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1986, pp. 273 y 274. Sin querer establecer una discrepancia con Izuzquiza, sino completar su comentario siempre muy atento al texto, el contexto nos dice que Bergson no fue ajeno a los conflictos sociales y deseaba su atenuación, pues conocía la alienación obrera y la nada humana vida del trabajo en las industrias, pero le disgustaba el "odio" de la "lucha de clases". En la correspondencia de Bergson con Edouard Berth, además de una versión positiva y estudiosa de la obra

lumbrado por las potencias morales de la técnica, ni era inédita la idea del obrero desalienado que se compromete con una máquina que conoce como nadie[254].

Ni moralmente acababa de nacer este "sublime" concepto francés de la "herramienta", que "no era más que una mano que llegaba más allá, o más dura, o afectada de manera más particular", es decir, toda una "mano que había sido hecha idóneamente para esto o para aquello"[255].

Pero Sorel ha incrustado sobradamente en su afán meditador las implicaciones *tecnológicas*. La ciencia y la tecnología están por doquier entre los escritos sorelianos comentados por Bergson. Allí están Henri Poincaré y su "exploración del espacio", Ernest Mach y "la geometría de cuatro dimen-

---

de Sorel, → → se pone de manifiesto que no ha leído a fondo a Marx, como Bergson honestamente lo reconoce, y que cree percibir en el marxismo su "falta de generosidad y su llamamiento 'implícito' al odio". Decía Bergson a Berth: "Yo conozco a Marx bastante mal, no habiendo hecho nunca, probablemente, el esfuerzo que hubiera sido necesario para abarcar sus visiones en su conjunto". Shlomo Sand, *Quelques remarques sur Sorel critique de "L'Évolution créatice"*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 109-116.

[254] En los días estivales del asesinato de Jaurès, en "el verano de 1914", sitúa Roger Martin du Gard la discusión sobre el maquinismo y la "explotación obrera" de los hermanos Thibault. Jacques acaba de afiliarse al socialismo y el hermano mayor, Antoine, médico concienzudo y gozoso de la vida, le admite que el capitalismo "ha despojado al obrero de todo lo que hacía de él un hombre". A lo Proudhon, sabe que se "le han frustrado todas las satisfacciones nobles que su profesión procuraba al artesano". Pero Antoine confía en acortar la separación "verdaderamente inhumana que se hace entre la parte manual y mecánica del trabajo" y "la parte intelectual". Y acabar así con "ese inmenso hormiguero que es la fábrica". Entonces Jacques le reprocha a su hermano sus ilusiones, pues el capitalismo desarrollado: "¡Ha hecho del obrero una máquina! Menos aún: ¡el servidor de la máquina!". A lo que Antoine replica: "De hecho, no creo que haya entre el ingeniero y el obrero esos compartimentos estancos tan exagerados". El obrero ante la máquina "comprende perfectamente cómo funciona" y "muchas veces llega incluso a introducir en ella mejores técnicas". Y el anglosajón modelo de América del Norte, donde hay "ese 'entusiasmo industrial'" que se ha "apoderado allí de las clases obreras". Pues "eso no es el capitalismo: eso es el maquinismo". Roger Martin du Gard, *Los Thibault,* vol. 4, pp. 149 y 150.

[255] Charles Péguy, *El dinero*, pp. 63-64

siones" que emplea su indagación junto a las derivaciones "eléctricas y electroscópicas". Mas, en las bergsonianas "tendencias especulativas de una época" de Sorel, se encuentran, sobre todo, pensamientos no esporádicos acerca de "la potencia motriz cotidiana" modificada por "la introducción del vapor en las grandes hilanderías", con las consecuencias en "la extensión de la producción obrera", pero también en "las leyes sociales" y en la muy problemática "duración del trabajo"[256]. Sobre el alcance moral y social de la tremenda transformación industrial, amparada por la anteriormente desconocida dimensión de las innovaciones técnicas. *Tecnología y civilización* podría ser el título de un volumen que resumiera las pesquisas de Sorel, en las que hay un matiz importante a indicar sobre su visión, la cual siempre aparece sostenida desde el lado *obrero* del conjunto social. Es Proudhon quien éticamente hace el resto.

Veamos, por tanto, esta síntesis *tecnológica* descrita por Sorel. En ella está Reuleaux, Bergson y, muy fundamentalmente, Proudhon. Sin embargo, en esta suma no ecléctica de influencias, descuella siempre con personalidad propia la teorización pluralizante de Georges Sorel en la ascesis moral de la sociedad a través de la técnica, cuyos avances sigue de cerca y no duda en aprender de ellos para poner límites al conocimiento filosófico.

De Reuleaux y su edición francesa de *Cinématique*, citada por Sorel, éste toma la inclinación de los "constructores" de máquinas en orden "a obtener rotaciones muy rápidas y muy próximas al movimiento uniforme", con lo cual "reducen con múltiples recursos el papel de las resistencias pasivas, no solamente para economizar la fuerza, sino también

[256] *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 208 y 314-315.

para disminuir la indeterminación del movimiento". En el proceso, la "regularidad" es esencial, pero el "cálculo" y la planificación no lo son menos. En "una máquina automática" es preciso saber de antemano su "alimentación" ("sea en materias a trabajar o a consumir"), por encima de todo "obtener oscilaciones a largo plazo" de la máquina, para *reducir* las "fuerzas exteriores accidentales" que "vienen a turbar el movimiento" o "las cortas perturbaciones" neutralizadas por la misma regularidad de un movimiento de amplia duración en el tiempo. Amplitud temporal y rapidez vertiginosa de las rotaciones hábilmente combinadas en la cinemática del maquinismo estudiado por Sorel[257]. Como las "locomotoras modernas", con sus "calderas" encaramadas "muy alto", pues así poseen "las mismas cualidades que los grandes navíos" y, de este modo, "las oscilaciones son más amplias y las máquinas más estables, contrariamente a lo que se ha creído durante mucho tiempo".

Sorel aprecia las cualidades de comunicación de las máquinas, ya que se "puede comparar a las máquinas con seres vivos, tal como las concibe Bergson". "La vida fabrica, según él, explosivos que son gastados por el sistema sensorial-motor". Y, siguiendo el razonamiento bergsoniano, lo extiende al definir que las "máquinas son pues aparatos situados sobre corrientes naturales o artificiales de disipación de la energía, destinadas a retener de ella algo y capaces de gastar en provecho del hombre lo que han retenido". Con algunas conclusiones, pues de ahora en adelante, los "gastos de energía" pasan a primer plano de la atención de los "ingenieros modernos", hay que emplear "la captación de gas que antes dejaban perder los hornos metalúrgicos"

[257] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, pp. 278-286.

para su "utilización en el calentamiento de las calderas". Y: "las cuestiones relativas a la disipación de la energía ofrecen un interés de primer orden para el economista". La "concentración industrial" obedece del mismo modo al "origen técnico de este valor de la cantidad". Ya que las empresas no se concentran solamente en "inmensas instalaciones" por la perfidia del capitalismo, como quieren algunos socialistas, sino porque el problema energético y su técnica ahorradora les obliga igualmente a ello[258].

Los "gastos de enfriamiento" de las máquinas y la economización de la energía hacen depender de ella, a la vez, a la nueva estructuración económica e industrial. No es, pues, únicamente "la tasa de ganancia" la que explica la dirección de las inversiones del capitalismo ni las características propias de la organización laboral.

Y aquí entra el verdadero Sorel o un Proudhon reaparecido. Porque, a la luz de todo esto, "haría falta examinar qué relación se establece entre la máquina y el trabajador". En los descubrimientos científicos aplicados a la industria se ha querido ver "cómo el gasto de la fuerza muscular disminuye a medida que el mecanismo se perfecciona". Unos "aplauden la desaparición de la mano de obra demasiado cualificada y en consecuencia demasiado cara". Otros "celebran el triunfo de la inteligencia sobre la materia y sueñan con talleres en los que el trabajo se asemejará a un juego de destreza". En este segundo grupo se podría incluir el "deseo" testamentario de Bergson en sus *Les deux sources...*, o el triunfo del "maquinismo" frente al "capitalismo" de la

---

[258] "Es muy singular que tantos pretendidos marxistas hayan razonado sobre las estadísticas estableciendo la concentración industrial sin remontarse a las bases técnicas de esta concentración". "Los autores (y sobre todo los autores socialistas) han olvidado a menudo el origen técnico" del nuevo gigantismo empresarial. *Ibidem.*

América soñada por el mayor de *Los Thibault* de Roger Martin du Gard. Pero Sorel lo dice bien claro: "Eso son pensamientos burgueses". *Ilusiones del progreso*, como no por acaso el texto de su célebre crítica se intitula.

Con el pesimismo por delante, Sorel poco espera de una sociedad en la que "la religión es tratada de la manera más superficial y la moral se reduce a una educación de la docilidad, destinada a asegurar el orden". Desde "la pureza de las costumbres y la cultura clásica", se ven las cosas de otra manera. La relación entre el obrero y la máquina debería emparentarse con "el amor del campesino por su tierra, su viña, su granja, sus bueyes, sus abejas". Ahí hay algo más que la nuda propiedad. Algo que no se entiende "sin las virtudes que son engendradas por una determinada manera de trabajar". Al buen labrador "le sería imposible contentarse con la rutina, pues cada año aporta un tributo de nuevas dificultades", por lo que "sigue con una atención minuciosa todos los episodios de la vida de cada planta". Planta suya, sin duda, pero cuya propiedad "asemeja tener como principal ventaja poner al campesino en la situación de llegar a ser un artista". Arte "fundado sobre la práctica de los artesanos", aclara Sorel ("no el arte enseñado en nuestras escuelas para dar satisfacción a la burguesía moderna").

No obstante, hay circunstancias favorables para el obrero que, con la nueva maquinaria, ha de "tener el ojo constantemente abierto sobre las dificultades que presenta la manera actual de producir". "El taller moderno es un campo de experiencias que solicita continuamente al trabajador la búsqueda científica". Para desarrollar esa posibilidad de educación moral, habría que desechar "las escuelas técnicas" que "están mucho más ocupadas en enseñar la rutina que en despertar un verdadero espíritu científico". Habría que poner

fin a la "moral oficial, que se enseña en las escuelas para asegurar el gobierno del pueblo por Intelectuales de toda categoría". Hace falta, y el léxico es totalmente de Proudhon, el triunfo definitivo de la "moral de lo sublime". "La guerra que el proletariado debe conducir contra sus amos es la adecuada, como se sabe, para desarrollar en él los sentimientos de lo sublime que hoy día le faltan completamente a la burguesía". Una burguesía servil a los "guias de su conciencia", los intelectuales, "una de las aristocracias más corruptas que hayan existido", parangonables en su materialismo grosero a lo que Rousseau llamaba la "*cuadrilla holbáquica*" ("*coterie holbachique*"). Con la "moral de lo sublime", si se impone, entonces "se trata mucho menos de aprender los servicios que rinden las máquinas que de dirigirse hacia el reconocimiento de las imperfecciones que presentan", para perfeccionarlas los mismos trabajadores en un proceso histórico en el que "el arte debe de ser contemplado como una anticipación de la alta producción, tal como ella tiende a manifestarse más y más en nuestra sociedad". "La ciencia y las artes usuales se encontrarán así mucho más próximas que lo que llegaron a sospechar los grandes geómetras de los últimos siglos". Del mismo modo que "la física experimental progresa" con "los constructores de aparatos", o que "la física matemática" recurre "a la cinemática" para sus "combinaciones" e "hipótesis"[259].

Todo un observatorio teórico, como el que ha adoptado en su posición crítica agregada ante la "dialéctica" en el marxismo. O como su visión sociológica de la Iglesia católica y sus intérpretes que desmarca de todo historicismo. Esta *sociolo-*

---

[259] *Ibidem.*

gía de lo "consciente e inconsciente" es tan concurrente en Sorel como la *tecnología*, con todos sus atributos mecánicos y morales, económicos y cognoscitivos. Estamos, pues, ante unas *líneas de conducta intelectual* sin la querida programación sintética de su inventor. Así que no caminaba desorientado Larry Portis cuando se refería a la "*cinemática marxista*" de Georges Sorel. Eso y algo más que vió como nadie el epistolario de Henri Bergson, cuando, tras señalar estos aspectos generales de la labor filosófica soreliana, le insinuaba a su autor con urbanidad y sin malicia que la plasmase en un libro. No en una "foule" ensayística, sino en un texto que Sorel presentase ordenado, con sus principios y finales. "El libro –le animó Bergson– sería igualmente tan instructivo para los sabios como para los filósofos"[260]. El libro nunca vió su redacción, pero supimos, gracias a las cartas de Bergson, entre otros, que podía hablarse con aproximado rigor de algunas reflexivas *piezas sistemáticas* instaladas en el pensamiento de Georges Sorel. De un cierto, por la voluntad antisintética de su autor y por así llamarlo sin faltar a sus nunca descuidadas intenciones, *"sistema sin sistema"*.

D*) Marx sin marxistas y los inconvenientes de la comunicación postal en unos años decisivos. El enfado de Antonio Labriola y las vicisitudes de un espíritu "frondeur".*

El *"sistema sin sistema"* despista. Sobre todo, si vuela en contrito continente postal de un país a otro. Bergson no se extravía con Sorel y Croce, a pesar de ser extranjero, tampoco. Pero Antonio Labriola se aturde lo suyo. Es una

[260] Henri Bergson, *Lettres à Georges Sorel*, pp. 117-123

persona más afincada en el siglo XIX que todos ellos y se queda un tanto pasmado ante algunas de esas variaciones sobre los mismos temas, tan usuales en la percusión teórica de Sorel. Labriola muere prácticamente con el siglo, en 1905, cuando Claude Debussy, tan del gusto de Sorel, desplaza irreversible las palabras por la música; pero donde ya suenan con contumacia los nada tradicionales compases de Maurice Ravel[261]. La música, en la empingorotada estilística de Labriola, está más que pasada de moda. Las palabras, el pensamiento, no del todo. Aunque, y aquí subyace unas de sus diferencias gruesas con Georges Sorel, es un entusiasta difusor de la "dialéctica" de Federico Engels.

Manuel Sacristán, buen estudioso del marxismo teórico europeo de esa fase histórica, coloca la formación cultural de Labriola por encima de la de Sorel[262]. De Labriola con respecto a Marx, Sacristán retiene que "su conocimiento directo y amplio del maestro" era "muy superior, sin duda, y por significativo ejemplo, al que tenía Sorel". Cabe discrepar, empero, de Sacristán por diversas razones. Porque el talante de Sorel, más abierto a otras recepciones, desde Proudhon a la sociología y a la lectura de Croce, pasando

---

[261] Vincent d´Indy, Paul Dukas, Claude Debussy y Maurice Ravel, entre otros, colaboraron con "conciertos de obras inéditas" en la sección de la "Escuela de arte", dirigida por Romain Rolland en "L´École des hautes études sociales". Institución en la que participó intensamente Charles Péguy y de la que Georges Sorel fue durante varios años su Administrador. "L´École" fue fundada por Émile Duclaux, director del Instituto Pasteur, con un espíritu intencionado de apertura a intelectuales de bien plurales tendencias ideológicas. Christophe Prochasson, *Sur l'environnement intellectuel de Georges Sorel: l'École des hautes études sociales (1899-1911)*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 16-38.

[262] Manuel Sacristán, *Por qué leer a Labriola*, en *Panfletos y materiales*, Barcelona, Icaria, 1983, vol. I, pp. 115-133. Un estudio español sobre Labriola puede encontrarse en el trabajado texto de Juan Ruiz Manero, *El pensamiento filosófico y político de Antonio Labriola*, Alicante, Universidad de Alicante, 1983.

por Bergson y la tecnología, lo convierten en un pensador mucho más flexible –y literalmente científico– que el propagandista del *Anti-Dühring* e historiador Antonio Labriola.

La crítica de Sorel a la "dialéctica" era bastante más negativa que la de Sacristán[263]. Es plausible que Labriola tuviera un trato más directo con las fuentes alemanas de los clásicos. Pero Sorel, también lector de intérpretes como Werner Sombart o Croce, supo estudiar el marxismo desde *El Capital* hasta los estudios históricos de Marx sobre Francia y su crítica a Proudhon en la *Miseria de la Filosofía*, que nuestro autor conoce y no hace por entero suya, debido a una más que presente estima y autoestima proudhoniana.

---

263 "Un balance favorable, porque la oscuridad, las confusiones lógicas, la discrepancia entre el trabajo científico y la visión ideológica del mismo, todas esas malas consecuencias de la dialéctica hegeliana tienen una trascendencia mucho menor de lo que que puede parecer y, lo que es más importante, las malas consecuencias filosóficas o metodológicas resultan muchas veces eliminables sin pérdida del trabajo científico material". Manuel Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia, Panfletos y materiales*, Barcelona, Icaria, 1983, vol. I, pp. 317-367. Con respecto a este aparato hegeliano en Marx, Sorel compartía con Croce que es "una contribución de primer orden para el estudio del marxismo al demostrar que las fórmulas de apariencia muy general no tienen, lo más a menudo, más que un valor muy circunstancial". En el nexo Hegel-Marx, "hace falta, en efecto, estrechar de antemano el espíritu de trabajo –de Marx– para estar seguro de haber entendido bien sus productos". Y se acerca algo, aunque globalmente es más crítico, a algunas conclusiones de Sacristán sobre el estilo de Marx, pues Sorel decía que hay muchos ejemplos hegelianos en Marx, "pero los ejemplos pueden ser finalmente considerados como poseedores solamente del valor de una imitación de estilo". Georges Sorel Lettres à Benedetto Croce. De semejante forma acerca de esta repercusión secundaria, se explica Sacristán sobre el influjo estilístico de Hegel en Marx, si bien sin perder de vista su genérico "balance favorable" de Hegel en Marx que Sorel no hubiera compartido epistemológicamente al completo. Quizá Sorel –por su exclusivo lado literario y no conceptual– hubiera asentido, sin embargo, a la descripción de Sacristán sobre "el uso hegeliano de la metáfora, tan intenso en la obra de Marx", hasta con una "violenta metáfora" como en la teoría conceptual del valor, donde se da una "mala abstracción hegelianizante que está encubriendo retóricamente una abstracción correcta". *El trabajo científico de Marx...*, pp. 317-367.

Para percibir que Marx, hacia atrás, entremezcla a Hegel en demasía unas ocasiones, otras lo desdeña, mientras que en momentos distintos parece que todo es cuestión de léxico, de expresión literaria. Y, hacia adelante, ha trabajado Sorel el marxismo de los marxistas lo suficiente para enjuiciar metológicamente algunos estudios de Labriola. "Lamento –le confiesa a Croce sin sorna– que nuestro amigo Labriola haya seguido a Engels en algunas de sus fantasías idealistas y notablemente en su *negación de la negación*". "Creo también que es en el *Anti-Dühring* donde ha tomado la sentencia de Spinoza *definitio est negatio*, que ha interpretado –Engels– en un sentido que no es, yo creo, el de Spinoza". "No hace falta abusar de las fórmulas hegelianas"[264].

Este *Anti-Dühring* convivió dogmáticamente con Labriola, quien, en otros puntos, como la religión, fue bastante mejor investigador. Y es extraño que "no advirtiera, sin embargo, el gran potencial de riesgos de clausura escolástica que se encerraba germinalmente en el *Anti-Dühring*"[265]. Riesgos que se convirtieron en "clausura" de veras, según nos dice la historia posterior, que no pasaron desapercibidos en el repaso labriolano de Sorel.

En cambio, hay unos irónicos toques de Sacristán sobre el *estilo* de Labriola que conciernen de fijo a la argumentación este capítulo. Algunas de las páginas de Labriola, "pueden ser muestras del discurso laxo, hasta gárrulo, frecuente entre los compadres académicos de finales del siglo XIX". Años a los que el marxista italiano pertenece. Rodeos innecesarios, habla galana, perifollos, de lo que el sentido

---

[264] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.
[265] Juan Ruiz Manero, *El pensamiento filosófico y político de Antonio Labriola*, pág. 285.

del humor de Sacristán desprende lacónico: "innecesaria acumulación de fajas, indicio de excesiva gordura". Y algo adiposo hay, ciertamente, en la fisiología un tanto encorsetada de algunos ensayos de Labriola[266].

Mas, retornemos a las filosóficamente traicioneras esquelas con sobre y franquicia; a las en esta ocasión permutadas entre Labriola y Sorel. Es más, buena parte de la producción teórica francesa del filósofo italiano reviste expresamente esta forma epistolar con el nada arbitrario subtítulo de 1899, *Lettres à G. Sorel*[267]. El mal trance de Labriola con Sorel, que no a la inversa, es de cronología breve, pero embrollada. Los inicios pueden situarse en diciembre de 1896, mes en el que Georges Sorel entrega al público un muy difundido *Prefacio* con el que se presenta en Francia la obra de Antonio Labriola *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*[268]. Unos años en los que Sorel ha colaborado con Lafargue y otros socialistas. "Durante los 3 años 1895-1897, he trabajado mucho –asegura Sorel– en el 'Devenir social', que había fundado con Lafargue, Deville y Alfred Bonnet; hacía más de un tercio de la revista, tanto en lo que respecta a mis artículos como por mis recensiones"[269]. En esa fase coopera con Lafargue, pero ya se está gestando una ruptura de Sorel con el socialismo francés, vía su toma de conocimiento de la obra de Marx y sus conversaciones con Benedetto Croce. En una misiva del 14 de enero de 1896, le expresa a Croce que tenía sus fuer-

---

[266] *Por qué leer a Labriola*, pp. 115-133
[267] Antonio Labriola, *Socialisme et Philosophie (Lettres à G. Sorel)*, Paris, Giard & Brière, 1899.
[268] Georges Sorel, *Préface* de la obra de Antonio Labriola *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, Paris, Giard & Brière, 1897, pp. 1-20.
[269] Georges Sorel, *Lettre à Lanzillo*, pp. 171-175

tes dudas ("je me doutais bien") acerca de los estudios históricos de Lafargue, pero, tras los apuntes críticos de Croce en unas memorias sobre el "concepto de historia" y Tommaso Campanella, concluye que "no creía que él –Lafargue– fuera tan incompetente como usted lo ha establecido de una manera tan irrefutable". Aún más: "*Su nota es tan irrefutable que nos crea un grueso apuro para pedirle –a Croce– una colaboración*". Porque "Lafargue y usted no pueden escribir fácilmente en una misma revista, sobre todo en una revista en la que él es uno de los fundadores"[270].

Y ya que Hegel está en la poderosa retaguardia de toda esta sismografía ideológica y entre los malentendidos de Labriola, bien se puede sugerir que, después de su trabajo en el "Devenir social", nos situamos en el *punto nodal* de la actitud científica de Sorel ante el marxismo y los marxistas, en una fase indudablemente fuerte del cambio soreliano. A partir de 1897, va a participar con sus artículos en la publicación alemana dirigida por Joseph Bloch "Sozialistische Monatshefte", de orientación plural, en la que caben las opiniones que van desde Rosa Luxemburg a Eduard Bernstein. A Karl Kautsky le parecía "ecléctica" y a Sorel de más calidad cultural que la oficial "Neue Zeit". Se distanció de la revista de Bloch en la misma medida que de la propia socialdemocracia alemana, pues si Sorel, durante la "crisis del marxismo" a caballo entre los dos siglos que tanto sulfuró a Labriola, tuvo en consideración teórica a Bernstein en varios de sus artículos, nunca comulgó con el "socialismo de Estado". De la misma manera que Eduard Bernstein no digería el sindicalismo revolucionario, por lo que, en 1906, a

---

[270] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

raíz de los artículos previos a las *Réflexions sur la violence*, fue el propio Bernstein quien calificó la teoría soreliana de "renovación nietzschiana" del marxismo, en un comentario de los "Sozialistische Monatshefte" que tituló *Die Generalstreik-Gewerkschaft*[271]. Con todo, Conrad Schmidt y Christian Herrmann volvieron, en 1922 y 1923, ya fallecido Sorel, a reavivar su memoria y hablar de algo que nuestro herético no quiso tratar en vida, aunque se lo había pedido con alguna insistencia Joseph Bloch. De su pretendido lazo teórico con el "Guild-socialism" inglés, en cuyo intento solicitado por Bloch de germánico elogio, el viejo Sorel no veía sino otra variante más de la generalizada propaganda "antibolchevique". Propaganda contra las revolucionarias resultas antiparlamentarias de octubre, a la que no consintió prestarse el inconformista Sorel de ninguna de las maneras[272].

---

[271] Georges Sorel, *Lettres à Joseph Bloch*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 116-129. Esos documentos, que dan cuenta de buena parte de lo publicado por Sorel en Alemania y en alemán, hasta esta edición de 1984 inéditos, están comentados por Michel Prat en *Sorel collaborateur des "Sozialistische Monatshefte". Lettres à Joseph Bloch 1897-1899*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 107-115. De este análisis de Prat se toman los datos que se reflejan en el texto y que no son de la pluma de Sorel.

[272] La carta de Joseph Bloch, del 28 de octubre de 1920 y redactada en francés, le recuerda amistosa –y cariñosamente– a Sorel sus antecedentes de "antiguo colaborador de los 'Sozialistische Monatshefte'". Bloch se lamenta de "la ruptura entre Alemania y Francia" y cree que hay que propiciar un acercamiento intelectual de izquierdas por encima de las tensiones bélicas. "Me vería encantado –le asegura a Sorel– en general si usted escribiera de nuevo en los 'Sozialistische Monatshefte" y "lo deseo particularmente". Bloch cree que el "Guild Socialism" que propugna "el sistema de 'Selfgovernment in industry'" está altamente inspirado en las ideas de Sorel y "es en verdad de origen francés", fundamentado este autogobierno obrero inglés en "la autonomía y la responsabilidad de los que producen" y en oposición a las ideas "que se utilizan en el partido socialista oficial". Sin embargo, a Bloch se le desprende una frase que debió de sentar mal a Sorel en esa época, pues asegura en este escrito que el "Guild Socialism" también "se ha opuesto con razón a la superstición de los bolcheviques rusos en la todopoderosa autoridad central". Joseph Bloch, *Lettre à Georges Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 162-163.

De la carta que Sorel, el 14 de septiembre de 1897, le escribe a Joseph Bloch, es útil retener varias proposiciones para entender las actitudes respectivas de Labriola y Sorel. Sorel toma, como punto de apoyo primero para sus envíos a los "Monatshefte", su *Prefacio* francés a los *Essais* sobre el "materialismo histórico" de Labriola. En lo que mande, pues, en lo sucesivo a la publicación alemana, "completará las observaciones" de lo ya aseverado en el *Prefacio*. Aunque, "será algo completamente nuevo"[273]. De aquí cabe deducir varias cuestiones. La primera, que, a pesar de sus críticas a Labriola, siempre enjuició Sorel su obra, aun con defectos, como algo parcialmente valioso. Máxime, frente a un público alemán ante el cual, en el pensar de Michel Prat, cuidó al máximo su valoración positiva de los teóricos "latinos" y, en concreto, de Croce y Labriola[274]. En su *Prefacio*, en una segunda conclusión, ha efectuado una primera aproximación general al marxismo de Marx, que Sorel estima que va por la antidogmática senda correcta; pero, autocríticamente, todavía se le antoja bastante insuficiente. Por lo que, en una tercera deducción, va a introducir luego varios y nuevos elementos que "completan" lo dicho con anterioridad.

Así se desenvuelve realmente, esos años, el programa de Sorel sobre Marx y el marxismo. Esos son sus inquietos pasos. También se preocupa por poner debidamente en su sitio a "Devenir social", pues estima que se ha exagerado, sobre todo en Italia, su valía. Habla en pasado de la revista, "de la cual he sido uno de los fundadores". Pero, le asegura a Bloch, no hay para tanto. Cumplió su papel en lo que afectaba al marxismo francés. "Es para dar vida a una escuela, que se

---

[273] Georges Sorel, *Lettres à Joseph Bloch*, pp. 116-129

[274] Michel Prat, *Sorel collaborateur des "Sozialistische Monatshefte"...*, pp. 107-115

moría, por lo que nosotros fundamos el 'Devenir', pero sin haber logrado mucho éxito". Sin que su existencia haya sido por ello negativa, pues todo es positivo donde "el marxismo consistía (en Francia) en algunos trozos de frases arrancadas a Marx y alineadas como un mosaico, a la manera de los oficiantes de liturgias". En lo que respecta a Sorel, éste se siente más en común, y así se lo transmite a Bloch, con determinadas corrientes de "los socialistas italianos", que han emprendido "la renovación de nuestro mobiliario científico", en la definición deliberadamente tomada de prestado por Sorel a la "Critica sociale" del 16 de julio de 1897[275].

Ahí está el pensamiento de Sorel con el que Labriola no va a entenderse. En un momento de vigoroso despegue de los aditamentos ideológicos de los propulsores de la revista "Devenir" y del socialismo francés. Y en el mismo tiempo de entrada en una profundización reflexiva de lo que es la filosofía de Marx, que va a suponer una rectificación honda de sus propios presupuestos. El 17 de diciembre de 1897 le confiesa a Croce que "Lafargue me ha excomulgado casi por haber emitido mis dudas sobre la división de las clases: me pregunto ¿qué dirán de usted los ortodoxos puros?". Ortodoxia y pureza que identifica con Karl Kautsky, viendo en él a su más legítimo representante internacional ("Será interesante saber lo que dice Kautsky", le comenta con ironía a Croce sobre sus interrogaciones acerca de la "división" social de las clases)[276]. Un año más tarde, se detiene sobre lo anudado entre Hegel y Marx. Ahora percibe, junto a las *fórmulas hegelianas* de Marx, al lado de los aspectos indudablemente negativos del transplante dialéctico, algunas incli-

---

[275] *Lettres à Joseph Bloch*, pp. 116-129
[276] *Lettres à Benedetto Croce* , pp. 9-15 y 56-65

naciones positivas de la "metafísica" de Hegel en la manera de pensar de Marx. "Hegel quiere elevarse al nivel en el que lo individual es absorbido por lo universal; el fenómeno se desvanece; la concepción de las uniformidades llega a ser insuficiente; las cosas son consideradas desde el punto de vista de sus raíces universales". "El objeto del conocimiento es *abatido y elevado* (como dice Hegel) porque pierde determinación y pasa a una forma más perfecta, más intelectiva"[277].

Lo de *abatir y elevar* alcanza hegelianamente al "tipo propio de abstracción" de Marx, según Sacristán, pues con esta lógica "remonta el río de la historia" o la "desarrolla aguas abajo", no siendo raro que "ambos desarrollos, el lógico y el histórico" vayan juntos "como en la génesis de ciertas formas de capital". Sacristán concluia que la "motivación metafísica ha sido fecunda para la ciencia de Marx"[278]. Algo más crítico era Sorel, al que no le parecía tan sugerente esa síntesis lógico-histórica; si bien es cierto que le atribuye a Hegel algunas virtudes *sistemáticas* en parte afincadas en Marx. "En esta manera de comprender la especulación filosófica, Marx debía encontrar natural anular todas las diferencias cualitativas". "En *El Capital*, me parece que Marx indica él mismo su manera de reducir la complejidad social a los términos universales que indico". Universalidad bebida en Hegel, que, ahora *negativamente*, le lleva a Marx a subestimar en ciertos estudios "*el fenómeno variable*" para fijarse con desmesura en "el término medio" o "grado medio", lo que no es un apoyo fiable para estudiar "los cambios rápidos que recibe la industria" o "los proble-

---

[277] *Ibídem.*
[278] *El trabajo científico de Marx...*, pp. 317-367.

mas actuales fundados en las diferencias de productividad". Pero "reducir la complejidad" ha resultado simultáneamente útil para *esclarecer*, para *sistematizar*. "Ha esclarecido las nociones de trabajo, fuerza de trabajo, modos de producción, es decir, lo que podía recibir de los esclarecimientos por la metafísica". De la, científicamente para Marx, estimulante "metafísica" de Hegel. E igualmente, en una burla de la "dialéctica" bombardeada por Sorel, no poco oscurecedora. "Recordemos que Hegel dice que *según la noción*, el contenido engendra él mismo su forma: hay cierto recuerdo de esta fórmula en Marx". Porque, en algunos pasajes, cuando "Marx había expresado un hecho empírico en medio de su terminología y con sus sistemas de representación de la economía, consideraba el hecho como demostrado". Ese poco científico procedimiento es, para Sorel, el hijo reconocible y tozudo de "una concepción hegeliana". Es el lado no recomendable de la *sistematización* del hegeliano Marx, que "se contenta con tomar hechos empíricos y agruparlos en un sistema, dándole una *aparente* relación lógica". Epistemológicamente brillante cuando la relación es *real*, pero innecesariamente empobrecedera si se balancea entre apariencias o "se contenta con resúmenes muy vagos"[279].

Son, en verdad, los *años decisivos* en la enorme operación de la criba marxista de Sorel. Que se iniciaron, cuenta Sorel, en "1893". Pues "un estudiante rumano, G. Diamandy, creía posible que hubiera en París un órgano análogo a los que la democracia social poseía en otros países; y fundó 'Ere nouvelle, revue mensuelle de socialisme scientifique', que tuvo poco éxito y cesó las publicaciones en su número diecisiete". En "Ere nouvelle" escribió Sorel importantes artícu-

[279] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

los, de los ya dilucidados epistolarmente por Bergson, luego recogidos y comentados en 1935 por Edouard Berth en su *D'Aristote à Marx*. Mas, el esfuerzo de los diecisiete números no fue gratuito. "A comienzos de 1895 Bonnet (antiguo secretario de 'Ere nouvelle') Deville, Lafargue y yo creamos el 'Devenir Social' con el propósito de retomar el proyecto de Diamandy, mejorándolo". Para lo que "queríamos intentar desarrollar la teoría marxista e interesar en esta obra a los hombres que ya ocupaban un puesto en el mundo de los expertos". "Encontramos colaboraciones preciosas; pero el gran público no se interesó en nuestra obra que, por demás, era mal vista por los socialistas parlamentarios". Tanto que "Millerand no permitía que se anunciase la publicación de 'Devenir Social' en la 'Pétite République'". "Mi último artículo –muy relacionado con los exabruptos antisorelianos de Labriola– estaba consagrado al libro de Merlino *Pro e contro il socialismo* (octubre de 1897)"[280].

De 1896 a 1899, ha llegado a varias metas, desde su primitivo arranque en 1893 en "Ere nouvelle", que condicionan todo su proyecto teórico y que se pueden sintetizar de una manera algo extensa. Al fondo de toda la elaboración, se encuentra un soreliano –y algo distorsionado– *Marx sin marxistas.*

a) Pero no hay una postura *anti-Marx* en Sorel. "La necesidad de expurgar al marxismo de todas las supervivencias del antiguo socialismo y de todas las tonterías introducidas por los políticos se impone en todo espíritu penetrado por las ideas modernas". Con una consecuencia nada desdeñable,

---

[280] Georges Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pp. 5 y 6. Georges Diamandy era hijo de un antiguo ministro rumano y presidente del Senado. Cursó sus estudios superiores en París, donde fue presidente de los "Estudiantes socialistas-revolucionarios internacionalistas" en 1891. Fundó y dirigió "Ere nouvelle" de 1893 a 1894, volviendo a Rumanía en 1898.

pero ilustradora al cien por ciento de las intenciones de Georges Sorel. "Es verdad que el marxismo así expurgado desaparecerá como sistema: pero *quedará como obra de Marx* y lo que quede quedará como una aportación científica"[281].

b) A este *marxismo de Marx*, expresión acuñada por Sorel para definir su actitud constante en este terreno, hay que quitarle a Engels por motivos no muy sólidos ni demasiado convincentes, que son los científicamente discutibles y los política e intencionadamente parciales[282]. Al "marxismo francés" es preciso dejarlo en la cuneta, pues no está a la altura por una serie de causas de cierta entidad cultural y en este punto Sorel no carece de argumentación. Todavía en la

---

[281] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

[282] Una vez más, es bien difícil otorgar la razón histórica a Sorel en su artificial y completo desprendimiento engelsiano de la obra de Marx. Federico Engels se mostró más ardiente y esquemático defensor de la "dialéctica" que Marx. Engels, en descargo de Sorel, alentó en mayor medida que Marx algunas tendencias del socialismo dogmático y "progresista" de esas fechas. Marx posee al respecto fases bien contradictorias en su pensamiento, que van desde la oposición frontal al carácter especulativo de Hegel y su método, expuesta en un libro que Sorel se sabe al dedillo, *Miseria de la Filosofía* de 1847, hasta una revalorización completa y en progresión de Hegel desde los *Grundisse*, que son unos perfectos desconocidos por aquel entonces y –nada menos– hasta 1953. Sorel demuestra, además, no hacerse cargo del contundente aval concedido por Karl Marx a la tarea conjunta y propagandística en colaboración estrecha con Federico Engels, a través del empleo de unas pautas bastante afines. No es justo retratar a Engels como el único "divulgador" de los dos. Lo que es palpable en toda la correspondencia de Marx –escasa y muy fragmentariamente editada en ese tiempo– y a la que Sorel no suele mentar en sus escritos y cartas. Lo cual significa, por ejemplo, que el 6 de marzo de 1868 le escribiera Marx a su amigo Kugelmann sobre Dühring, afirmando que "Dühring sabe perfectamente que mi método de exposición no es el mismo de Hegel, pues yo soy materialista y Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de cualquier dialéctica, pero sólo cuando conseguimos desnudarla de su ropaje místico, y esto es precisamente lo que distingue mi método". Y lo que tanto lo confunde con Hegel, puede agregarse, además de ser ésta una propuesta de desnudo materialista que podría haberse escrito indistintamente por Federico Engels, autor, por añadidura, del popularísimo libro contra el mismo "orgulloso e impertinente" Dühring que Marx despreciaba en esta misiva de 1868. Karl Marx, *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Península, 1974, pp. 64-65.

redacción de el "Devenir", Sorel se queja en 1897 del craso desconocimiento francés de la "sociología alemana" contemporánea. "En Francia, se conoce mucho más las cuestiones importantes por los diccionarios que de otra manera; demasiada poca gente lee seriamente y se cita muy a menudo según lo que dicen las recensiones, los artículos de revista o incluso de periódico". "Los socialistas, sobre todo, no poseen una vasta lectura". No son manías puristas de un intelectual que "descubre" la beldad o el monopolio de las fuentes, sino las protestas de un teórico que ve los costes dogmáticos de la escritura precipitada sin arduo pensamiento[283].

c) El problema del marxismo es *internacional*, ya que "el *marxismo* está lejos de ser la doctrina y el método de Marx; entre las manos de unos discípulos desprovistos de conocimientos históricos y de crítica filosófica suficiente, el marxismo se ha convertido en una caricatura". Y el regusto litúrgico no es patrimonio francés, máxime si se valora que "en Francia el marxismo es muy poco conocido". El principal teórico ruso de la época, Plejánov, siguiendo Sorel en esto los dicterios de Croce, no es de su agrado por el "monismo" histórico que rezuma su metodología. Pero, además, por su exultante hegelismo, mayor que el de un marxismo germánico de esos años más orientado hacia la divulgación y la economía. Por la invocación repetitiva al llamado "método dialéctico", los "marxistas (como Plejánov) parecen creer que el método ha sido conservado". Un Marx, el de Plejánov, "que alinea todos sus pensamientos como hace Hegel en la *Filosofía de la Naturaleza*, en un cuadro triádico". Y un aserto que nos retrotrae a un Sorel muy conscien-

---

[283] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

te de *dos* problemas *esenciales* sobre el marxismo de esas fechas. C.1) En relación con la abusiva "tríada" de Plejánov destaca la parquedad de las *fuentes* que se manejan en toda Europa, pues la "cuestión es saber cómo entendía –Marx– ese cuadro triádico y eso no se sabrá bien más que siguiendo, paso a paso, sus tratados de 1844 a 1859" C.2) De ahí, con el conocimiento de lo mucho que aún no se conoce (es 1898) bibliográficamente, surgirá "más la clave de los problemas que de la crítica en detalle" de las teorías ya publicadas de Marx; de ese "paso a paso" se deducirá el real peso de Hegel en su obra y no de la "tesis-antítesis y síntesis" que tanto le place utilizar al un tanto pesado monista Plejánov.

En carta del 27 de diciembre de de 1897 le había preguntado frontalmente a Croce: "¿No cree que sería interesante presentar un análisis crítico de los primeros estudios de Marx relativos a la historia, tal como aparecen en la *Sagrada Familia*, los *Anales franco-alemanes*, la *Miseria* y el *Manifiesto?*"

Porque "esas obras forman una unidad". Además, según el profesor de alemán de la parisina Escuela Normal Charles Andler, habría que sopesar "las ideas de Lorenz von Stein" que "ha ejercido una gran influencia" sobre Marx y toda esa generación[284].

De Italia hay que *distinguir*, como de lo procedente de Alemania. El economista –nada débil, por cierto– Arturo Labriola no es el historiador Antonio Labriola. Arturo da del

---

[284] "Von Stein concebía los antagonismos sociales en términos dialécticos: la lucha de clases era el principio negativo por medio del cual la sociedad pasa de una forma histórica a otra". "La obra de Stein era bien conocida por Marx y Engels y fue criticada por éstos en sus escritos anteriores al Manifiesto Comunista". Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 320-321 y 362. Lo que, al decir de Marcuse, más se había estudiado por los "jóvenes hegelianos" de Lorenz von Stein fue su análisis histórico-social de la Revolución francesa.

"materialismo histórico una definición al menos insuficiente"[285]. "¿Ha querido corregir a su homónimo?", se pregunta un sarcástico Sorel que tiene entonces una mayor deferencia –no muy justa– a Antonio Labriola. En Alemania, el culto de Kaustky por los iconos del dogma es tal que se toma en serio a Lafargue. Bernstein, es digno de reflexión teórica a fin de siglo por su revisión de Marx nada ingenua en la "crisis del marxismo", pero su lado conservador le conduce en progresión a un antagonismo de carácter político y social con Sorel. Como movimiento social, en el crecimiento exclusivamente obrero y electoral de la socialdemocracia alemana, Sorel ve una grave hipoteca cultural para el futuro del marxismo, pues "Lagardelle, que viene de Berlín, se ha impresionado porque la juventud universitaria no se inclina hacia el marxismo" y "el partido socialdemócrata no recluta sus adherentes entre los intelectuales". "Singular situación para un partido que pretende representar a la ciencia".

No obstante, de todo este período concluyente, es forzoso desprender dos *líneas estructurales* del comportamiento intelectual de Sorel. Dos *líneas* de tanto peso que merecen ser añadidas de pleno derecho a las manifestaciones tecnológicas y sociológicas que caracterizan su no planificado *"sistema sin sistema":* 1) A partir de esas fechas, escribe en 1898 que "es preciso volver a Marx mismo y dejar de lado a todos los falsos sabios que la socialdemocracia ha producido" 2) Como propone Bergson e impresiona igualmente a Antonio Gramsci, la historia no puede –o debe– realizar predicciones. "Creo que haría falta aposentar como principio empírico que la historia no es susceptible de ninguna previsión, porque los

---

[285] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

hechos no llegan jamás a volver racionales las relaciones que parecen contradictorias a los contemporáneos". Justo al revés que Hegel en los prolegómenos de su *Filosofía del Derecho*, lo real no tiene por qué ser racional. Ya que la "ausencia de toda previsión me parece ser esencial para el materialismo histórico, en tanto que sería un escándalo para el idealista"[286]. Justo al revés que el, en esto, hegelianísimo e idealista Federico Engels, quien glosaba esta proposición de Hegel al desprender de ella que "todo lo necesario se acredita también en última instancia, como racional"[287].

Para Sorel es excedente la categoría más que equivoca, por ciega, de lo "necesario" y absolutamente erróneo lo de "en última instancia". Y de lo "racional", hay mucho que hablar, pues no puede ser sociológicamente excluyente de lo "inconsciente" ni de símbolos tan efectivos como "el libro de Daniel".

Este es ya Sorel por entonces. Pero tampoco se piense que el socialista Labriola es el típico hombre de partido que se molesta militante por la heterodoxia de Sorel. En la última década del pasado siglo, Antonio Labriola "mostró constantemente una sensibilidad muy superior para conectar con los movimientos reales de la clase obrera que para laborar pacientemente en el seno de las estructuras partidarias socialistas, cuya falta de rigor le exasperó y deprimió siempre, de tal modo que sus relaciones con las mismas fueron inveteredamente atormentadas y difíciles"[288]. Se volcó, con desigual fruto, en tareas mucho más intelectuales en esos últimos años de los que data su epistolario con Sorel.

---

[286] *Ibídem.*
[287] Federico Engels Ludwig, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilar, 1968, pág. 13.
[288] Juan Ruiz Manero, *El pensamiento filosófico y político de Antonio Labriola*, pág. 208.

Estos son en ese período Labriola y Sorel. Volvamos ahora a 1896, al *Prefacio* de Sorel que éste adopta como embrión de su programa sobre Marx. Breve y jugoso, el estudio soreliano es un juego sesudo de contraposiciones electivas. La ignorancia sobre Marx también está presente en la Universidad francesa. No se ha leído a Marx y se habla sobre él. Las banalidades y los prejuicios proliferan por doquier. "Los prejuicios, que existen entre nosotros, tienen, en gran parte, un origen sentimental". Se le reprocha a Marx que sus ideas "son contrarias al *genio francés*". La primera elección en consecuencia: es mejor leer a Marx que hablar de su pensamiento sin estudiarlo. Así se sabrá que Marx no se ocupó, como el "genio francés", de decir "lo que la *sociedad debe de ser*". Sino lo que efectivamente "*puede el proletariado*". Claro que todo esto poco se asemeja a los agentes de un sistema político "que poseen en su corazón un oráculo infalible de la Justicia". Intelectuales universitarios y "partidos progresistas", que guardan "la superstición de la fraseología revolucionaria y practican con devoción el culto a los grandes hombres".

El "genio francés", universitario y político, acusa al marxismo "de conducir al fatalismo". Sorel elige otra interpretación. Sin matices, pues estos cronológicamente se producirán algo después. "No se encuentra nada semejante en la doctrina de Marx". Sí que se encuentra y el propio Sorel lo halló posteriormente, pero en cierta proporción es posible contemplar a un Marx en el que no "se pide reconocer en el mundo social un sistema análogo al sistema astronómico; se pide solamente reconocer que el entrecruzamiento de las causas produce períodos bastante regulares y bastante caracterizados para poderlos hacer objeto de un *conocimiento razonado de hechos*". Un Marx demasiado compacto y dema-

siado maquillado, pero que también es realmente existente. "Marx hacía resurgir la multiplicidad de las causas que han producido el capitalismo moderno; nada prueba que esas causas debieran aparecer unidas en una fecha determinada; su coexistencia fortuita engendra la transformación de la industria y cambia todas las relaciones sociales".

Pero igualmente se topa un Marx de las "previsiones" en "fechas" más o menos "determinadas". Si bien el *Prefacio* nos dice más de Sorel y su primera crítica que del propio Marx. Pero ofrece ya una interpretación nada dogmática de éste. Segundo prejuicio del "genio francés": "según Marx, todos los fenómenos políticos, morales, estéticos, están determinados (en el sentido preciso de la palabra) por los fenómenos económicos". Esto es –para Sorel– falso por completo. Y una objeción genial que en nada se asemeja a la del "genio" galo criticado por Sorel, ya que las "mediaciones que existen entre la infraestructura económica y los productos superiores son muy variables y no pueden traducirse por ninguna fórmula general". "No se sabría hablar por tanto de determinismo, puesto que no hay nada determinable". Así de complicado es Marx en este aserto nada mecánico de las "mediaciones".

Nos propone Sorel en 1896 un Marx en demasía interesante y moderno; positivo en grado casi superlativo. Sin todos los fallos y defectos que Sorel vió después. No economicista, ni determinista ni "fatal", que se abre contra "un sistema filosófico demasiado rígido y demasiado cerrado", perfeccionable al "dejar ampliamente abierta la puerta a los desarrollos". *Tecnológico*, cosa ahora veraz y en esos años profunda, pues en "ninguna parte la inteligencia aparece con más relieve que en la tecnología, cuyo papel histórico está puesto en evidencia, de una manera tan conmocionante, en

el *Capital*". "Yo sé bien que los representantes del *espíritu francés* tienen una mediocre estima por los constructores de máquinas, incapaces de declamar en la tribuna formidables cantatas sobre los derechos del hombre". Pero, "¿Se puede acusar a Marx de prestar tan poca atención a la *mentalidad* humana, a él, que ha demostrado la importancia de la menores creaciones del genio inventivo?".

Se acusa al marxismo de no prestar atención a la mentalidad humana, pero ésta se beneficia más de la máquinas que de las "cantatas" al sujeto de Derecho que tanto abundan en un país tan legalista. Afirmación que, dicho sea con celeridad, da la impresión de estar más homogéneamente presente en el pensamiento ético de Proudhon que en el tecnológicamente de hondura, pero limitado y heterogéneo de Marx.

En Francia no se ha leído un mínimo de marxismo con seriedad. "Marx no es responsable de esta caricatura de su materialismo histórico". No hay aún palabras demasiado duras para Jaurès en el *Prefacio* (sino, más bien, late cierta simpatía), pero su tentativa de simbiosis "proponiendo conciliar los puntos de vista idealistas y materialistas", le refuerza a Sorel para sostener que eso es una "paradoja", cuando menos, y que "ya he dicho lo suficiente para hacer comprender que el materialismo histórico era poco menos que desconocido en Francia"; un suceso del que Jaurès parece constituir una buena demostración. Y otra elección, pues ante ese páramo es mucho mejor Labriola. "El libro de Labriola pone a los lectores franceses en presencia de nuevas regiones, en medio de las cuales el sabio profesor italiano nos dirige con una gran habilidad". "Es la primera vez, en efecto, que un autor de lengua latina, estudia, de una manera original y profunda, una de las bases filosóficas sobre las cuales reposa el socialismo contemporáneo". Y "constituye

un esclarecimiento y un desarrollo metódico de una teoría que los maestros del nuevo pensamiento socialista no han tratado nunca bajo forma didáctica". "El historiador encontrará, en esas páginas, sustanciales y preciosas indicaciones para el estudio de la génesis y de la transformación de las instituciones"[289].

Un 20 de abril de 1897, una extensa epístola de Labriola a Sorel le agradece este *Prefacio*. Esas "palabras elogiosas en las que usted ha sido pródigo", pronunciadas "con una profusión extrema", en los hábitos tan franceses de los "admiradores y discípulos del clasicismo literario". Donde puede verse a la perfección esa celulitis académica diagnosticada por la fisiología labriolana de Manuel Sacristán. O cuando Labriola se hace sus muy retóricas cruces: "¿Para qué servirían además ahora mis protestas de modestia, por qué sustraerme a sus elogios?"[290].

De la bulimia estilística a la anorexia repentina y salen a flor de piel los nervios de la irritación. Pues todos estos cumplimientos se vinieron abajo en el *Prefacio* de Labriola escrito para este mismo libro francés el 31 de diciembre de 1898. Entre uno y otro *Prefacio* algo ha sucedido, pues Labriola pone ahora el grito en el cielo, palpablemente molesto por algunas opiniones de Sorel sobre el marxismo. En concreto, ha cometido el craso delito ideológico de participar en la discusión creciente acerca de la "*crisis del marxismo*". Para colmo, "se ha entregado en cuerpo y alma". Y ha visto ideas positivas en Saverio Merlino, manifestando sus pegas antifatalistas hacia cierto marxismo y su concepción econó-

---

[289] Georges Sorel, *Préface* del libro de Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, pp. 1-20

[290] Antonio Labriola, *Socialisme et Philosophie (Lettres à G. Sorel)*, pp. 1 y 2.

mica de las clases sociales. "Sin rencor", afirma Labriola, "¡pero qué mortificación para mí!"[291]. Este Sorel es un "interlocutor aceptable, pero qué mal pedagogo". Tan funesto que "comienza, sabiéndolo, un diálogo didáctico con un amigo, y se pasa inmediatamente al otro bando". La pedagogía y la didáctica no son el punto fuerte de Sorel, por supuesto. Pero hay algo que es conveniente saber. Labriola tiene la peor de las opiniones sobre Merlino. "Merlino se ha vuelto, estos últimos años, un ecléctico, posibilista y reformista". Juicio no superior al que le merece la promoción de la "*crisis del marxismo*". "La prensa burguesa italiana ha aplaudido la *crisis*, y una revista de Roma consagra incluso un artículo a la *agonía del marxismo*. ¡Todas mis felicitaciones a los *camaradas 'frondeurs'*!". Huestes de la Fronda que ha tenido a bien encabezar Georges Sorel. Quien resulta ser el destinatario de las cartas que componen el volumen de Labriola publicado en francés. Género premeditado, en "pequeñas monografías de estilo fácil". "No es una simple ficción literaria". Labriola deseaba algo directo y accesible, y de ahí la forma epistolar a Sorel y el subtítulo de su obra. "Ellas se dirigían a ese Señor Sorel, que había conocido en el 'Devenir Social', que me había presentado a los lectores franceses como *marxista diplomado*, que me escribía cartas llenas de finas observaciones y notas críticas interesantes". Sorel, el mismo que llega a proponer en la "Revue Parlamentaire", en un párrafo reproducido íntegro por Labriola, que es preciso "utilizar los tesoros e hipótesis que Marx ha reunido en sus libros: es la verdadera manera de sacar partido de una obra genial e inacabada".

---

[291] Antonio Labriola, *Préface a l'édition française de Socialisme et Philosophie*, pp. I-V.

Al llegar aquí, Labriola estalla en una conclusión quisquillosa y pretendidamente irónica. "Todas mis felicitaciones de año nuevo –el prefacio es del 31 de diciembre– que comienza mañana, para ese trabajo de salvamento, bienvenido y penetrante, del que muchos, entre los que me encuentro, no sienten necesidad alguna". No quiere que Merlino, Bernstein o Sorel muevan piedra alguna de las pirámides de Marx ni de las teorías bastante menos monumentales de Federico Engels.

A pesar de su avinagrada reacción, Labriola retiene un cierto humor napolitano que alienta muy entre líneas irónicas de sus quejidos. "¡Hénos aquí decididamente en los tiempos de la *Fronda*!". En cuanto a Sorel, su enjuiciamiento podría ser el de un prometedor alumno luego suspendido por el profesor Labriola. "Era un poco inseguro, y le he encontrado a veces el *espíritu 'frondeur'*, pero no podía pensar en 1897 que se convertiría, tan rápidamente, en 1898, en el héroe de una *guerra de secesión*".

Benedetto Croce siempre habló de "los tres" para incluir a Labriola y Sorel en el carteo fructífero de aquella época. Sorel tomó sus retiros teóricos con el espectro del *Anti-Dühring* y de la "dialéctica" en Labriola. Le comunica en diciembre de 1898 a Benedetto Croce que si Labriola le dice a Lagardelle "que no entiende eso que se llama la *crisis del marxismo*", ello "me hace suponer que Labriola no lee gran cosa y se encierra en una ortodoxia estrecha". "Me gustaría que Labriola hiciera por fin un libro de historia, demostrando cómo se aplica el materialismo histórico; lo ha prometido, pero no lo da a conocer". "Supongo que él mismo está agobiado para justificar la doctrina que ha expuesto y probar que ella es *la explicación* de la historia". Y, algo de más repercusión en la formación de Sorel. "En el fondo, el materialismo histórico, ¿no sería uno de los caprichos de Federi-

co Engels?". "Marx habría *indicado* una vía: Engels ha pretendido transformar esta *indicación* en *teoría* y lo ha hecho con el dogmatismo pedante y burlesco del escolar".

Marx y Engels no son una y la misma teológica persona, pero su fábrica de ideas está en comandita. Así, Sorel es excesivamente exculpatorio con Karl Marx. Algo que, recurriendo de nuevo al carteo, también se manifiesta con toda su potencia. Pues si Marx estaba convencido de algo tan incontestable como que las "tentativas científicas que tratan de revolucionar una ciencia no pueden en ningún caso ser comprendidas por la gran mayoría", igualmente defendía que "una vez desarrollada la base científica, es muy sencillo realizar la vulgarización del tema", con "los colores y tintas que convengan para la exposición popular de estos temas"[292]. Así que no solamente la "vulgarización" es patrimonio de Federico Engels, aunque en esta acción le ganara por la mano, y por diversas razones, a su compañero Karl Marx.

En la misma misiva se lamenta Sorel de algo señalado por varios biógrafos culturales de Labriola, de sus manifestaciones un tanto paranoicas que es casi inevitable asociar con algunas de las posteriores tradiciones más aviesas del estalinismo. Ya ha visto Labriola todo un "complot" burgués en la "crisis" del marxismo de fin de siglo. Pero Sorel le cuenta a Croce algo muy relacionado con esa manera de ser y pensar. "He recibido de nuestro amigo Labriola una carta bastante singular, de la que parece resultar que *se cree perseguido por mis artículos*; está persuadido de que se le imputan mis opiniones y que yo las introduzco bajo la protección de su nombre *haciéndome pasar por su discípulo*"[293].

---

[292] *Cartas a Kugelmann*, pág. 27.
[293] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

Sorel fue consciente de las insuficiencias de Labriola. De tanto "doctrinarizar sobre el *materialismo histórico* "y de los "retrocesos" en su propia obra de los últimos años[294]. Pero idénticamente supo apreciar sus virtudes. En 1908 no admitía la comparación entre Labriola y Enrico Ferri ("notorio arlequin"), con los "absurdos y contrasentidos" de la "ciencia positiva" de Ferri zurcida en un marxismo entendido como "*determinismo económico*"[295]. Labriola fue más serio y riguroso. "No quisiera tener el ademán de comparar a Enrico Ferri y Antonio Labriola". No obstante, "no me parece que este último haya llegado a extraer de la obra de Marx reglas capaces de dirigir a los historiadores". Pero nos ha dejado "una idea general de las concepciones marxistas" y, en soreliano descargo inteligente de Labriola, en "la época en la que se publicó *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, no se había observado todavía que es preciso adoptar grandes precauciones cuando se trata de unificar tesis esparcidas de Marx".

Si a Sorel le hubiera tocado inclinarse por lo que más le atraía de Labriola, lo más aproximado hubiera sido pensar que hubiera rescatado sus vivaces estudios de las herejías religiosas, el papel de la Iglesia, los "franciscanos". Pues, como le aseguraba a Croce de la producción de Labriola en 1899, en lugar de tanta doctrina, echaba de menos en él que "haría falta abordar las grandes luchas franciscanas y explicarlas"[296].

Y, ya en 1899, es imprescindible subrayar que este espíritu "*frondeur*", que ciertamente lo fue a lo largo de su vida para tantas cuestiones, sin embargo, no lo era en lo que res-

---

[294] *Ibidem.*
[295] *Les illusions du progrès*, pp. 3 y 4.
[296] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

pecta a la concreta acusación de Labriola. En esta etapa de la ira labriolana contra los "secesionistas" del campo marxista, Sorel tenía las ideas en progresiva y ascendente definición, aunque posiblemente demasiado positivas, sobre las limitaciones de Marx y la conveniencia de despojarlo metodológicamente de los marxistas inconvenientes. Todo lo cual se puede examinar desde *tres propuestas* que hablan de este filosófico sesgo soreliano.

1.– Sobre las carencias del *marxismo clásico* y su derivación espiritual, en la que sí es ahora toda una apreciación genial y realista de una *enorme oquedad* de Marx y Engels. "La ausencia de direcciones en la moral y en la religión es una de las debilidades del socialismo moderno: esta ausencia se traduce, por compensación, por la continua vuelta a las utopías idealistas que toman el sitio dejado vacío". "Yo creo que Marx y Engels han creído que este sitio era para dejarlo vacío, que la religión y la moral no tenían valor más que en el mundo antiguo, que se disiparían como fantasías el día en que el hombre entrase en el mundo del Espíritu libre. ¿Qué sabían ellos? ¿Cómo sabían que el mundo de la libertad se realizaría completamente? No era más que una utopía. Fue la interpretación hipostática del movimiento puramente metafísico por el cual Hegel pasó de la Naturaleza al Espíritu".

2.– Segunda propuesta, que no es no tan consistente. Con todo, Marx para Sorel sigue sin ser Engels, cuyas "polémicas con Dühring conducen notablemente a sutilezas metafísicas (y de una metafísica de colegio sobre las causas, los fines, etc..)". Sorel, antes del nuevo siglo, ha disociado –un tanto política y arbitrariamente– a Engels de Marx y ha criticado tanto las *necesidades* como el *principio de causalidad*, en el bergsoniano contexto de la ausencia de predicciones en la historia.

3.– Y una tercera deducción, que no viene tan fácilmente destilada como aparenta, pero de hecho es la que más actúa en todo este revelador trasiego de cartas y carteros: *Marx sin marxistas*. Ya sea acerca del marxismo en Francia o bien lo reflexione Sorel para el hogar de origen, Alemania. "Me parece que los alemanes retroceden mucho; hé ahí a Kautsky que escribe que Marx ha encerrado la historia en el *reino de la necesidad*. El artículo de Kautsky en 'Neue Zeit' indica una completa ininteligencia de la historia"[297].

[297] *Lettres à Benedetto Croce, pp. 9-15 y 56-65..*

Segunda Parte:

Las visitas de Hilarión

Capitulo 1

Entre marxistas y marxismo

A) Mejor "campo marxista" que "historia del socialismo". Quién es quién en la "crisis del marxismo". El positivismo y la Ciencia de lo imposible. Algo de contexto y las "dos almas" de Fausto en el seno del movimiento obrero. La contradictoria excursión teórica hacia la Tercera Internacional. B) Para una localización metodológica del marxismo de Georges Sorel: una teoría moderna de la "complejidad" del desarrollo social. La ciudad y el campo. Las mujeres: una ética de lo viejo y lo nuevo. C) Werner Sombart. Los límites tecnológicos de "El Capital". Sistema y tecnología (de la cinemática a la termodinámica). Teoría y movimiento.

A) Mejor "campo marxista" que "historia del socialismo". Quién es quién en la "crisis del marxismo". El positivismo y la Ciencia de lo imposible. Algo de contexto y las "dos almas" de Fausto en el seno del movimiento obrero. La contradictoria excursión teórica hacia la Tercera Internacional.

En la anterior discusión de Antonio Labriola con Sorel pueden quedar un tanto velados algunos puntos de relieve y el papel de algunos actores. Por esa brusquedad constante que ofrece al lector el tráfico desde los enjuiciamientos sobre Marx y su legado a las valoraciones de sus intérpretes.

Un tráfico que no encuentra suficientemente el paréntesis clarificador a realizar entre la pertenencia cultural propia de Marx y el bagaje posterior. Además, entre estos marxistas, una mejor teoría no se empareja automáticamente con una orientación política más atrevida. E izquierda y derecha, en el plano social y político, no se corresponden necesariamente con la adecuación teórica que imaginariamente se les pueda adjudicar.

Las luchas ideológicas entre los actores de esta "crisis del marxismo" no son en todos y cada uno de sus momentos diferencias doctrinales. Todo es mucho más enmarañado.

En un gráfico texto de Georges Sorel sobre la historia del socialismo francés, hasta hace bien poco inédito, éste decía que el despliegue de todo el movimiento socialista de su país "no es más que una sucesión de crisis". En las que "no es preciso" suponer "que hay un desarrollo regular de una doctrina", pues "es preciso poner en evidencia los antagonismos fundamentales que existían entre las diversas tendencias". Así, "la parte esencial del socialismo" viene dada por "los antagonismos" que la instituyen, que la fundan en cada instante, "mientras que el pretendido desarrollo no existe más que en la cabeza del narrador". Lo que hay en verdad son intereses contrapuestos, tácticas distantes o próximas, líderes o portavoces enfrentados que expurgan la historia real de estas "crisis". Unas crisis que se saldan con entendimientos, aplazamientos o escisiones nada esporádicas[298].

El sociólogo Georges Sorel manifiesta aquí que lo que se entiende comúnmente por "marxismo", además de un idea-

[298] Georges Sorel, *Pour l'histoire du socialisme français*, Presentación y notas de Jean-Louis Panne, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 137-160.

rio más o menos recibido y nunca en estado quimicamente puro, también es un espacio social sujeto a tensiones y fuerzas cambiantes como cualquier otro.

Sorel desaprueba en este escrito la interpretación de "progreso" que hace Léon Blum sobre el recorrido ascendente del socialismo francés. Como afirma la frase hecha, que recoge Blum, el "porvenir del socialismo" depende de "los socialistas". Pero no están aislados en el mundo, como cree Blum, porque dependen en no menor medida "de las condiciones generales de la sociedad y de las circunstancias". De unas circunstancias, fuerzas internas y externas que imprimen su orientación al "campo marxista" en lo teórico y en lo político.

No es, como quiere Blum, un camino recto hacia la "verdad" doctrinal. Blum "tomaba gustoso las reseñas oficiales" de los Congresos "por los diálogos de Platón". Porque posee "en demasía la superstición de los grandes discursos y de los compendios textuales para poder seguir la verdadera marcha de las concepciones socialistas". Todo no está en las actas, puesto que, como en algunas disensiones hermeneúticas, la letra nada pinta sin su espíritu. Sorel siguió muy de cerca esa "marcha" de los primeros Congresos y no vió nunca ese progreso hacia la "unidad" que Blum contempla en sus trabajos. "Unidad" que no es en este caso sino estrategia de los deseos de Blum, quien varios años más adelante iba a convertirse en un jefe de filas "unitario" de la izquierda francesa que llegó a ocupar el poder de la República[299].

---

[299] Y de mal recuerdo para algunos franceses por su inhibición en la ayuda a la España republicana durante la guerra civil, ya que el "neutralismo de Blum era tanto más indignante cuando Hitler y Mussolini proporcionaban abiertamente a los rebeldes hombres y material". Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980, pág. 302.

En el escrito hay algunas reveladoras apostillas sorelianas sobre el modo de hacer historia. Para captar lo ocurrido en el "socialismo francés" no valen las "nociones de derecho administrativo" del jurista Blum, a la sazón auditor del poderoso Consejo de Estado. Ni fiarse únicamente de los líderes, "de los personajes políticos" que se hacen con la situación. El lado sordo de los "ocupados del trabajo de organización obrera" es menos vistoso, pero juega su papel. A veces decisivo, como es el caso de Fernand Pelloutier "con la Federación de Bolsas"; una tendencia anarcosindicalista que fue más que masiva y es ignorada, sin embargo, por Blum en esta crónica escalonada de triunfadores y discursos.

"Blum se esfuerza en confundir lo que debería separar". Porque, siempre hay una "divergencia entre los jefes de las corporaciones obreras y los teóricos de la revolución social". Unos jefes y teóricos que no son siempre lo mismo ni los mismos.

Al lado de otros factores, como las "pasiones revolucionarias" y "las violencias", que están frívolamente desconsiderados por Blum. "No hay que olvidar que en la historia de las ideas las violencias juegan un papel más grande que la lógica y la ciencia". Pues, prosigue Sorel, "son las violencias quienes engendran las corrientes y tienden a extenderse bajo la influencia del análisis". "El acto de violencia fundamental era, en esta época, la represión de la Comuna; pocos acontecimientos han ejercido una influencia semejante sobre los pensadores de un siglo".

La glorificada "unidad" de los primeros tiempos del marxismo francés, en la que "los socialistas moderados y los revolucionarios están a menudo mezclados", y en la que las "opiniones de los teóricos –de una y otra tendencia– eran frecuentemente inseguras", no puede ser aprendida más que

bajo la señal de la común persecución sufrida, la cárcel, los fusilamientos y los destierros. Y la amnistía que llegó al final, bajo el signo, pues, de la violencia, incluso para ser institucionalmente olvidada.

Además, los trabajadores son humanos y no seráficos seres, con lo que no asombra que la atracción de los obreros por las urnas no sea un producto de la lógica formal. Son ilusiones al alcance de cualquiera, amores y odios fugaces a bajo coste. Son, sorelianamente, bajas pasiones. Y hace falta estar ciego para no ver "el gusto que el obrero tenía por el voto". "El sufragio universal, decía Guesde, es una añagaza y ha sido una desdicha; ha tenido como resultado arrojar la división entre los obreros que han discutido por la selección de sus dirigentes; le ha dado una apariencia de legitimidad al orden existente y ha contribuido a expandir la idea falsa de que, por la papeleta del voto, los trabajadores podían legalmente y pacíficamente emanciparse". No obstante, las elecciones son "un excelente medio de propaganda" que permite "agrupar todas las reivindicaciones obreras en un bloque".

Las derrotas electorales eran malas y las victorias, según Sorel, peores. "Eso fue fatal". Tanto como "el día en el que los candidatos pudieron entrar en la arena electoral con serias oportunidades de éxito". A partir de ahí, "debieron adecuar su conducta a las circunstancias y redactar programas locales capaces de satisfacer los deseos de sus electores". Por no hablar de la presencia obrera en la Cámara legislativa, porque "la acción parlamentaria conduce a todos los compromisos, a todas las combinaciones". "Poco a poco" y completamente de espaldas a que, en la vida social, "hacen falta hechos revolucionarios para engendrar ideas revolucionarias".

Ideas con sordina en el poder legislativo, algo más que flexibilidad en los pactos de los líderes parlamentarios, jun-

to a la difusión unificadora del dogma inflexible para los cuadros y militantes socialistas. Un partido político que "era infalible y conforme a los principios del materialismo histórico de Marx"[300]. Histórico y *científico*, tal y como se autorrepresentaba el cuerpo oficial de la doctrina.

Un todo en el que confluyen los odios y simpatías, la ética y las corrupciones, el sufragio y la insurrección. Con el prestigio público de una *Ciencia* que ilusoriamente está de parte de la clase obrera. A la *Ciencia* por su cuenta se le constriñe en la propaganda socialista a coincidir con el movimiento proletario por la suya. Todo ello en un movimiento marxista que puede ser dogmático, mas no anodino, porque no procede en absoluto del mismo magma espiritual, sino de un cúmulo de elementos en acción muy vivamente designados por Sorel. El "marxismo de Marx" de la fórmula soreliana esclarece igualmente, a pesar de sus tretas hipotéticas como la del destierro filosófico de Engels, que el "marxismo fundacional" –en expresión de Eugenio del Río– es otro movimiento doctrinal a veces profundamente desconocedor bibliográfico de las tesis directas del mismo Marx.

Con estas prevenciones imprescindibles, ahora ya se puede volver a la Italia de Labriola. Desde esta amalgama de móviles matrices del "socialismo", a tener bien presentes para acercarnos al real *significado* del precipitado distanciamiento de Labriola con Sorel, podemos adentrarnos en aquella y concreta "*crisis del marxismo*".

La "crisis" le ha permitido a Sorel estudiar y madurar sus ideas sobre Marx. Pero Labriola se refiere en esta peripecia más a Saverio Merlino y al *positivismo* que a las di-

---

[300] *Pour l'histoire du socialisme français*, pp. 137-160.

vergencias de fondo sobre el propio Marx. Labriola cree que Sorel hace el caldo gordo a los partidarios de esta nada piadosa alianza entre "*marxismo y positivismo*", entre Marx y Spencer. Y a lo que representan *políticamente* estos "spenceriano-marxistas" en el interior del socialismo italiano.

Pero, a favor de las distinciones de Sorel y en contra de las confusiones de Labriola, la *teoría debe de ser* una cosa y la *política de facción* otra. Aunque a menudo –y de ahí arrancan muchos vicios intelectuales del marxismo de entonces y del manejado por la Tercera Internacional– se celebre un completo matrimonio entre los dos aspectos. Norberto Bobbio pormenoriza bastante bien el *contexto* de la disputa. "Saverio Merlino, para citar a la cabeza quizá más clara de los socialistas positivizantes, que nunca había confundido a Marx con Spencer, contraponía la concepción catastrófica del socialismo a la concepción 'positiva'", proponiendo a su vez que el cerebro del socialismo "hoy es el método positivista", ya que "*es el único verdaderamente científico*"[301].

Bobbio no equipara a Merlino con E. Ferri. Como tampoco Sorel parangonó a Labriola con este último. No fue una obra seria, relata Bobbio, esa de Enrico Ferri sobre *Sozialismo e scienza positiva* que se dió a conocer en 1894, como no era serio ya su propio subtítulo "Darwin, Spencer, Marx". "Allí se demostraba la perfecta conciliabilidad entre darwinismo y marxismo, entre el evolucionismo de Spencer y el socialismo científico de Marx". Sin miedo a equivocarse, se puede afirmar que tal "darwinismo-marxismo" fue tan poco atrayente para Antonio Labriola como para Sorel. Si bien éste era ajeno a las implicaciones de la disputa ideoló-

---

[301] Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, FCE, 1989, pp. 15-31.

gica en el Partido Socialista Italiano. Y ahí radica entre ambos una gran diferencia de perspectiva.

Por otro lado, la oposición de Labriola a la ósmosis marxista con el positivismo se extiende hacia toda la dirección política emprendida por el Partido Socialista Italiano. Por "haber dado vida a un partido sin clase obrera", apresado parlamentariamente en "la transacción legalista" de lo posible y en "la renuncia a la revolución del mañana". Así que, salvo en lo del "mañana", Labriola políticamente iba por la izquierda con una postura antitransaccionista de parecido género que la de Sorel.

Otra cuestión no directamente política es la teoría. Pero resulta que la sustentan los adversarios "legalistas", también partícipes en el socialismo italiano de promoción del positivismo, que, para Labriola, "es kantiano inconsciente algunas veces y otras un Hegel en caricatura".

Pero el proyecto labriolano no alcanzó su meta. Cuando en verdad se pone a distinguir, Labriola lo hace muy escasamente. El "filósofo" pensado por Labriola aspiraba a no identificarse con el "científico" de los socialpositivistas. Sin querer enterarse de que marxismo y positivismo, como apunta Bobbio, "tenían en común el gran ideal del siglo, que era el ideal de la ciencia, de la libertad mediante la ciencia". Un idéntico ideal científico de arrogancia compartida, porque, al fin y a la postre, marxismo y positivismo, de orígenes no exactamente comunes, tenían los dos la idea sobre que el "saber científico, y no ya el teológico o metafísico, debería guiar la transformación de la sociedad, por fin no confiada a las fuerzas del azar o a la mano invisible de una superior providencia".

Por lo que se simplifica la historia de esta "crisis" si se opera, sin más, con una colocación de Saverio Merlino y

compañía a la derecha política de Antonio Labriola. Porque el "*cientifismo*" refutado por Labriola con desigual fortuna es denunciado por Sorel con mayor ingenio y fundamentación. Y porque ese "cientifismo" tiene sus orígenes también en el mismísimo mentor correspondiente de Labriola, Federico Engels, y también en Marx. "Si Engels no hubiera creído –como lo estudia Bobbio– en el advenimiento de la edad de la ciencia, después de la edad de la teología y la metafísica, no hubiera aducido como argumento formidable, en favor de las teorías que él mismo y Marx andaban propagando, teorías que representaban finalmente el paso del socialismo de la utopía a la ciencia, y sólo en cuanto tales hacía no sólo previsible sino también posible el advenimiento"[302].

Previsiones posibles que no anidaban en la bergsoniana mente antiprofética de Georges Sorel.

Esa contemplación marxista del poder de la ciencia, ni el ideario de Spencer ni, con otra problemática, el programa de August Comte, fueron admitidos por Georges Sorel. Sobre Spencer opinaba que sus métodos ("las consideraciones sociológicas que han inspirado a Spencer"), le han llevado a operar "bastante mediocremente en sus estudios religiosos". En balanceo paradójico, pues Spencer está "suficientemente convencido de la creencia en la inmortalidad del alma" y, a cambio, sus teorías son de un utilitarismo aplastante, donde la religión viene a ser "una pequeña religión, tímida, que ayudará a la gendarmería y ayudará a los ciudadanos" a "pagar regularmente las contribuciones". Y "¡cómo se aleja este utilitarismo de la experiencia religiosa"![303].

---

[302] *Ibídem.*
[303] Georges Sorel, *La religione d'oggi*, pp. 88-90.

No queda, aún en otra dimensión, lo que se dice bien parado el ideario de August Comte, en esta generalizada postura antipositivista de Georges Sorel. El "neofetichismo" comtiano quería "crear una religión para el mundo entero", la *religión sin religión* de la Humanidad, que es aneja a la de la del jurista Portalis en su famoso "discurso del 15 de Germinal" al Cuerpo Legislativo de la nación francesa, donde recomendaba "ciertas prácticas que prevengan la negligencia y el olvido" de los deberes cívicos, unas liturgias experimentadas como una "religión positiva" de la moral provista de sus "*ritos, ceremonias*", de carácter jurídico-político o militar. La moral de esta *moral científica* no es otra que la de la "*inmortalidad subjetiva*", engendrada por los espejismos de las "guerras de la Revolución y del Imperio", por el "*Código de Napoleón*" y por los "sacrificios" que "puede provocar el honor militar". "Comte debió de identificar: *honor militar, amor a la gloria e inmortalidad subjetiva*". A pesar de todo, Comte se presentó en su tiempo y posteriormente como el representante de "la ciencia *que está hecha* y es fácil aprenderla con unas cuantas lecciones"; una tarea de diccionario o enciclopedia un tanto dieciochesca ("del siglo precedente"), en la que "*los hombres que se especializaban eran los de los manuales*". Una labor que trasciende el siglo XVIII y en la que, de otra forma y en ciertas magnitudes, también participaron las obras de Karl Marx y Federico Engels[304].

Y ni siquiera en toda esta avalancha de Ciencia positivista y marxista, parece que sirva la benévola consideración de Norberto Bobbio sobre un abandonado Hegel que pudo vacunar a Marx del virus del cientifista siglo. "Para ser científ-

[304] *Ibídem*, pp. 24-29.

fico Marx hubiera tenido que liberarse de la herencia hegeliana", nos propone Bobbio[305]. Una hipótesis no muy realista la de enviar al asilo a una madre tan prolífica como la *Fenomenología del Espíritu*. Cuando, entre las primeras aspiraciones fenomenológicas, Hegel incluia nada menos que el "anuncio" de "la hora" llegada por fin para "que la filosofía se eleve al plano de la ciencia"[306].

La *Fenomenología* introduce una ceremonia en su Prefacio, cuyo contenido va a alterar notablemente la herencia marxista y no contribuye –al revés– a delimitar la Ciencia de Hegel de lo científico real. Pues "constituye nada menos que un intento por reinstaurar a la filosofía como la forma más alta del conocimiento humano, como 'la Ciencia' ". Con su "relación entre esencia y existencia", Hegel pretende que "la verdad de los objetos matemáticos existe fuera de ellos, en el sujeto del conocimiento". "Los objetos de la filosofía, por el contrario, poseen una relación intrínseca con su verdad"[307]. "En filosofía, la verdad es un proceso real que no puede encerrarse en una proposición", verdadera o falsa, como si fuera una "verdad matemática". Esencia de las cosas y existencia, noción del objeto y situación real del mismo, pues no hay Ciencia para "los particulares" sino para "los esenciales". Esa es la Ciencia, en la línea de Hegel, que se *une* a –y no se separa de– los conceptos "científicos" positivistas instrumentados por los habitantes del "campo marxista". Se apega al mundo empírico de los hallazgos científicos, a pesar de la crítica de Hegel a "la filosofía del

---

[305] *Perfil ideológico...*, pp. 15-31.
[306] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1973, pág. 9.
[307] Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 94-122.

sentido común" que "recurre a la certeza de los hechos", por su olvido antidialéctico no computado de "lo que aún no es un hecho". Sin embargo, la alemana *Wissenschaft* que no es "todavía", porque no es lo mismo, que la anglosajona y francesa *science*, va a desplazarse intentando la soldadura dificultosa con esta última.

Alianza de "hechos" junto a los que "todavía" no lo son, que asoma la cabeza una y otra vez entre bastantes teorizadores del socialismo. Ciencia hegeliana y "progreso", Hegel y positivismo, se tienden así una confusa mano –implícita o explícita– en no pocas páginas y autores. Lo que es y lo que no es, pero *necesita* ser con la misma exactitud que un hecho tangible y experimentado. Un *totum revolutum* con el respaldo de la pretendida Ciencia objetiva, de la verdad, que no de la mera proposición matemática, en un diálogo no del todo amable que se ha entablado entre la vieja Metafísica –vía Leibniz, Wolff, Hegel– y la nueva ciencia positiva.

"En la fase superior de la sociedad comunista" programada por Marx contra los seguidores de Ferdinand Lassalle, está el "advenimiento" de una sociedad nunca vista, pero también el crecimiento de "las fuerzas productivas" y "los manantiales de la riqueza colectiva" fluyendo a perpetuidad de la mano de la ciencia[308].

En su política práctica, el vertiginoso Ferdinand Lassalle se dirigía a los suyos y a sus posibles aliados liberales con un programa constitucional, realista, jurídicamente muy normativo y más que amigo de las componendas, recurriendo "a la fuerza de atracción del sol". Pues la Constitución no puede ser a las leyes ordinarias como la voluntad arbitra-

---

[308] Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Aguilar, 1971, pág. 24.

ria de Bismarck, quien en esos días se hace aprobar retroactivamente los presupuestos al margen de la legalidad parlamentaria. Sino que ha de obrar como la fuerza científica que dirige "el movimiento de los planetas". Una "*ley fundamental*" hará "que todas las demás leyes e instituciones jurídicas vigentes en el país sean *lo que realmente son*", con su verdadero "*fundamento*" y "la ley de la *necesidad* incluida"[309]. Los liberales no firmaron el pacto, más por considerarse pusilánimes súbditos de Bismarck que ciudadanos alemanes. Pero quede constancia de la presencia planetaria y la hegeliana *necesidad* en el brillante discurso de Lassalle. Para ver cómo se barre con la escoba de la ciencia para la casa de cada cual, tanto en un sector del campo socialista como en el doctrinalmente contrario. O cómo Federico Engels, en su *Prólogo* a la tercera edición alemana del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, ya en 1885, puntualizaba que fue "precisamente Marx el primero que descubrió la gran ley que rige la marcha de la historia", la lucha de clases, "que tiene para la historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales"[310].

Complementariamente, nadie está del todo en lo cierto. Antonio Labriola tenía para Sorel más envergadura intelectual que Arturo Labriola, economista, profesor universitario de Napóles e introductor de alguna reconstrucción nada banal de la obra de Marx en Italia y Francia. A juicio de Sorel, en uno de sus trabajos histórico-económicos Arturo "transporta 'naïvement' a Francia las descripciones dadas por

---

[309] Fernando Lassalle, *¿Qué es una Constitución?*, Prólogo de Franz Mehring y trad. de Wenceslao Roces, Madrid, Cénit, 1931, pág. 57.
[310] Federico Engels, *Prólogo* a la obra de Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1971, pp. 8-10.

Marx para Inglaterra"[311]. Pero Norberto Bobbio sostiene el mérito general de Arturo Labriola, promotor a la vez de revistas teóricas del socialismo, que "había visto con mucha claridad que para hacer la revolución era necesaria la transformación del sistema económico y de la clase dirigente política" e "hizo un análisis de textos marxistas para demostrar que, contrariamente a las interpretaciones edulcoradas de los socialdemócratas, había en Marx una teoría de la violencia revolucionaria"[312]. Además, a Arturo, como a Sorel, no le ensimismó, absolutamente nada, la vía parlamentaria ni el reformismo. Un Arturo Labriola, en la visión de Bobbio, que valoró tanto el peso de la *voluntad* como hubiera podido hacerlo un Antonio Gramsci. Si bien tuvo sus fases intelectuales proclives a un nacionalismo que Sorel casi nunca aplaudió ni mezcló con lo social.

Sorel, sin autores concretos como ejemplo, es consciente de la vertiente feraz de esta reacción italiana antipositivista. Pensaba irónicamente en 1912 que "hubo un tiempo en el que Italia, en su admiración por Spencer y otros *grandes pensadores*, estaba en la vía que conduce a la chochez; pero me parecía que se había dado una reacción saludable contra las naderías importadas"[313]. Y ninguno de los dos Labriolas coqueteó con estas "naderías".

Salvo en el lugar del dramatismo ocupado por Antonio Labriola, casi ninguno da la impresión de estar en su sitio. "Hasta su muerte (1904), en cambio, Labriola –apunta Bobbio– continuó desempeñando el papel de numen airado cuyos rayos no constituyen una tempestad"[314].

---

[311] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65
[312] *Perfil ideológico...*, pp. 104 y 108.
[313] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65
[314] *Perfil ideológico...*, pág. 28.

Pero, en ese universo, las ánimas de la izquierda entre dos siglos se escinden culturalmente, saltan y se trocean; ayer allí, hoy aquí. Son las mudanzas, la insurrección rusa de 1905 y la Revolución de octubre que aguarda a la vuelta de la esquina. En el reciente pasado estuvo la derrota de la Comuna como "violencia" dominante, en el nuevo presente y futuro hay otro símbolo "violento" en lontananza. Es la Revolución rusa que termina en una victoria simbólica sin fronteras, por lo que las pasiones marxistas cambian rápidamente y en consecuencia de dirección.

Georg Lukács confesó que le debía a Sorel bastante en el uso de sus inspiraciones filosóficas[315]. Pero luego le arrojó al Averno "irracional" en la era estalinista, junto a los nada asociables Bergson y Carl Schmitt. No obstante, antes del sectarismo de estos años de hierro, un joven Lukács poseía sus íntimas variaciones teóricas en los albores del siglo XX, al inicio de las sacudidas revolucionarias. "Ervin Szabó, el dirigente intelectual de la oposición húngara de izquierda dentro de la socialdemocracia, me llamó la atención acerca de Sorel". Por lo que, "la contradictoriedad de mis concepciones político-sociales me puso en relación con el sindicalismo, ante todo con la filosofía de Sorel". Este empuje doble y avizor sobre el programa de Sorel no esconde la tensión cultural de la época, ya en acalorada disensión concreta sobre los pros y contras de la obra de Rosa Luxembur-

---

[315] Lo que reconoció ya muerto Stalin, al recordar que en su Teoría de la novela "su concepción de la realidad estaba esencialmente influida por Sorel". Georg Lukács, *El alma y las formas. La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. 288. Pero en la era estaliniana decía que en Sorel "se mezclan y confunden, en efecto las premisas y las conclusiones más burdamente contradictorias entre sí", para reprocharle –ahí sí que le duele a Lukács– que "considera el progreso como una ilusión típicamente burguesa" y "repudia la dialéctica como método filosófico". Georg Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 25-26

go. "Si se permitió a Faust –explica así Lukács sus vueltas y revueltas– abrigar dos almas en su pecho, ¿por qué no va a ser posible comprobar en un hombre, por lo demás normal, pero que, en medio de un mundo en crisis, salta de una clase a otra, el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias espirituales contrapuestas?"[316].

El proletariado puede hacerse con las riendas del poder y sólo de una manera: mediante la revolución. Como quisieron los clásicos marxistas que así fuera. Pero, ¿qué acontece con la cultura? Eso es lo que se pregunta Lukács. ¿Qué hacer con lo recibido, con lo aprendido, con lo que encendió espiritualmente otras tantas perspectivas? ¿cómo trabajar con lo no directamente revolucionario ni proletario? Las interrogaciones encierran un drama no personal, el del ser cultivado que busca la revolución en un ambiente en el que es moneda corriente defender, dice Bobbio de esa etapa, "que una gran práctica tiene necesidad de una gran filosofía y que basta la buena filosofía para hacer una buena política"[317].

Esto no es nuevo y ya arrancaba del viejo Labriola, del que Croce nos decía que estaba en posesión de "dos almas: la del crítico y filósofo que habría deseado sistematizar y corregir el marxismo". Y "la del revolucionario que sentía y admitía el valor revolucionario de Marx y que, en esto habría podido situarse al lado de los dogmáticos guardianes y descubridores del espíritu revolucionario original de Marx, es decir de Rosa Luxemburg y Lenin, que comenzaban entonces su carrera"[318]. Pues, entre un siglo y otro, se produ-

---

[316] Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, traductor Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. X.
[317] *Perfil ideológico...*, pág. 113.
[318] Benedetto Croce, *La philosophie comme histoire de la liberté*, selección de Sergio Romano, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 87-118.

cen estas y otras fuertes sacudidas espirituales, muy frecuentes entre los líderes de la izquierda política.

Labriola, "satírico y pesimista de carácter y razonamiento" hubiera compartido con Lenin, más amigo cuando reía de la risa abierta, su firme creencia en la "libertad total" del género humano tomada de Marx, la "abolición del Estado", "la desaparición de los delitos y las penas", ya sobrepasado definitivamente el "reino milenario de la necesidad". Uno y otro hicieron suyas estas propuestas con miras revolucionarias. Pero –y esta hipótesis no la escribe Croce– jamás Lenin comulgaría con el patriotismo de Labriola, "heredado –según Croce– del espíritu italiano del *Risorgimento*". Ni justificaría el entusiasmo labriolano por la guerra de Grecia contra Turquia o por la colonial invasión de Abisinia por Italia.

De la misma manera que Rosa Luxemburgo, que en esto a su vez no entendía ni jota del rompecabezas étnico de la Rusia revolucionaria ni del *derecho de autodeterminación*, fue criticada por Labriola por dejarse llevar de "una indiferencia total para la suerte de su patria". Una polaca indiferente a la suerte del "movimiento nacional polaco", cuando, le informaba indignado Labriola a Benedetto Croce, "se llama en realidad Kuczynska"[319].

Rosa Luxemburg criticó con justeza los métodos antidemocráticos de los bolcheviques. Lenin explicó con no menos justeza que los asuntos de los millones de tártaros y musulmanes no se pueden mirar desde el europeo y elegante nihilismo[320]. Los hijos del Islam son personas también de carne y hueso, aunque

---

[319] *Ibídem.*

[320] Javier Villanueva, *Lenin y las naciones*, Madrid, Revolución, 1987, pp. 536-538.

no hayan nacido en la Europa de Kant y Hegel. Pero, desde la izquierda, el sojuzgamiento italiano de Abisinia sólo podía caber en una cabeza algo garibaldina como la de Labriola.

Según le indicara Sorel a Blum, la historia del marxismo no se puede fragmentar a gusto del cronista. Ciertamente, el narrador no debe quedarse con la escena de los bolcheviques disolviendo a tiros la recién nacida Asamblea Constituyente soviética, ni con la etnocéntrica Rosa Luxemburg o con el colonialismo de Labriola. Hay otros aspectos contrarios en el otro lado de las balanzas respectivas. Hay, por lo menos, "dos almas", tal y como pretendió en su corta metáfora el joven Lukàcs.

Pero, sin que ello sirva ni mucho menos para una síntesis definitiva, además de fragmentos y pluralismo espiritual, se dan también agrupaciones e ideas compartidas entre los heterogéneos "marxistas".

El *dogmatismo*, que se plasmó en esa instrumentalización política de la ciencia, no se quedó, desde luego, en el siglo pasado. En Marx y Lassalle, se dió, y, en Engels, igualmente. Entre Engels y Labriola se cruzaron nada menos que "ciento treinta y una" cartas, desde el 2 de abril de 1890 hasta el 13 de julio de 1895. Al casi siempre jovial Engels no le convencía el *estilo* algo "sabihondo" de Labriola ("und anfangs eine etwa zu gelehrte Schreibweise..."). Pero apoyó entusiasta sus lecturas públicas de *El Manifiesto* ("Alles sehr gut..."). Antonio Labriola eligió al respecto los elementos más obtusos de Engels. Los mismos que Lenin, quien se apoyó como Kautsky en los frágiles hombros filosóficos del catequista Lafargue. Y que León Trotsky, quien de forma reiterada se recreó en el abecé de la epistemología histórica de Labriola, aprendida juvenilmente en un primer destierro siberiano propiciado por el régimen de los zares.

Lafargue tomaba ramplonamente de Engels "en qué consistía el problema de la relación entre ser y conocer y el concepto de la cosa en sí", llamando nada menos que "sofistas burgueses" a "Hume o Kant", tal y como si el "hábito" o el "imperativo categórico" hubieran sido espectadores responsables de la Comuna de París. Lenin cita esta paupérrima zancadilla lafarguiana a las "cosas en sí" como pieza de convicción en su *Materialismo y Empiriocriticismo*, conocido monumento a la fusión completa entre filosofía y agitación política. Y, para cerrar el ciclo, Trotsky recurre a Labriola y sus *Essais* para criticar a los teóricos –cargados de razón– de "la multiplicidad de factores" en la historia, y a Rudolph Stammler, cuyas "categorías eternas" han servido para escribir –ahí es nada– ese "libro estéril" que es su penetrante *Economía y Derecho* [321].

Es más, "al terminar el siglo Labriola dirá su esperanza a Sorel porque de todos los testimonios socialistas el *Anti-Dühring* es el que por primera vez 'entra en circulación internacional'". Y Labriola se entusiasma con los aspectos que más potenciaron esta efectiva entrada en los circuitos de la cotización dogmática internacional. Con aquellos capítulos que "valen para el conocimiento de los nexos del mundo tanto físicos como espirituales e históricos, esto es, tanto desde el punto de vista de la dialéctica de la naturaleza, como del punto de vista de la dialéctica de la sociedad"[322].

En Sorel se pueden avistar algunos jeroglíficos pluralistas en materia de filosofía. Pero no la cultivación de la "dialéctica", por él criticada pronto y demoledoramente. Casi

---

[321] *La philosophie comme histoire...*, pp. 87-118.

[322] Guido Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973, pp. 596-597.

nada hay en él de ese amasijo entre filosofía y política tan propio del momento. Tampoco manifiesta ningún devaneo con la ciencia empírica o biológica aplicada a la sociedad, pues coloca un visible techo empírico a la filosofía vital que "como Bergson querría que invadiera" hasta "los estudios biológicos de las formas vivas"[323]. Y, ya en el plano estrictamente político, se da en él una confrontación completa con el sistema parlamentario. Ni con unos, lós "social-positivistas" amigos de la reforma gradual, ni con el dogma; ya que, en realidad, no está con casi nadie.

B*) Para una localización metodológica del marxismo de Georges Sorel: una teoría moderna de la "complejidad" del desarrollo social. La ciudad y el campo. Las mujeres: una ética de lo viejo y lo nuevo.*

"El inmenso éxito que ha obtenido Spencer en Francia y en Italia –razonaba Sorel– se debe a que tenía el fanatismo de las concepciones que apabullan a los burgueses en toda cuestión de la Ilustración". Una filosofía consistente en "que las sociedades son superorganismos a los cuales se aplican las leyes que regulan de una manera general la evolución de los seres vivos; esta ilusión ha sido demasiado popularizada por Spencer que adoptaba siempre con un entusiasmo burgués unas leyes que entendía bastante mal". Pero, desgraciadamente, "la verdad es que la biología ha hecho empréstitos continuos a la historia social", también a su vez cegada por "la cuestión de las luces" del progreso[324].

Desde esta mantenida atalaya anti-positivista, en el desencuentro concreto no premeditado de Sorel con Antonio

---

[323] *La religione d'oggi*, pág. 98.
[324] Georges Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme*, pág. 360.

Labriola, el francés no tenía una idea de las posiciones de Saverio Merlino como un todo compacto. Como ese dolmen filosófico-político al que se enfrentaba Labriola, donde se había instalado el principio de causalidad. Si Merlino y otros se inclinaban hacia el gradualismo político, anti-revolucionario, para Labriola seguramente se debía a que *detrás (o en última instancia)* se encontraba una filosofía nefanda, *antimarxista,* el positivismo.

Por el contrario, en 1897 Sorel se esforzó en deslindar que si "Merlino ha sido clasificado mucho tiempo entre los escritores anarquistas", pero años más tarde "aconseja el voto", para una reflexión metodológica, teórica, resulta que "eso es un detalle de mínima importancia"[325]. Merlino estuvo muy vinculado en el pasado al anarcosindicalismo italiano, pero Sorel puntualiza que se está hablando en ese momento de filosofía y no de una determinada trayectoria política.

Si algo encuentra inconsistente Sorel en Merlino es su positivismo, que no es de cuño spenceriano, sino de filiación saint-simoniana. Por su búsqueda "de la cooperación de las clases medias en el movimiento socialista", por su "optimismo", tan poco grato a Sorel, que "cree que las barreras existentes entre las clases son más fáciles de destruir que las antiguas barreras legales". La unión entre los trabajadores –obreros y pequeña burguesía "productiva"– podría conducir, dice Sorel de Saint-Simon y Merlino, "a un nuevo partido de los *flacos*, tan ávido y tan autoritario como las antiguas clases"[326]. "Haría falta saber si las condiciones so-

---

[325] Georges Sorel, *Pour et contre le socialisme* en *La décomposition du marxisme*, antología preparada y presentada por Thierry Pacquot, Paris, PUF, 1982, pp. 43-76.
[326] *Ibídem.* La posición crítica soreliana es análoga a la de Federico Engels sobre Saint-Simon, en cuyo "concepto de 'trabajadores' no entraban solamente los obreros asalariados, sino también los fabricantes, los comerciantes y los banqueros". →

ciales actuales permitirían una dominación de esta fracción media de la *intelligenz*". No es más que una posibilidad entre muchas, una hipótesis, y "el porvenir está encerrado para la ciencia en el libro de los Siete Sellos"[327].

No se adhería Sorel al positivismo de Saint-Simon. En una publicación italiana ponía en la picota a "un marxista tan ortodoxo como Plejánov", por "admirar a Saint-Simon" y a su divisa "del pasado bien observado se puede deducir el porvenir". "Saint Simon creía que los principios se sucederían según leyes fijas; en esto era completamente idealista y hasta determinista, porque creía que el poder de los hombres podía influir solamente sobre la modalidad y sobre la rapidez de las transformaciones". "Estas son hipótesis que no tienen ninguna justificación", aunque hay que "reconocer que casi todos los socialistas admiten estas hipótesis como postulados indiscutibles; si bien de todo esto ninguno aporta justificación alguna". Palabras escritas en un artículo de 1898 y luego incluidas en un libro de éxito italiano, que vió la luz en 1903[328].

Hay una distancia a favor de Merlino, pues éste no tiene nada que ver con "la característica principal de la concepción saint-simoniana" que es "la *desigualdad* justificante de la *jerarquia* "[329]. Merlino posee una idea de la Justicia más creíble, que hay que arrancar de sus fórmulas, las cuales "no son muy claras y podrían inducir a error a causa del empleo de términos tomados en empréstito a la lengua de los positivistas".

→ "Según Saint-Simon, la ciencia y la industria, unidas por un nuevo lazo religioso, un 'nuevo cristianismo', forzosamente místico y rigurosamente jerárquico" formaría la sociedad futura. Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Aguilar, 1969, pág. 46.

[327] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76

[328] *Saggi di critica del marxismo*, pág. 88.

[329] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76

Desprovista del aparato de la lengua del positivismo, la teoría de Merlino es "una excelente contribución a la revisión, que ha llegado a ser necesaria, de los principios fundamentales del socialismo". Un socialismo que se sostenga en la era y en la sociedad en la que vive. Pues, escribe Sorel, el dirigente de la fuerte socialdemocracia alemana, August Bebel, ha pronunciado en Frankfurt en 1894 unas famosas y disparatadas palabras sobre los campesinos y el socialismo. "Si los campesinos no quieren dejarse convencer, no nos ocuparemos de ellos". Sin embargo, "observa Merlino", y con él Sorel, "los campesinos ¿no constituyen la mayor parte del proletariado y la emancipación de los trabajadores no debe de ser la obra de los propios trabajadores, según Marx?". Ese solitario alineamiento del socialismo con la industria y el progreso, con la gran urbe, se olvida de la composición real de las sociedades europeas al término del pasado siglo. Se apoya en un sector de los desposeídos, pero no en el conjunto de los trabajadores.

El mal –para Sorel– no es exclusivo del socialismo, sino del conjunto de los pensadores contemporáneos. Que no entienden a quienes viven del campo, pero tampoco al mundo agrícola o a esa particular visión campesina de la propiedad, que no es la de un obrero o un comerciante. Ni las relaciones sociales que de ello se derivan. "Los fenómenos rurales –afirma años más tarde Sorel– han sido generalmente mal comprendidos porque los filósofos son, casi todos, ciudadanos que no se dan cuenta del sitio que pertenece a la agricultura en la escala de los trabajos". Un sitio, por añadidura, ocupado "durante muchos siglos", que "ha sido superior a la mayoría de los oficios urbanos como trabajo cualificado" y que tiene que ser, al menos, considerado en las nuevas sociedades donde las orgullosas

ciudades no viven de hecho en la soledad socioeconómica absoluta[330].

Este insuficiente fundamento urbano, criticado por Sorel, trajo consigo una privilegiada y unilateral alianza socialdemócrata germánica con la mano de obra industrial y unas nada parcas consecuencias. Que perduraron hasta la caída del régimen de Weimar y el ascenso hitleriano. Hans Fallada escribió en los años 20 su novela *Bauern Bonzen und Bomben*, como una llamada de atención no escuchada que "relata las difíciles relaciones de los socialdemócratas con los campesinos que debieron gobernar en tanto que partido mayoritario de Prusia"[331]. Hasta el nuevo arte, que dibujó humanamente a los trabajadores industriales en los días de Weimar, no acertó a ver en los semblantes campesinos más que una "inquietante bestialidad". Como no todo "progreso" es un avance en las relaciones humanas, con la ironía de varios siglos atrás, también en Alemania el pintor Durero retrató como nadie la astucia socarrona de los ojos de los campesinos. Mucho más realista Durero que el realismo cientos de años posterior, no plasmó "bestialidad" ni delicadeza palaciega, sino humanidad del campo, burlona y curtida.

Así que, la realidad de los habitantes del campo fue divisada con una ignorancia socialdemócrata supina, bien palpable ya desde los mítines frankfurtianos de August Bebel.

Claro que la escasa pupila de Bebel tiene su correspondiente ceguera en las circunstancias humanas nuevas de la gran ciudad no incorporadas por la filosofía de Sorel. Engels y Bebel pronunciaron muchas ingenuidades teóricas.

---

[330] *Les illusions du progrès*, pág. 282.
[331] John Willett, *Les années Weimar (une culture decapitée)*, Paris, Hazan, 1984, pp. 130-132.

Hay que estar de acuerdo en esto con Sorel. Pero su defensa de la mujer, de su independencia efectiva, viene a instituir lo más avanzado y moderno de su tiempo, que sintoniza plenamente con hechos sociales reales. En cambio, *La femme et le socialisme* de Bebel, traducida al francés en 1911, le merecía a Sorel la sentencia condenatoria de quien ve en esta liberación de la mujer fomentada por Bebel, de neta raigambre urbana, la elevación "de la pedantería a la altura de un principio"[332]. De "cuistrerie" calificó Sorel despectivamente esta obra y el otro volumen de Bebel *La femme dans le passé,le présent et l'avenir*, que había sido vertida al francés por Henri Ravé en la editorial Georges Carré de Paris. Libros de Bebel que llegaron a alcanzar hasta las cuarenta reediciones, lo que da una cierta idea de una popularidad que, como la de Kautsky, tanto molestara al exigente Georges Sorel.

Bebel se quedó en la gran urbe del progreso sin campesinos, pero Sorel, en lo relativo a la mujer, como su instructor Proudhon, no salió apenas del campo ni del siglo XIX. Simone de Beauvoir aseguró que "fue Proudhon quien rompió la alianza entre feminismo y socialismo". Lo que está históricamente algo fuera de lugar, pues esa "alianza", salvo excepciones como la teoría de Charles Fourier, apenas si se mantuvo. Simone de Beauvoir, ahora con razones históricas más fuertes, dice que, "a causa de su raíz campesina" Proudhon sostuvo que "en la pareja no hay una asociación, lo que supondría igualdad, sino unión". Por lo que en esta vida proudhoniana a la mujer no le queda sino una doble y fatídica elección, o "ama de casa o cortesana"[333]. La crítica de

---

[332] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

[333] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo (los hechos y los mitos)*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981, pág. 149.

Beauvoir al decimonónico Proudhon le atañe totalmente a Georges Sorel, aunque en un enorme París del siglo XX poblado por mecanógrafas, institutrices, obreras o mujeres científicas fuera de serie como Madame Curie.

"En 1900, el 45 por 100 –escribe Eugen Weber– de las mujeres francesas trabajan fuera de casa, y las mujeres trabajadoras representaban casi las dos quintas partes de la población activa. Pero eso no equivalía a la liberación: tan sólo demostraba que la necesidad empuja a las mujeres, lo mismo que a los hombres, a buscarse un modo de ganarse la vida". Pocas accedían al bachillerato y, las menos, a la enseñanza superior, cuando lo que buscaban las feministas de entonces, "y lo que siguen buscando las del siglo XX, era un trabajo interesante y satisfactorio, cuando la mayoría de los trabajos no son ni una cosa ni otra"[334].

Pero Pierre-Joseph Proudhon es una especie de severo apuntador teatral constante en la escena de la ética soreliana. Ya en 1889, Sorel creía que "en ninguna lengua la fidelidad conyugal ha sido tan celebrada de una manera tan maravillosa como en Homero y Esquilo". Estos artistas "no cantan un sentimiento falso y soso, como el de los abstraccionistas del amor perfecto". "El lazo del matrimonio llega a ser así incomparablemente más sagrado que los lazos naturales". Por eso cita Sorel expresamente a la *Justice* de Proudhon, para recordar su crítica al poema *Jocelyn* de Lamartine. Jocelyn se hizo clérigo por heroísmo y virtud, sacrificando su amor, y eso les parece de perlas tanto a Proudhon como a Sorel. Seguramente, Charles Péguy hubiera pensado lo mismo. Pero, a Sorel, desde luego, el moderno y poético "culto a la mujer", se le antoja una degeneración

[334] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, pág. 127.

que "no puede dar a luz más que galantería caballeresca y segismundismo". Porque, en suma: todo eso no es "más que una depravación del espíritu"[335].

Sorel sabía que para Proudhon "es preciso contemplar la filosofía práctica como base y garantía de la filosofía especulativa", dentro de "la observación del valor histórico de las concepciones morales" por "una concepción verdaderamente kantiana del absoluto moral"[336]. Ese absoluto de Kant y su fondo religioso pietista le llevaron al filósofo alemán a comparar el "concubinato" con la "locatio conductio" del Derecho Romano o contrato de alquiler ("la persona entera como cosa entregada a discreción de otro"), en un puritanismo que veía "indispensable" el matrimonio si se da una unión entre mujer y hombre, donde las funciones de uno y otra están perfectamente divididas ("la superioridad de las facultades del hombre sobre las de la mujer en la realización del bien común de la familia")[337].

Entre este tipo de proposiciones, no se hace nada raro que Sorel, aunque menos kantiano en esto y en otros aspectos que su indiscutible maestro Proudhon, viera positivamente en el escritor italiano Oriani una "impresión proudhoniana", ya que el italiano "también es antifeminista y enemigo del divorcio tanto como le es posible". Oriani, pues, "tenía la más gran admiración por Proudhon"[338]. Retengamos, por

---

[335] Georges Sorel, *Le procès de Socrate*, pp. 80-83.

[336] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Quatrième partie: 1918-1922*, anotadas por Pierre Andreu, Michel Prat y Willy Gianinazzi, "Cahiers Georges Sorel", 6 (1988), pp. 101-163.

[337] Immanuel Kant, *Principios metafísicos del Derecho*, Buenos Aires, Américalee, 1974, pp. 89-91 y 147.

[338] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, anotadas por Pierre Andreu, Marie Laurence Netter y Michel Prat, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 143-202.

ahora, que a Sorel no le parecían mal el –llamado por su nombre– "antifeminismo" y la hostilidad al divorcio.

No obstante, cuando Sorel se encuentra ante situaciones laborales concretas de la sociedad femenina, sale a su manera del rígido y proudhoniano dilema. A propósito del sindicalismo inglés, Sorel comentaba favorablemente que la "joven trabajadora, casi siempre, en las fábricas, se encuentra, naturalmente, comprendida dentro de los sindicatos y puede encontrar allí una protección que la organización burguesa es impotente para darle". Eso sí, la observación va acompañada en el mismo párrafo del recuerdo "de los bárbaros Germanos" que "tenían horror de las *instituciones de prostitución* "que se encontraron en Roma a la hora de su imperial caída. Caída y prostitución que van lógicamente asociadas en la nada procaz mente soreliana. Para reprochar a continuación, desde su rigor jansenista, "a los municipios socialistas" que no hayan suprimido "la trata de blancas", al igual que los ayuntamientos católicos y sus munícipes "consagrados a los intereses religiosos", quienes "tienen siempre la palabra *moral* en la boca" y no han puesto fin tampoco al ejercicio archiconsentido de las prácticas de burdel[339].

Aunque la *filosofía del progreso* les jugó también una mala pasada a Engels y Bebel en este su temprano proyecto de la independencia femenina. El "brusco impulso de la industria reclama una mano de obra más considerable" y ésa "es la gran revolución que transforma en el siglo XIX la suerte de la mujer e inicia para ella una nueva era". En esto les asistió el fundamento a los dos teóricos alemanes. Pero, sigue Simone de Beauvoir, "entre la causa del proletariado y

[339] Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* pp. 130-131.

la de las mujeres no ha habido una solidaridad tan inmediata como lo pretendían Bebel y Engels". Su optimismo no les dejaba ver que "ese hecho provocó serias resistencias en los trabajadores masculinos" que vieron en el trabajo de la mujer una "competencia barata"[340]. Al tiempo que los poseedores de la industria sacaban de estas divisiones y de los bajos salarios femeninos sus ventajas correspondientes. Desigualdad salarial y en el acceso al trabajo de muy larga duración, pues todavía se vienen dando con una asiduidad contrastada en plena sociedad occidental de los finales del siglo XX. Algo que Bebel y Engels, tan idealizadores del igualador porvenir proletario, no pudieron ni siquiera imaginar.

Tampoco es correcto establecer un corte completo entre el campo y la ciudad para conocer las ideas de Sorel. Su Francia no es la de Proudhon. "Los géneros de vida, las costumbres y las mentalidades campesinas se transforman. Los ferrocarriles, sobre todo las pequeñas líneas departamentales, y la mejora de los caminos vecinales contribuyen a romper el aislamiento. La ciudad está más próxima y sus modelos se imponen, se difunden desde la escuela, el servicio militar obligatorio" y "la prensa tiene una buena difusión". "La alimentación se enriquece: el consumo de azúcar, de carne, de vino, crece." Con muy diferentes hábitos e intereses regionales, la República tiene ya sus seguidores numerosos entre los agricultores. Que en lugares del centro de Francia se adscriben al radicalismo anticlerical. "Las costumbres locales retroceden: los catálogos enviados a domicilio por los grandes almacenes imponen los modelos urbanos". Hasta se registra un "desarrollo todavía limitado del derecho de aso-

[340] *El segundo sexo*, pp. 150-153.

ciación" en los medios rurales. Si bien en algunas zonas no pequeñas queda bajo la influencia de "la línea del catolicismo social y del corporativismo del marqués La Tour du Pin", que pretende alcanzar "la unión y el acercamiento de las clases". Pues en el campo, aun en profunda transformación, no está el público integrante de la industria de París y Lyon[341].

Aun y todo, hasta 1906 los "obreros agrícolas jornaleros" de Francia son todavía 2´6 millones de personas, al lado de los "obreros de la industria" que "son más de cinco millones"[342]. Los salarios de unos y otros "se mueven al mismo ritmo". Los vestidos infames, la alimentación insuficiente, la habitación antihigiénica, la pobreza, la inseguridad al completo, es compartida por los obreros del campo y la ciudad que viven así una "débil integración social". Una verdadera "clase separada" en la que hay que pensar para saber a qué se refieren las teorías sociales de la época. Tanto como en los lazos mucho más flexibles que relacionan a las nuevas clases medias, profesiones liberales, cuadros de la bien planificada Administración gala, con los poderosos industriales y dueños de las grandes fortunas.

No obstante, el problema de Sorel no es el desconocimiento de estas mutaciones sociales, sino su propio programa ético; su fidelidad conyugal, su defendida castidad, la familia proudhoniana. Por lo demás, cuenta perfectamente con que la sociedad ha de ser analizada desde la *complejidad* creciente que conlleva su multilateral desenvolvimiento. Análisis que no son ajenos a sus convicciones extraídas del campo más científico, de "la génesis de las grandes leyes físicas" como

---

[341] Jean-Marie Mayeur, *Les débuts de la III République (1871-1898)*, Paris, Éditons du Seuil, 1973, pp. 73-85.
[342] *Ibídem*, pág. 223.

"la atracción newtoniana y la electrodinámica de Ampère", donde fue preciso "un largo trabajo que ha exigido la colaboración de un número considerable de sabios". Esfuerzos colectivos entre los que resulta ridículo "aislar una tesis en medio de la ciencia para someterla a una verificación experimental", o considerar que "la ciencia sería una acumulación de proposiciones en la que cada una suministra su propia demostración". La ciencia tiene detrás su historia, su sociología, su trabajo prolongado y su filosofía. A lo más, "el físico hace una selección juiciosa para saber lo que debe rechazar, y sus opiniones no se imponen perentoriamente"[343]. La ciencia no es solamente progreso ascendente, sino sacrificio y hasta "carácter estético", pues "la necesidad estética aproxima a los físicos a los hombres que cultivan las artes plásticas o que escriben bajo la influencia de una imaginación creadora de formas plásticas".

Si se dan esos impulsos múltiples y variables en la historia de la física, entre los físicos, no digamos en toda la sociedad y su economía. Inclusive, Sorel pone el dedo en la llaga en los efectos jerarquizadores, antiigualitarios, del acelerado crecimiento moderno y sus desequilibrios. Muy actual, escribe de la sociedad norteamericana que Alexis de Tocqueville retrató a galope tendido en la consecución de la igualdad por el progreso social, ha enseñado ya su cara malhechora. "Ningún viajero que visite hoy los Estados Unidos admirará más la igualdad que allí observaba el escritor francés en 1832; el país era entonces agrícola; ahora que se ha convertido en industrial, la especulación ha producido en Norteamérica las desigualdades más increíbles"[344].

---

[343] Georges Sorel, *Comptes rendus dans la "Revue générale de bibliographie française"*, pp. 42/51
[344] *Les illusions du progrès*, pág. 258.

Si moralmente permanece atrás, en la Francia de Proudhon, *metodológicamente* tiene la vista puesta bien adelante. El marxismo de los marxistas oficiales, Lafargue o Kautsky, como crianza del *progreso* que es, ha tendido a *simplificar* las relaciones sociales. No existe la "proletarización" creciente. "Sin duda, el esquema de la concentración y de la proletarización da una imagen muy neta y sensible de fenómenos mucho más complejos que se producen en la sociedad; este esquema ha llegado a parecer próximo a la realidad porque se ha podido tomarlo por la realidad misma y considerarlo como expresión de las condiciones de la lucha librada entre las clases"[345]. "La división de la sociedad en dos clases no traduce exactamente los hechos; es la utilización de un simbolismo". Es del todo preciso científicamente "desembarazarse de ese simbolismo y considerar los fenómenos en toda su complejidad y con sus cualidades vivas".

Burguesía contra el proletariado es algo muy zafio, pues "esa es la simplificación que se hace cuando se reduce la sociedad a estas dos clases". "Esta simplificación, –cómoda para hacer comprender teóricamente la lucha de clases–, nos impide ver los verdaderos movimientos y nos oculta la historia en la que vivimos". Si además la ciencia resulta que es un fiel sostén del proletariado, el futuro está al alcance de la mano del socialismo europeo. Pero, aquí está el brío del pensamiento de alguien perteneciente a otra dimensión del marxismo entonces dominante, "no razonamos sobre el futuro, sino sobre el presente; y es en el estudio del presente en el que hay que medir la eficacia más o menos

---

[345] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76.

grande de la intervención de esas clases". Las "dos" del famoso símbolo y las realmente existentes, porque un desconocedor programático del porvenir como Sorel no sabe si "las clases medias están llamadas a desaparecer" e ignora burlonamente si "se les puede considerar como factores de importancia secundaria". En realidad, percibe que el "consenso", la aceptación del poder, la integración, es un factor de primer orden en el asentamiento de las sociedades modernas, así como que éstas son todavía más agrícolas que industriales.

El positivismo y el marxismo han abusado del concepto de "lucha", ya sea de las clases sociales o por la existencia, tanto da. Adaptabilidad o inadaptabilidad al medio de los seres humanos, aptos o no aptos, para Sorel es el "*misterio de la adaptación*" de Spencer. Hay que darle al caletre más, a cambio, sobre la "teoría del acuerdo", sobre las conductas sociales que aceptan lo existente o a ello se acomodan. "Esas *formas* son pasivas; hace falta saber lo que *son* y lo que *hacen* los hombres y lo que *pueden hacer*, de manera que se pueda apreciar la influencia de esas bases fundamentales de la conciencia histórica".

Sorel piensa que la "historia forma una mezcla heterogénea que depende de circunstancias infinitamente complejas". En ella "es imposible conducir cada conjunto a un elemento simple (que le caracterizaría y permitiría reconstruirla)", puesto que es "imposible reunir todos los conjuntos sucesivos por una conexión científica, por una ley que, después de haber expresado el pasado, sería capaz de otorgarnos el porvenir". "Los conjuntos sucesivos no tienen otro lazo que el orden registrado por la cronología". La historia "no permite concluir con leyes análogas a las leyes físicas". Todo lo más, en esa "mezcla" que llamamos historia, "esa mezcla es *dada*

y nos es imposible *pensarla* de manera diferente a como nos ha sido dada"[346]. Con unos criterios que recuerdan sobremanera a las *condiciones dadas* argumentadas por Marx en algunas de sus reflexiones históricas[347].

Desde esta construcción en aras de *la complejidad*, no es inútil retener varias cuestiones que le alejan a Sorel del tipo de *cientifismo* reinante entre los marxistas de Francia e Italia. Y de las "dos clases" en combate de todo programa del socialismo internacional. Sobre "el estudio de la historia" ha quedado bien aprendido para Sorel que "su inteligibilidad es de una naturaleza completamente diferente que la inteligibilidad de la física". "La historia está completamente en el pasado; no existe ningún medio de transformarla en una combinación lógica, que permita prever el porvenir". "Todo lo que decimos del porvenir es pura hipótesis", útil porque nos sirve "al comparar las circunstancias fundamentales de la historia pasada con lo que sabemos de las hipótesis *(motivos)* que han determinado a los hombres" a actuar en un sentido determinado, todo "lo cual está lejos de ser evidente para el observador psicólogo".

La historia tampoco es la ciencia de la economía, pues esta disciplina constituye otra suerte de análisis *complejo*. "La economía no es una ciencia de simple observación como la historia o como una morfología natural". En el estudio de la teoría económica se ha de pasar "de las formas más simples, más abstractas, más alejadas de la realidad, a las formas más *complejas*, que alimentan las aproximacio-

---

346 *Ibídem.*

347 "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado". Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, pág. 11.

nes satisfactorias para la explicación de los fenómenos". En la teoría económica, "las combinaciones artificiales que podemos hacer pueden conducirnos a variar indefinidamente las condiciones, ya sea para facilitar nuestro modo de producir o para conocerlo". Si bien esta teoría no es independiente de lo histórico, ya que "los descubrimientos, las creaciones mecánicas, los fenómenos económicos no forman concatenaciones necesarias", lo cual "es un punto fundamental" para captar cómo lo "*experimental*" del mundo económico "está ligado a la *contingencia histórica*".

Y la economía no ha de ser tomada como una burda *materia* que sea el quicio de todo, pues aun "admitiendo que las necesidades de la vida material hubiesen, en su origen, determinado la asociación humana, hace muchísimo tiempo que la complicación creciente de las relaciones sociales habría hecho desaparecer la subordinación de la estructura social al factor económico".

Pese a su rescate constante de Marx, esta *complejidad* le lleva a Sorel a criticarlo. Da demasiadas disculpas en principio, asemeja ser en exceso comprensivo, pero Sorel ya le reprocha que "esta imposibilidad de previsión debía imponerse a Marx, que ha heredado tantas preocupaciones hegelianas". Ya no es ese embellecido Carlos Marx con el que prologó a Antonio Labriola algún tiempo atrás. La dialéctica de Hegel asoma ahora en la mismísima cresta de *El Capital*, y, por añadidura, el "silogismo hegeliano no ofrece el carácter demostrativo del silogismo clásico". Hegel hurta a menudo las demostraciones y salta de una idea a otra como quiere ("Ainsi donc chez Hegel pas de démonstration, au sens classique du mot"). Con una conclusión amortiguada, pero de verdadero peso, porque aunque "Marx haya, bastante generalmente, evitado hablar de cosas del futuro, no ha podido

soslayarlo en ocasiones: así, en la carta del programa de Gotha, enuncia esta proposición sobre la evolución que se realizará en tres momentos: capitalismo, semi-comunismo (algunas veces llamado colectivismo) y comunismo". Pero, y esto es preciso subrayarlo porque casi todas las atenuantes que Sorel adjudica a Marx se derrumban, "*desgraciadamente no nos ha dado a conocer –Marx– las razones sobre las que se apoyaba*". Como Hegel, pero con el augurio del imparable triunfo del comunismo, tras la abolición del capitalismo y la superación de la célebre "fase intermedia" o, para Sorel, del "semi-comunismo".

La "dialéctica" de Hegel a pleno rendimiento está para Sorel en las especulaciones marxistas del programa de Gotha sobre el "inevitable" futuro de la sociedad en constante movimiento.

En cambio, Marx es visto a la vez por Sorel como afortunadamente contradictorio en varias de sus propias concepciones. En el *18 Brumario* da una noción de "clase social", las "*clases para sí*"; y en otro pasaje de la *Miseria de la filosofía* recurre al mismo concepto de esa "*clase para sí*". En los dos supuestos se requiere la "hostilidad" hacia otras clases, o el "antagonismo", amén de la "conciencia" diferenciadora. Son, al decir de Sorel, "clases plenamente desarrolladas". Pero en la historia "hay también clases que no han llegado a esa plena expansión" ni a esa consciencia. "No parece pues que la historia haya de ser *completamente explicada* por el antagonismo sobre el cual se funda la producción; sino que este antagonismo se requiere solamente para *interpretar* una parte de la historia, la que se nos presenta como progreso, en el momento actual, del movimiento socialista".

Como entresaca Sorel del mismo Marx, hay que salir del estrecho marco de la *producción*, si se quiere no asimilar la

evolución de la civilización humana a la raquitica parcela de la "historia del socialismo". Porque si se habla del ser humano de otros siglos, o de estos, siempre "es preciso indagar sus deseos, las maneras de satisfacerlos, las relaciones entre los hombres y unificar toda esta investigación económica por la cuestión: '¿quiénes eran *esos* hombres'?". "No es el *hombre general* el que nosotros –dice Sorel adhiriéndose al marxismo en este enfoque– estudiamos", sino "*esos hombres* muy particulares"[348].

Sorel había extraído que, como se ha expuesto con posterioridad, las "clases, en Marx, tienen unos contornos poco precisos", son "realidades sociales que no se pueden deslindar estrictamente por mojones jurídicos", aunque el léxico sea de una homogeneidad resbaladiza, de una contundencia dislocante, en la que, por ejemplo, "*clase obrera y proletariado* son sinónimos en los textos de Marx y Engels"[349].

Para completar este cuadro de conceptos precisos y difusos, se ha de insistir en que un espectador no estudioso que se fijase en aquellas sociedades tendría ante sí las no existentes en realidad "dos clases". Por la mera vestimenta deduciría la pertenencia a ricos y pobres, burgueses y proletarios. Puesto que se daba una *permeabilidad* contrastable entre las clases medias y altas y una *impermeabilidad*, una auténtica "clase separada" del resto, de los trabajadores manuales en el interior del conjunto de la sociedad civil agrícola e industrial.

Así y todo, en las formas de vestir, se apunta tímidamente una tendencia urbana hacia la homogeneización y "diferencias

---

[348] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76

[349] Eugenio del Río, *La clase obrera en Marx*, Madrid. Edit. Revolución, 1986, pp. 13 y 25.

que antes se consideraban inmutables ahora se veían como superables", con lo que "el ideal republicano de la igualdad caminaba de puntillas hacia su realización social". Pero lo que queda, lo que permanece, es que "los pobres llevan el estigma de su clase: se los describe como escuálidos, famélicos" y de "aspecto siniestro". En tanto que "los hijos de las buenas familias tienen ojos vivaces, figura delicada, barba bien cuidada, pelo ondulado, etcétera". Comienzan a darse las excepciones y hasta el mismísimo pego, como el del delincuente –campesino bretón– que "casi parece un noble, con su vestimenta de tonos oscuros", según rezaba la sentencia que le condenó a morir guillotinado en noviembre de 1899. Excepciones, sin duda, pero "Francia del *fin de siècle* no sólo era un país donde aún se podía identificar a la gente, como en los viejos tiempos, por sus modales, su lenguaje o su ropa"[350].

Entre unos factores y otros, como *propaganda* política, que no como teoría social, no fue tan descabellada la agitación socialista sobre las "dos clases".

C*) Werner Sombart. Los límites tecnológicos de "El Capital". Sistema y tecnología (de la cinemática a la termodinámica). Teoría y movimiento.*

Aunque Sorel nos habla de *teoría* en su significado más meditado y no admite la simbiosis de ciencia y agitación. Por eso no es algo vacuo fijarse en las *fuentes* a las que Sorel acude para llegar a estas deducciones. En este escrito sobre Merlino de 1897 está el pensamiento de Marx bibliográficamente limitado de la época, en directo y por pasiva. Los

---

[350] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, pp. 62, 63 y 108.

tres tomos de *El Capital*, el *18 Brumario*, *Miseria*.... Pero *no* únicamente Marx y de ahí proviene una buena porción de su potencia intelectual, tan inusual entre los "marxistas" de esos días. Por eso también expresa Sorel que la "división" de Proudhon de las clases sociales, en su estudio del *coup d'Etat* bonapartista, conserva toda su lucidez al acudir "al punto de vista de sus intereses" para narrar el comportamiento político de los sectores de la sociedad francesa[351]. Benedetto Croce es aludido en varios relevantes instantes. Bergson nunca se ha difuminado. Pero hay un pensamiento que le ha llamado a Sorel particularmente la atención, el del profesor universitario de Breslau, Werner Sombart[352]. Sus observaciones aparecidas en "Critica sociale" sobre "el tercer volumen de *El Capital*", le han corroborado algunas tesis y descubierto otras. Con Sombart comparte que la idea de "explotación es mucho más compleja de lo que se podría suponer según Marx". Pues "es preciso tener en cuenta todo el conjunto de las relaciones sociales que se manifiestan en los diversos modos de apropiación", ya que todo no puede conducirse "a una diferencia entre el valor del trabajo y el valor de la fuerza de trabajo", por muy importante que sea esta feliz indicación antropológica de Marx[353]. Además, en

---

[351] *Pour et contre le socialisme.* Al contrario que Marx, para quien distorsionadamente en este estudio "Proudhon intenta presentar el golpe de Estado como resultado de un desarrollo histórico anterior". "Cae con ello en el defecto de nuestros pretendidos historiadores objetivos". Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, pág. 6.

[352] Werner Sombart dirigió durante alguna temporada, con la colaboración de Max Weber, la revista sociológica publicada en Tubinga "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", en la que escribieron Roberto Michels, Walter Benjamin, como ya se ha dicho en las primeras páginas de este libro, Hans Kelsen, Alfred Weber, J. Schumpeter o Franz Oppenheimer, entre otros. Roberto Michels y Walter Benjamin publicaron en esta revista trabajos y recensiones acerca de Sorel y su obra.

[353] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76.

1898 la casa Giard & Brière va a publicar en francés el libro de W. Sombart, que Sorel trabajó a fondo, *Le socialisme et le mouvement social au XIXe. siècle*[354].

Al filósofo politécnico le seduce la cirugía de Sombart sobre las "dos partes contradictorias de la obra de Marx", establecidas en "su doctrina histórico-social" de carácter más bien "evolucionista", al tanto que esa doctrina convive con un Marx que "no ha cesado de predicar la agitación revolucionaria y de anunciar la inminencia de las revoluciones violentas". Dualidad sobre la que Sorel, identificado con este estudio, se hace un propósito expreso: "criticaré pues la parte de la herencia de Marx que Sombart considera caduca". La fracción que Sorel, complementario, estima como negativamente "utópica"[355].

En agosto de 1898, en la revista "Riforma Sociale" de Turín, Sorel participaba con Sombart en que si se leen "las obras de los socialistas democráticos se desprende la sorpresa de la seguridad con la que disponen del porvenir; *saben* que el mundo camina hacia una revolución inevitable, de la cual conocen las consecuencias generales". "Algunos de estos socialistas tienen una tal fe en su teorías, que han terminado en el quietismo". "El profesor Sombart dice que este quietismo es contrario al espíritu de Marx", pues en él hay que "distinguir la parte esencial de la accidental" y colocar en el plano de lo accesorio "todo aquello que han escrito Marx y Engels sobre la revolución, que creían inminente"[356]. Nada, pues, hay que tomar "de una evolución necesa-

---

[354] *La décomposition du marxisme*, pág. 79.
[355] Georges Sorel, *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme*? en *La décomposition du marxisme*, pp. 93-117
[356] *Saggi di critica del marxismo*, pp. 59-60.

ria y un porvenir fatal". Pero, acontece que –y aquí Sorel anuncia un problema de primer orden– "tales accidentalidades" son las que "han tenido una influencia considerable sobre las exposiciones de las doctrinas, y se sabe que es *casi siempre la forma y no la sustancia de una enseñanza, la que determina la dirección seguida por una escuela*".

En su lectura de Sombart, llama la atención sobre el origen de un abuso doctrinal del socialismo, que tiene su causa en las "expresiones de las que Marx se servía para expresar la analogía de la economía y la naturaleza física", las cuales "han contribuido ciertamente en gran medida a desarrollar las ilusiones fatalistas: sobre todo por el empleo del término *necesario* ""Sería pueril negar que esta ilusión existe en la escuela marxista". Y no es suficiente que Sombart prevenga sobre "que la energía de la resolución o de la realización no disminuye" para conocer el verdadero destino de estas "previsiones". Todo no se reduce al engrosamiento o adelgazamiento de la "energía". "Esto me parece insuficiente". Y "no basta con querer una cosa", pues hace falta "que las circunstancias permitan al querer realizarse". Condiciones que pueden ser "bastante aleatorias" en esta vida. No le parece acertado Sombart cuando cuestiona las "leyes económicas" y su futuro por el mero hecho de ocupar ya en la historia "un gran intervalo de tiempo". Según Sombart, "la concentraciones de las riquezas, la despoblación del campo, la supremacía industrial de ciertos países", como fueron "fenómenos importantísimos en el pasado" pueden llegar a ser "menos importantes en el futuro". O no, le critica Georges Sorel, con una intención explícitamente desconfiada hacia "los historiadores y sociólogos que pretenden contemplar el pasado con mirada de águila y dotarse con ello de teorías generales". De ahí a los "lugares comunes" o a "arrojar luces sobre caracteres secundarios", no va

más que un paso. Un paso desorientado o que ha sido dado "sin intuición científica"[357].

Un año más tarde, Sorel se queda con su crítica y también con las brillantes deducciones de Sombart acerca de un Marx que "conservó toda su vida ilusiones de juventud que turbaron sus estudios científicos". Carácter del "hombre de acción" que dificulta notablemente una labor autocrítica, confunde a sus lectores, porque siempre queda el hálito de la "repugnancia –de Marx– a analizar sus propias ideas", en esa tensión establecida a lo largo de su obra entre "la inteligencia" y su "instinto revolucionario"[358].

Y Sorel converge con Sombart en más aspectos de entidad –y más alarmantes– contra la nueva civilización del megalómano crecimiento por el progreso. Su "absoluto moral", imbuido de técnica proudhoniana y cinemática socialmente provechosa, no es muy diferente de la posición de Sombart sobre el "tipo de trabajador" (*der Arbeiter*) que, tras Ernst Jünger y Martin Heidegger, "domina la técnica por su tecnicidad superior". Que emerge, como en Sorel, entre "la democracia liberal, identificada al individualismo y a la anarquia interior y exterior", y entre el pujante "socialismo, incapaz de realizar un orden nuevo, como producto de la transferencia de modelos burgueses al movimiento obrero". Al fin y al cabo, para Sombart, el nuevo "socialismo marxista es a la vez demasiado revolucionario y demasiado conservador por el hecho de que no se opone al desarrollo de la industria y a los valores de la sociedad industrial". Este "socialismo marxista" de esas fechas, dice Pierre Bourdieu de la síntesis de Sombart, "en la medida en

---

[357] *Ibídem*, pp. 85-87.
[358] *Ibídem*, pp. 60 y 216.

que rechaza la forma, pero no la esencia, de la civilización moderna, representa un tipo corrupto de socialismo". Posiciones no muy diferentes de las de Sorel, quien, a cambio, alababa con sus peculiares apostillas la "lucha de clases"; y que, a difererencia de esta cultura *völkisch* (de Sombart, Jünger o Niekisch), nunca hubiera visto en un sindicalista reivindicativo de clase la actividad propia "de un cerdo" ladrador (*Schweinehund*), por el hecho de oponerse a la añorada armonía social perdida del mundo tradicional[359]. Ni Sorel se enloqueció jamás con la idea de la Patria en el país exportador de tan jacobino invento.

A Sorel le protegen del decidido aprendizaje francés de un programa *völkisch*, muy de su era, esas sus perennes exégesis proudhonianas que nunca extravían en su diana crítica la tendencia absolutista del centralizado poder político, del Estado, al par que sus teorizadas proclividades anarcosindicalistas tan ligadas igualmente a la "moral de lo sublime". Le une a lo *völkisch* su excesivo apego a lo tradicional y a lo rural. Al pueblo perdido, o extraviado, como Charles Péguy cuando hablaba de su infancia en Orleáns. Por lo demás, incluso en ciertos resabios antisemitas, Sorel hubiera podido coincidir con el "elitismo más intransigente", antisocialista y antiliberal, de esta vía intermedia, ni capitalismo ni socialismo, de los Sombart, Heidegger y compañía. Por contra, la idea *völkisch* de recuperar industrialmente la armonización de ayer entre capital y trabajo, Sorel se la hubiera adjudicado seguramente en su presente –y como crítica– a los "armonizadores" socialistas de Estado. Pero, mirando hacia atrás, también el autor francés creía que algo viejo y culturalmente muy valio-

---

[359] Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 39-41.

so se había abandonado irremisiblemente con la civilización industrial y la aparición de los nuevos jacobinos "socialistas".

No obstante, el "socialismo marxista" que viene no es ya el de Marx, quien resulta ser un teórico revolucionario bastante mejor cuidado por Sorel que sus descendientes, que esos "marxistas" para él no muy legítimos. También esto lo hace contradictoriamente, pues el respeto –a veces en desmesura– que le impone el fundador, no le impide algunos enjuiciamientos aplastantes. Como acerca del hegelismo de Marx, ya que "nada se asemeja tanto a la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel como *El Capital*". "Marx ha creado una terminología o tal vez varias (la octava sección de *El Capital* difiere sensiblemente de las otras)", desde la que "las palabras son empleadas en un sentido técnico estrecho, o bien como signos colectivos, o bien en un sentido simbólico, o ya sea en el sentido vulgar". En una argumentación en la que "las fórmulas simbólicas no son raras", a lo que hay que agregar que "la traducción francesa no siempre es de fiar porque nuestra lengua se presta muy mal a representarse abstracciones de una manera vívida, como busca hacerlo a menudo Marx tras el ejemplo de Hegel".

En cuanto a los seguidores de Marx es mucho más contundente y –de nuevo– su teoría de la *complejidad* le ayuda suficientemente. Es preciso "desembarazarse de todo el bagage apriorístico", hay que proceder de modo contrario a los herederos de Descartes. "Los cartesianos han permanecidos fieles a sus torbellinos, a los espíritus animales, a todo el fárrago de su maestro; su interpretación de la naturaleza no ha sobrepasado los límites de la buena sociedad". A diferencia de ellos, los "newtonianos han sido discípulos muy infieles; en su inmenso trabajo de construcción de la mecánica, de la física matemática y de la astronomía, han rechazado a menudo, sin

el menor escrúpulo, las opiniones de Newton". El resultado está a la vista, "después de algunos años, después del progreso de la termodinámica", ha sido cuando la infidelidad a Newton ha permitido "elaborar una teoría de la naturaleza diferente y ha buscado el abandono de la concepción atómico-dinámica".

Así que, con relación al marxismo, al del propio Sorel incluido, es forzoso aprender que "la vitalidad de una doctrina científica se mide menos por la fidelidad a sus fórmulas que por el atrevimiento y la independencia de sus discípulos". Desde estas pautas, Sorel fue un peculiar alumno de Marx de primera categoría que se propuso un distanciamiento completo "de las *leyes históricas fatales*"[360].

De la mano de las oportunas inconsecuencias newtonianas y fuera del envaramiento de los hijos de René Descartes, hemos entrado con Sorel en otra actitud ante la Ciencia. En marzo de 1899 escribió en la "Revue de la Métaphysique et de Morale" un artículo contra los ingredientes "*utópicos*" del marxismo europeo[361]. Exactamente se publica contra "el socialismo utópico y el socialismo científico", al completo. "No es inútil observar que en la época de la juventud de Engels, la palabra *Wissenschaft* no se correspondía sino bastante mal con la significación de la palabra *science*, tal como la entendemos hoy". Entonces no había sino "ideas generales y bastante vagas sobre los trabajos de la ciencia moderna"; por eso, "la expresión *socialismo científico* lisonjeaba las ideas corrientes sobre la todopoderosa ciencia e hizo así fortuna".

Ni "socialismo utópico" (la "nueva Jerusalén") del futuro, ni "socialismo científico", porque la Ciencia es otra cosa que

---

[360] *Pour et contre le socialisme*, pp. 43-76

[361] *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme?*.

la *Wissenschaft* de Hegel y que los descubrimientos en mantillas de mediados del siglo XIX que pululan en Marx y Engels. Ni Hegel ni Darwin han de ser, pues, modelos de inspiración.

Pues existe un Marx entusiasta de Darwin, de quien extrae en complicidad epistolar con Engels "el fundamento de historia natural de nuestra visión" ("fundamento científico-natural de la lucha de clases histórica", en la carta de Marx a Engels del 19-12-1860). Pero que alemanamente cree que Newton no ha añadido nada a Kepler. Y un Federico Engels, más al tanto práctico de las investigaciones científicas, que se permite llamarle la atención a su amigo Marx por "sucumbir al encanto de la seudociencia", la del "astrónomo desorientado Daniel Kirkwood" o la del "evolucionismo arbitrario de P. Trémaux". Pues "contra un prejuicio muy extendido, es Engels el que corrige juiciosamente las fantasiosas salidas cientifistas y pseudocientíficas de Marx" o quien opina de la obra de Trémaux de 1865 *Origine et Transformation de l'Homme et des autres Etres* que sus tesis sobre "la transformación de blancos en negros son para morirse de risa"[362].

La era de la localización del pensamiento soreliano es muy otra. Ni Marx, porque "el estudio de las civilizaciones avanzadas ha demostrado la insuficiencia de la doctrina histórico-tecnológica de la que los marxistas estaban tan orgullosos". Una doctrina tomada del primer volumen de *El Capital*, que "había sido sugerida a Marx por los trabajos de los antropólogos que distinguieron las edades de la piedra, del bronce, del hierro, según el material de las armas e instrumentos encontrados en las excavaciones". Ni Darwin, pues si "el darwinismo nos condujo a no ver en la disposición de los organis-

---

[362] Manuel Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, pp. 317-367

mos una revelación de las intenciones del creador", esto fue de la mano de "los resultados de un tropel de ocurrencias"[363]. Posteriormente, ha habido muchos descubrimientos científicos –y no digamos técnicos– dignos de tal nombre, que modifican notoriamente los análisis económicos.

Para Sorel hay que ir hacia una *teoría* que "no conciba a la sociedad como una reunión de átomos sometidos a las atracciones, sino como una cadena cinemática formada por elementos sólidos que actúan por presión los unos sobre los otros". "Por emplear el lenguaje de Reuleaux, se pasa de la concepción *cósmica* a la concepción *mecanizada*"[364]. "No se estudia más a los hombres, sino a los grupos cuyos sentimientos, deseos, concepciones jurídicas se han constituido históricamente y se han concretado de una manera bastante firme para que la observación científica sea posible". Pues "la sociología estudia seres complejos, sin buscar remontarse a las causas primeras, igual que el quimico toma los cuerpos simples que le suministra la naturaleza, sin tener necesidad de hacer hipótesis sobre su constitución". Esto en nada tiene, para Sorel, relación con "la psicología individual" aplicada socialmente.

Sorel teoriza aquí *sociológicamente*, no históricamente. No escribe del ayer, sino del hoy, ni de "hombres", sino de "grupos". La razón, una vez más, está en los "seres complejos" de quienes la sociología ha de ocuparse. Ciencia en la que hay que conocer qué lugar ocupa la obra de Marx.

"Debemos considerar como utopistas a todos los reformadores que no pueden explicar sus proyectos partiendo de la observación del mecanismo social". Otro elemento más: *la*

---

[363] Georges Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme*, pp. 362-363.
[364] *Y-a-t-il de l'utopie dans le marxisme*?, pp. 93-117.

observación. "Marx pensaba que la revolución resultaría de un desarrollo del mecanismo por el doble movimiento de proletarización de los trabajadores y concentración de riquezas, por la unificación creciente de las fuerzas revolucionarias, por la anarquia incorregible de las fuerzas capitalistas". Su *observación* era muy limitada y "corresponde bastante bien a lo que Marx observaba en Inglaterra". "Como creía la revolución inminente, no ha puesto sus disciplinas en guardia contra la contingencia de las bases históricas del mecanismo estudiado por él". "La revolución no ha tenido lugar, lo que demuestra que se había equivocado en la apreciación de las fuerzas; pero este error de hecho no sería suficiente para alinearlo entre los utopistas". Porque Marx partió, aunque insuficientemente, "de la observación del mecanismo social".

El "*mecanismo social es variable*, sobre todo en nuestra época, en razón de las rápidas transformaciones que se producen en la industria, y como no se posee ningún medio de construir los mecanismos sociales del porvenir, no se puede razonar más que sobre los que da la observación". *Una tecnología* que es de "un olvido singular entre los marxistas, mientras que el maestro ha dado tanta importancia a las cuestiones tecnológicas". Y eso que Marx no vió más que los primeros avances. "Sin pararse en estas consideraciones, los marxistas ortodoxos han *decidido* que el mecanismo continuaría existiendo cualitativamente tal cual Marx lo había descrito y que sus elementos se modificarían cuantitativamente de una manera uniforme según la ley empírica constatada (de una manera parcial) en los inicios de la gran industria". Como "el movimiento de un cuerpo, abandonado a sí mismo", que avanza "en línea recta, con una velocidad constante, porque no hay ninguna razón para que modifique su dirección o su vitalidad".

Por eso separa a Marx de sus continuadores "utopistas". Cometió muchas equivocaciones el fundador, pero tenía ante sí una etapa dejada atrás científicamente, la de "los inicios" del gran capitalismo. "La experiencia nos demuestra que el régimen capitalista se modifica bastante rápidamente ante nuestros ojos; los socialdemócratas ortodoxos hacen esfuerzos inauditos de imaginación para no ver lo que es visible para todo el mundo: han abandonado el terreno de la ciencia social para pasar a la utopía"[365].

La ciencia, la técnica, tienen mucha más interpenetración con el capitalismo de lo Marx pudo sospechar. A pesar del encomiable tratamiento en "*El Capital* de los progresos técnicos y su influencia social", Marx no era un experto en estos asuntos[366]. "No se puede decir que Marx había profundizado y estudiado los problemas de la mecánica industrial, ni estaba al corriente de esta ciencia". Cita libros "que eran viejos hacía treinta años" antes de la redacción definitiva de su obra. No hay que sorprenderse al "encontrar en su obra poquisimas ideas originales sobre la división del trabajo, sobre el arte de las máquinas; además, las razones de índole técnica que explican y justifican la superioridad de la gran industria están sumariamente indicadas" en *El Capital*. En su tercer volumen cita "un informe de los inspectores de fábricas de 1852", por lo que "es probable que no hubiese leído ningún otro en torno a la grave cuestión de la aceleración obtenida en el movimiento de la máquina a vapor". A cambio, "Marx no conocía la encuesta de L. Reybaud sobre la manufactura de la seda" y este influjo manufacturero en la población laboral. En cuanto a la relación

---

[365] *Ibidem.*
[366] *Saggi di critica...*, pp. 30-32.

entre el obrero y la máquina, "las cuestiones relativas a la influencia de los hábitos, de la rapidez, del virtuosismo, todavía quedan muy oscuras en *El Capital*". Las "estadísticas producidas hace medio siglo no recogen muchos elementos científicos" que den cuenta de las repercusiones de las máquinas en "la duración del trabajo", en los obreros y su fisiología, tal y como han empezado estudiar "Mosso y Langlois" en "el libro *La fatigue intelectuelle et physique*". Porque ni las máquinas ni quienes las usan son ya los de aquellos ingleses años de Marx.

De ahora en adelante, el elemento *tecnológico* va a ser tan decisivo que ya "no se verá a nadie buscar las razones ideológicas, las leyes de la historia que han conducido a los jefes de la industria a emplear la máquina a vapor, la dinamo, o el proceso Bessemer". "Estas revoluciones se presentan como corrientes irresistibles, que todos han se seguir so pena de renovarse, pero que no pueden ser explicadas por medio de las preocupaciones científicas o morales". "Las causas son infinitamente varias y prosaicas". Un nuevo invento científico significa que "los patrones de la metalurgia están obligados a cambiar sus empresas para utilizar el nuevo invento, precisamente como si la propiedad de la materia hubiese sufrido un cambio brusco". Esto poco tiene que ver históricamente con "las causas psicológicas que actúan sobre los individuos", sino con el peso nuevo de la técnica sobre el proceso industrial internacional[367]. Algo que Marx no pudo examinar, aunque el descubrimiento para fundir acero de Bessemer en 1867 presagiaba una innovación completa en la industria metalúrgica y su crecimiento.

---

[367] *Ibídem.*, pp. 80-81.

En resumen, si Georges Sorel había desechado la *Ciencia* natural llevada a los territorios humanos, ya fuera de la mano del marxismo o del positivismo, no descuidaba la revisión de los *modelos tecnológicos* a tener en cuenta en su reflexión sociológica. En una crítica al marxismo de los marxistas, pero progresivamente también al de Marx, a la que sazona con esa construcción *tecnológica* siempre tan viva entre las motivaciones culturales de la actuación soreliana.

El politécnico filósofo ha examinado con detención la cinemática, el acero fundido de Bessemer y ha deducido sus conclusiones. Pero la *termodinámica* de Clausius (termodinámica que asocia en su avance a la heterodoxia newtoniana) también le sugiere filosóficamente lo suyo. Al fin y al cabo, no hacía tanto que se había podido aplicar la termodinámica de Clausius a las máquinas térmicas, a los motores, lo que iba luego a ser decisivo para el futuro del transporte público. Pues bien, Sorel desprende de ello no el poderío, sino las *limitaciones* del conocimiento científico. "El descubrimiento de Clausius constituye una verdadera revolución" que implica "abandonar la idea de un determinismo en la naturaleza", pues "en muchos casos, el ingeniero puede establecer asociaciones por medio de fórmulas empíricas" para "calcular los cambios con una aproximación satisfactoria", pero restan "una infinidad de casos en los cuales no tenemos más que una idea confusa de lo que puede acontecer"[368].

La técnica actúa contra el determinismo en todo el proceder de Sorel, pero, volviendo ahora hacia atrás, hacia su actitud ante Marx, algún párrafo marxista de Sorel puede ser quizá muy útil para asir algo más su personal teoría, tras

---

[368] Georges Sorel, *Prefazione* de *La religione d'oggi*, pp. 5-12.

su paso clarificador por la "*crisis del marxismo*". Ideas ya –y todavía– de 1899[369]. "La simplicidad aparente de la solución marxista desaparece a medida que se profundiza en el problema planteado; llega a ser evidente, para todo el mundo, que la economía no se presenta nunca en cada época con una forma única, sino que hay coexistencias de sistemas diversos". "Si se admite ese punto de vista, todo lo que había de utópico en las tesis marxistas desaparece; y no hay necesidad de salir de la ciencia para lanzarse a los sueños sobre el porvenir", puesto que "nos quedamos en el terreno sólido de los hechos y se utiliza la masa de los materiales observados, clasificados e interpretados por Marx". Eso es *marxismo*, una actitud intelectual, científica, que *no* se debe identificar con el *socialismo*. Porque "el socialismo es el movimiento obrero, es la revuelta del proletariado contra las instituciones patronales, es la organización a la vez económica y ética, que vemos que se genera ante nuestros ojos para luchar contra las tradiciones burguesas". Y la *teoría no debería de ser* exactamente lo mismo que el *movimiento*, en esa fenomenal amalgama auspiciada tan frecuentemente por los fundadores del socialismo europeo.

[369] *Y-a-t-il de l'utopie dans le marxisme?*, pp. 93-117

Capitulo 2

Del marxismo al anarcosindicalismo

A) Con Lassalle siempre al fondo. Kautsky, Bernstein y el socialismo francés. Lecciones de teología política. B) Deslindes sorelianos. Hacia la "moral de lo sublime": el mal ejemplo de los cerrajeros de Lyon y del lumpenproletariado. Acción directa. Lo social contra lo político. La Huelga General, un mito con soporte.

A) Con Lassalle siempre al fondo. Kautsky, Bernstein y el socialismo francés. Lecciones de teología política.

Sorel ha formulado un deseo, pero no es más que un deseo. Porque, con su idioma, el "campo marxista" y "el socialismo" se van a identificar completamente. O, dicho de otra manera más precisa, la *teoría* va a ser carne de la carne del *movimiento*, del escasamente "marxista" –para Sorel– *movimiento socialista.*

El socialismo francés, vaya por delante, debe en la versión soreliana muy poco a la buena lectura fiable de Marx. La primera serie de la revista *l'Egalité*, fundada en 1877, "contiene tres extractos del *Capital* (sobre la compensación, la acumulación primitiva, la tendencia histórica del capitalismo); pero encierra también muchos fragmentos tomados de prestado de las publicaciones de Blanqui y destinados a de-

mostrar que éste era socialista". "Baboeuf, Fourier, Delescluze y Varlin" están en el mismo plano teórico que "Marx", "De Paepe y Tchernychevski"[370]. "Guesde, escribía Diamandy –en 1893– hace algunos años, me decía haber concebido el marxismo antes de haber conocido nada de Marx"[371].

Y la fuerte presencia jurídico-política que se mantiene de *Ferdinand Lassalle.* "Es Lassalle quien es el verdadero maestro de los primeros colectivistas franceses; no se sabría exagerar la influencia que tuvo; Malon ha hecho ver que en el Congreso de Marsella Lombard se nutría de ideas lassalleanas; en *l'Egalité* la ley de bronce es invocada a menudo y se aplica con un rigor matemático; el folleto de Guesde sobre *La Ley del salario y sus consecuencias* ha sido publicado en septiembre de 1878 y tenía por objeto probar a los asalariados que eran víctimas de *bromistas*, cuando creían poder esperar una mejoría de su suerte en la sociedad actual"[372].

Hasta 1880, las series de *l'Egalité* que Sorel comenta no son marxistas ni en el lema de la revista, que es *Liberté, Solidarité, Justice.* Frontispicio que el "cientifista" Lafargue trató en 1900 de "*boberías metafísicas*". Retórica jurídica en la revista, "invocando los *derechos* que todo hombre posee en su cualidad de hombre", hasta que aparece Lafargue en 1882. Ya que "es él quien verdaderamente ha importado y vulgarizado el marxismo en Francia". Hasta "Blum no pa-

---

[370] César de Paepe (1841-1890), militante socialista belga difusor de Marx y Bakunin, tradujo al francés la novela de Tchernychevski, *Que faire?*. Nicolás Tchernychevski (1828-1889), demócrata revolucionario ruso, autor de un llamamiento a los campesinos, encarcelado en 1862 por el zarismo, escribió en la prisión su famosa novela muy leída por los "populistas" y los futuros "bolcheviques".
[371] *Pour l'histoire du socialisme français*, pp. 137-160
[372] Benoit Malon, fundador de "La Revue Socialiste" y de la A.I.T en Francia, primero aliado de Jules Guesde, para luego separarse y promover el llamado "socialismo integral".

rece dudar del gran papel que Lafargue ha jugado en la historia de las ideas socialistas"[373]. Y todo está bastante confuso, ya que "l' *Avant-Garde* de P. Brousse, en su número de 23 de septiembre de 1878, trataba como anarquistas a Guesde, Deville y Massard". Ante "la ruptura" entre socialistas y anarquistas, "Guesde declaró que no la consideraba como definitiva" ya en 1880.

Luego, sin desaparecer al completo, cede un tanto la exitosa teoría de Lassalle para trasladarse con más empuje al socialismo belga. "Mientras que Guesde no recogía de Lassalle más que su concepción mecánica de la economía, los belgas le tomaron prestada sobre todo su concepción del Estado democrático llamado a emancipar al proletariado, que en el orden económico queda a la expectativa".

Sorel no sabe quién patina en lo teórico más lastimosamente, si Lassalle o Lafargue. Lassalle cuando decía que el "salario oscila en el límite de lo que es estrictamente necesario para vivir y reproducirse, sin poder subir sensiblemente, ni descender sensiblemente por debajo". O Lafargue que encuentra esta "ley" de Lassalle como una propuesta "demasiado optimista", al sostener que "el precio de la mercancía-trabajo tiende a caer por debajo de su valor"[374].

Pero Lassalle solamente está físicamente muerto. En la "Revue Socialiste" del 15 de marzo de 1898, todavía el historiador del socialismo belga Vandervelde, con el beneplácito del francés Benoit Malon, resume "las tres grandes leyes" de *El Manifiesto* de Marx. La "ley de bronce de los salarios, la ley de la concentración capitalista, la ley de la correlación

---

[373] *Pour l'histoire du socialisme français,* pp. 137-160.
[374] *Ibídem.*

entre el poder económico y el poder político". Y Sorel no acepta ninguna de estas leyes. La última de todas presentada encima como "rigurosamente exacta"[375]. Tesis que Sorel se complace en contradecir con Karl Marx en la mano y *Las luchas de clases en Francia*, para preguntarse con su personal sarcasmo qué "parte de la burguesía" se ocupaba bajo Luis Felipe "de la industria" y qué otra "se mantenía en el gobierno". Preguntas propuestas ante el reiterado concepto de la "Revue Socialiste" acerca del "Estado de la burguesía" o del Estado definido como el "consejo de administración" de la clase burguesa[376].

El proyecto de Lassalle, en cambio, no es tan dislocado políticamente como a simple –y teórica– vista lo parece. Es demagógico y peligroso, como lo era su autor para Sorel. Las "*leyes de bronce*" recogidas de "un lugar común de la economía política", adquirieron un aspecto "enteramente nuevo en las manos de Lassalle que las transformó", como San Pablo en los Evangelios de Loisy, en un refuerzo ("ley fundamental y rigurosa") de su verdadera intención política, "su socialismo de Estado". "La fuerza del Estado era para él la única cosa capaz de poner un dique al formidable determinismo del salario". Marx rechazó de plano al "Estado popular" o "libre" de Lassalle y sus leyes salariales. A pesar

---

[375] *Saggi di critica...*, pp. 64-66.

[376] Sorel se refiere al carácter inductivo y flexible del análisis de las clases y sus conductas en esta obra de Marx sobre Francia. "Bajo Luis Felipe no reinó la burguesía francesa, sino una fracción de ella: banqueros, reyes de la Bolsa, reyes de ferrocarriles, propietarios de minas de carbón y de hierro..la aristocracia financiera" (...) "La burguesía industrial propiamente dicha, formaba una parte de la oposición oficial, es decir, que no estaba representada en las Cámaras, sino como minoría". Había un "pays legal" y una realidad social. Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia, Prólogos* de Federico Engels y Karl Kautsky, Buenos Aires, Claridad, 1973, pp. 45-46.

de ello, y esto es de notoria repercusión en todo lo que se avecina y pone sobre el tapete la clarividencia de Sorel, "si los marxistas repelen oficialmente este *error lassalleano*, en la práctica han sabido servirse de él precisamente como Lassalle para demostrar a los obreros que la acción política es lo único que puede acarrear una mejora de su suerte"[377].

Para despejar la astucia de Lassalle, es preciso –dice en otro lugar Sorel– saber su proximidad, nada universitaria, a "la necesidad económica", y conocer que estaba impregnado de la creencia en que "cuanto más se desciende hacia la base económica del mundo, más se encuentra la necesidad". Los universitarios franceses, las "personas letradas", proceden ante las cuestiones económicas desde lejos y quieren "reemplazar el socialismo por la *ciencia social*", para así "reprimir las necesidades económicas" causantes de todos los males sociales. Lassalle actúa en sentido inverso, se dirige de cerca a un sector social que vive entre "las necesidades" y las vive psicológicamente algo aplastado, como si ciertos "lazos rígidos existiesen entre las cosas". Por otra parte, "Lassalle había comprendido el verdadero carácter de la ciencia cuando hablaba de las *leyes de bronce* que gobiernan el mundo social", ya que "no se preguntaba si había verdaderamente una ciencia que permitiera proceder a deducciones seguras en todas las ramas del conocimiento de las sociedades". A Lassalle, como hegeliano e informado a la vez del prestigio mundano de lo científico, "la existencia de una ciencia semejante le parecía evidente", por mucho que "hoy parecería inverosímil" –asevera Sorel– semejante argumento. Pero entonces, en los años sesenta del siglo pa-

---

[377] Saggi..., pp. 64-66.

sado, las *leyes de bronce* poseían la pujanza de la ciencia empírica en aplaudido ascenso ante los ojos del gran público, la esperanza del necesitado que aspira a cambiar su rígida suerte y salario, y el espaldarazo cultural –literalmente *necesario*– de la vetusta *Wissenschaft* del siempre presente G.W.F Hegel, cuyas obras conoció a modo y manera Lassalle desde su juvenil estancia berlinesa[378].

Esto confirma una tesis de Sorel sobre la pervivencia de las *formas* de las doctrinas si demuestran su *capacidad de convencer*. Se deseaba, de Lassalle a sus jaleadores franceses, persuadir a los obreros de la convergencia entre la "acción política" necesaria y el "Estado" como palanca única para cambiar el curso de los salarios de bronce y de los acontecimientos[379].

Si el Estado alemán, pensaba Lassalle, puede hacerse cargo con su *intervención* de los pros y contras de la organización de los ferrocarriles, debe de responsabilizarse también de su acción en favor de la mayoría del país, de los trabajadores. Dado "*que el Estado no es realmente sino la gran organización, la gran cooperativa de las clases trabajadoras*". Para lograr este cambio del Estado, para "*salir del desierto*", hay que recurrir al sufragio universal ("sólo *será posible me-*

---

[378] *Les illusions du progrès*, pág. 212.

[379] *Saggi...*, pp. 64-66. Porque la teoría estatal de Marx, como sabe Sorel, es ácrata. Ahí está uno de los asuntos de mayor busilis para el "marxismo fundacional" y para todo lo que vino posteriormente. Pensemos, si no, en lo que observaba Kelsen en 1924. "Pero también el marxista más digno de confianza, Karl Kautsky, se olvidó de la teoría política de sus maestros. Ya en sus trabajos más antiguos como en la obra fundamental El programa de Erfurt (Stuttgart, 1892), no se muestra muy dispuesto a profundizar las tesis anarquistas de Marx y en particular de Engels". Kautsky no habla de "destrucción" del Estado y ya "se aproxima a Renner" en la defensa de la "forma" republicana "para la realización del socialismo". Hans Kelsen, *Marx o Lassalle* en *Socialismo y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 366-402.

diante el sufragio universal"). Realizadas las elecciones, serán responsables de lo que venga a continuación "las clases desposeídas de la sociedad" y los "órganos legislativos" por ella seleccionados desde los votos emitidos[380]. Imprimir una dirección verdaderamente *social* al Estado, a través de la partidista acción electoral planificada en beneficio de las mayorías trabajadoras, ésa es la esencia de las nada inocentes tesis políticas lassalleanas y la coartada genérica del *socialismo de Estado*, ya sea en su vertiente gala o germánica.

En septiembre de 1920, Sorel escribió un apéndice a *Les illusions du progrès,* titulado *La marche au socialisme*, teniendo a la vista sus *Saggi di critica del marxismo* ("He utilizado mucho las ideas que expuse en *Saggi...*", advierte intencionadamente a sus lectores). Pues bien, en este apéndice sostiene que "no parece que Marx haya discernido las graves razones que debían dar a las ideas de Lassalle la supremacía sobre las suyas en Alemania". Marx "no se percató gran cosa" de las "consecuencias que arrastraba la guerra de 1870" entre Francia y Alemania, así como la extensión "a todos los países de cultura germánica" de "los principios de Federico el Grande". Ni del peso del *nacionalismo* que recayó en la sociedad germánica, obreros incluidos. Lassalle se unió –lo subrayaba en 1924 Kelsen– a esta idea de una Alemania fuerte, "sin dinastías". En tanto que, comenta Sorel ahora, "Marx abandonaba fácilmente el terreno de la filosofía experimental de la historia para dejarse guiar por la doctrina del *Weltgeist*", por Hegel puro, de cuyo consejo seguido "los mecanismos sociales no eran ya datos empíricos,

---

[380] Ferdinand Lassalle, *Manifiesto obrero y otros escritos políticos, Introducción y notas* de Joaquin Abellán, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 108-109.

sino agentes de la fuerza misteriosa de la historia", por lo que ésta es la dominante "interpretación del pensamiento hegeliano" que "ha conducido a Marx, en su carta de 1875 sobre el programa de Gotha, a predecir que a la salida del derribo del régimen capitalista surgiría" un régimen intermedio, *colectivista*, transitorio ("en el que cada productor recibiría una remuneración proporcional a su trabajo"), que daría el paso finalísimo al *comunismo*, según el cual "cada ciudadano podría satisfacer sus necesidades"[381].

Ciertamente, esa "idea de un proletariado *obligado*, por la fuerza de la *necesidad histórica*, a realizar una revolución comunista, deja traslucir la matriz hegeliana del marxismo"[382].

Y, un tanto más allá de lo estrictamente teórico y de Marx, Sorel decía ya en 1915 sobre el porvenir *nacionalista* de la socialdemocracia alemana, que "se puede prever que, si Alemania es vencida, la socialdemocracia no se conducirá ya según la tradición democrática común, trabajando por terminar la ruina del país", sino que "contribuirá a fortalecer la disciplina germánica", proyecto recibido de su patriotismo –con Lassalle siempre al fondo– y su mantenido culto al Estado o Fuerza[383].

Pero, en su práctica histórica, la socialdemocracia alemana asistió –desde Lassalle a Kautsky– a una situación propia del, como dijo Sorel y aquí se ha anotado en otro momento acerca de la vetusta oratoria católica, "*estado de disociación ideológica*". Que consiste en que el argumento nada o poco tiene que ver con la realidad y, aun por ello, o quizá por ello, no pierde su operatividad. Cosa apreciable en unas di-

---

[381] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, pp. 337, 346-347 y 375-376.
[382] Eugenio del Río, *La clase obrera en Marx*, Madrid, Revolución, 1986, pág. 291.
[383] *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65

sensiones tan sutiles sobre lo que dijeron o no literalmente los maestros, como las de la disputa de los años veinte entre Kautsky y Riazánov acerca de la censura socialdemócrata de ciertas opiniones de Engels, que expresan en su tensión algo más de lo que parecen. Entre otras cosas, Kautsky daba cuenta de la desaparición de la expresión "*por todos los medios legales* "de un punto central del programa de Gotha ("*El partido obrero alemán tiende a realizar, por todos los medios legales, el Estado libre y la sociedad socialista*"). Decía que, después de la ley de excepción de 1878, el Congreso socialdemócrata de Wyden acordó unánimente suprimir "la palabra *legales*". Así, las circunstancias explican las sucesivas variedades introducidas y el recurso siempre presente –dice Kautsky– y nunca eliminado del "derecho a la revolución", que es una "fórmula mucho más peligrosa que todos los pasajes suprimidos juntos"[384].

Si el, llamémosle así, "Derecho positivo" socialdemócrata se inclina más por las vías legales que por la insurrección armada de los bolcheviques, para Kautsky este proceder siempre está respaldado por el "Derecho Natural" a una revolución social que, ciertamente, está tenazmente presente –bajo diversas formas– en el pensamiento de Marx.

Opiniones de Kautsky de 1925 que se dirigen contra el bolchevismo y defienden una ininterrumpida fidelidad marxista en la tradición socialdemócrata. Pero que, desde luego, no tienen el propósito de recordar que, al margen de esta guerra de citas contra citas, de tachones y censuras, de lo que en verdad quería teológicamente ("*quia voluit* ") el viejo En-

---

[384] Karl Kautsky, *El testamento político de Engels*, en la obra de Karl Marx *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad, 1973, pp. 29-41.

gels o no, el "*Estado libre*" de ese programa le molestó muchísimo a su primer y efectivo crítico Karl Marx, pues esa fórmula lassalleana para Alemania se le antojó al fundador por debajo políticamente –y éticamente– de la "república democrática" reclamada en "los programas obreros franceses, bajo Luis Felipe y Napoleón", además de atacar allí –en su célebre crítica de Gotha– la también lassalleana antinomia, para Marx solamente resoluble mediante la revolución, establecida entre la noción intrínseca del Estado y la idea misma de libertad ("*¿Qué es el Estado libre?*", se llegó a preguntar Karl Marx, como inconmovible paradoja y en idéntico instante crítico)[385].

Si el paso "del reino de la fatalidad al reino de la libertad" requiere la *extinción del Estado*, en el pensamiento de Marx; si, añade Sorel, en Marx "*libertad* es siempre más o menos sinónima de *racionalidad*", todo ello "quiere decir que a la irracionalidad sucederá la racionalidad"[386]. Significa igualmente que el Estado es un obstáculo irracional en sí mismo y cederá su plaza a la sociedad racional. Nada raro, junto a su hegelismo, en ese "ejercicio de una reflexión racionalista sobre los problemas del movimiento de transformación capitalista" que tipifica los procedimientos de Marx, quien "agrega al material empírico verificado la trasposición de mecanismos observados en procesos anteriores", en una acción repetida que "no resulta chocante en un siglo en el que las *inclinaciones racionalistas* poseen una notable vitalidad"[387].

"El hecho de que, posteriormente, no haya sido Lassalle sino Marx el que determinara la ideología –aunque no la po-

---

[385] Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 77-79
[386] *Les illusions...*, pág. 354.
[387] Eugenio del Río, ***La clase obrera en Marx***, pág. 291.

lítica– del mayor movimiento proletario, del partido alemán, forma parte de las paradojas de la historia". Palabras de Hans Kelsen, quien adjudicaba en 1924 el triunfo político –que no ideológico– al redivivo Ferdinand Lassalle. Por "estar infinitamente más cerca del sentimiento nacional original" del movimiento obrero que las "abstracciones alejadas de la realidad" de Marx. Por su "forma popular y comprensible para todos", porque "se encuentra absolutamente en el terreno de lo que es posible alcanzar en un corto plazo", y, en cuanto al pasado, libre de indescifrables mamotretos históricos que lo vayan a lastrar, su programa no pierde una particular memoria social germánica y "se une por todas partes a lo que ya ha sucedido"[388].

Georges Sorel examinaba las adherencias estatales menos atractivas de esta teoría, los peligros igualmente muy reales de todo lo dicho por Lassalle. Algo de verdadera enjundia, pues en "Alemania se ha discutido mucho sobre la *Fuerza* (esto es, sobre la influencia del más grande de los peligros sobre la economía y sobre las relaciones jurídicas), porque Lassalle había basado todo su sistema en la ingerencia del Estado". La libre concurrencia solamente podía ser moderada por el Estado, poseedor en régimen de monopolio de la Fuerza, que también podía intervenir en el campo salarial. Por lo que "solamente el Estado podía ser capaz de introducir la contingencia en el régimen económico". Pero, observa Sorel, si todo se espera del Estado, no hay más que cruzarse de brazos y aguardar o votar. Si, como complemento, los socialistas, franceses o alemanes, "se imaginan la ciencia como un molino en el cual se vierten los problemas y del que luego extraemos las soluciones", lo

[388] *Marx o Lassalle*, pp. 306-4202

que viene a continuación es la implantación en el movimiento obrero de las "concepciones fatalistas de muchos marxistas". Y la falta de una democracia social, de una participación sindical autoorganizadora, junto al optimismo infundado y el teatro electoral; aspectos en los que sí que se va a apartar completamente Sorel del "marxismo de los marxistas"[389].

No es raro, pues, que el vital político Lassalle vuelva por sus fueros en la polémica de 1900, que tanto eco tuvo en Francia, entablada en Alemania entre Bernstein y Kautsky[390]. Sorel dió al público lector un comentario extenso sobre los textos y el contexto de la discusión, en el que señalaba que "Kautsky se ha visto obligado a recurrir a Lassalle y a Rodbertus para encontrar la noción que quiere arbitrariamente atribuir a Marx". "Kautsky reconoce, en varios pasajes, que la situación material de los obreros ha mejorado" y, sin embargo, tiene que acudir al repertorio de la "*miseria social y relativa*", entendida esta ley como la "desproporción que existe entre los *deseos* y los *medios*". Porque ya no puede sin sonrojo sostener la "creciente miseria" de la clase obrera (y "rechaza pues la interpretación literal de la *miseria creciente*"). Y, al mismo tiempo, ha de invocar obligatoriamente ante el auditorio la indiscutible autoridad de Marx, quien es introducido en la disputa retocado y con calzador. "*Elend*", en las expresiones alemanas de Marx, puntualiza Sorel, quiere decir lo que dice, *miseria.* La colectiva miseria física obrera de los días en que Marx vivió y no ese "sentido de enfermedad resultante de un tal fenómeno psicológico" que le atribuye gratuita e interesadamente Karl Kautsky.

---

[389] *Saggi...*, pp. 90-93.

[390] Georges Sorel, *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme: Bernstein et Kautsky* en *La décomposition du marxisme*, pp. 141-184.

Como atestigua Marie Ymonet para el primer socialismo francés, pero extendiéndolo aquí con el mismo fundamento para el alemán, las "fórmulas" poseeen su función; las "fórmulas son citas de Marx o atribuidas a Marx", hecho éste último bien frecuente y a menudo indicado por Sorel, pero estas formulaciones "son como los signos fiduciarios cuyo garante sería el Escrito inaccesible pero real de Marx y el prestigio, que su obra le confiere, reconocido por todos". Las "fórmulas", como en los evangelios, distan de ser homogéneas y sus hermeneutas imprimen en ellas "variaciones introducidas y no señaladas como tales", con "paráfrasis retomadas de un texto para otro sin indicación de su autor", donde en muchos momentos los folletos "tienen las características de la formación del que ha hecho la cita" y sus gustos, nada ortodoxos, por Michelet, Bergson y, "muy a menudo, August Comte"[391].

El de Kautsky es un truco de predicador experto que se bandea, según precisó Kelsen, entre los textos intangibles y la realidad política del movimiento que contempla, que oscila entre los textos de Marx y la realidad sociopolítica de Lassalle. Algo más desvergonzado, para Sorel, es Lafargue, al que le parece que estas "leyes" alemanas aún "no representan todo el horror de la vida obrera", ya que "no hay límite para la opresión creciente". Lafargue, de indudable protagonismo en el "marxismo fundacional" francés, "inserto en la historia del socialismo dirigida por Kautsky", quien "no cita más que a un historiador marxista" y éste "es Lafargue". Lafargue y Kautsky en una comunicación, en unos vasos comunicantes doctrinales, que conviene no olvidar para conocer el carácter de la teoría en elaboración, ya sea en Francia o en Alemania[392].

---

[391] Marie Ymonet, *Les héritiers du Capital*, pp. 3-21.
[392] *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme*, pp. 141-184.

Sorel reafirma en cambio su diagnóstico negativo de Lafargue, quien siempre "es antes un periodista paradójico que un Hombre de ciencia". Un personaje "que nos enseña que Sócrates y Platón fueron 'profundos políticos' que fundaron la 'moral de la burguesía que no puede conducir más que a poner en contradicción las palabras y los actos' ". Un Lafargue que propugna, como todo esfuerzo filosófico y algo impúdico, que "en estos años de prueba los socialistas han de limitarse a vulgarizar a Marx y Engels".

La conducta de Jaurès en esta disputa tampoco queda bien parada. "Jaurès, que se declara partidario de Kautsky, abunda sin embargo en el sentido de Bernstein sobre todas las cuestiones prácticas". Cosa que el lector puede contemplar, cita Sorel, en "Mouvement socialiste" del 15 de marzo de 1900. Más que nada, en lo que respecta a la "relación con las reglas de actividad práctica reconocidas por todas las gentes razonables" e interesadas en el socialismo. Pero le conviene políticamente a Jaurès manifestarse doctrinalmente del lado de Kautsky, con el recurso a esa sorelianamente definida como retórica de la "disociación ideológica".

Georges Sorel se acerca en esta controversia a Bernstein por su *teoría*. Por su crítica al ser materialista como "*un calvinista sin Dios*", que sólo con la materia y sus fuerzas inherentes determina la construcción del futuro. "Marx y Engels han creído que el mundo debía de salir pronto de lo que ellos llamaban la prehistoria, para entrar en un período en el que la humanidad se liberará de sus antiguas cadenas históricas; pero Bernstein exige, con razón, que no se confunda esta esperanza con las partes sociológicas de la obra de sus maestros". Pero, "desgraciadamente es cierto que esta construcción fantástica del porvenir interesa mucho más a la socialdemocracia que todas las investigaciones sobre el pasa-

do: este partido extrae, en efecto, un gran elemento de fuerza de la creencia en el dogma de la palingenesia social".

Así recibe igualmente este calvinismo el socialismo francés y así lo explica Sorel. "Jaurès lo defiende: 'hace falta que los trabajadores se sientan ayudados por la lógica de la historia' "; es preciso que se crean que son " 'la fuerza complementaria que viene a desempeñar la dialéctica humana' ". En una ventolera histórica que siempre sopla a favor. Con esta "predestinación social" o "palingenesia social", los trabajadores, como en el estado de esperanza religiosa, pueden caer en la pasividad propia a la que se presta la esperanza del cielo prometido. Para compensar la peligrosa distancia de la tierra de promisión, la socialdemócrata "cuestión esencial es tener fuerza bastante para convertirse en los amos de la arena política", tal y como ya lo teorizara en su día Ferdinand Lassalle.

Sorel se queda de momento con Bernstein, en el que ve un posible marxismo constituido por "una doctrina filosófica, todavía llena de porvenir, a la que le basta con emanciparse de comentarios mal hechos teniendo en cuenta los hechos recientes", en el camino de "una obra de rejuvenecimiento del marxismo", desprendiéndolo de "fórmulas envejecidas o interpretaciones falsas". Una vuelta no dogmática, a lo discípulo newtoniano y no cartesiano, que está volcada más hacia el "espíritu de Marx" que a la literalidad de sus libros y citas.

Pero Sorel no se hace ilusiones e intuye que lo que va a ganar en Francia y Alemania es el dogma. Ya que, "para ellos se trata sobre todo de defender las palabras, las apariencias, las fórmulas fosilizadas", donde por "ninguna parte se encuentra uno en presencia de una filosofía científica preocupada de precisar el sentido de las afirmaciones y de dar medios seguros de pasar a su aplicación".

"Con Kautsky, es todo lo contrario", lo antagónico con una "filosofía científica". Con él, "el marxismo aparece como una cosa vieja, una compilación de textos disparatados, que los discípulos se guardan muy mucho de exponer demasiado a las claras". Ahora bien, este simbolismo es lo que sintoniza, contradictoria y políticamente, como lo vió con posterioridad Hans Kelsen, con el espíritu nacional del obrero alemán. Sorel piensa que "no me parece seguro que el espíritu de las masas alemanas haya llegado a ser todavía suficientemente libre". Por ello puede ganar su ánimo el "conservador de los viejos símbolos, el defensor de las viejas abstracciones, el *maestro de las antiguas sentencias*". Y este supremo pontífice va a ser, sin duda alguna, Karl Kautsky.

Kautsky, que en el estudio psicológico de Sorel, es "un *homme de petite ville*" que "está lleno de buenas intenciones". Seguramente es de "los que guardaba toda su vida el traje de la boda". "Kautsky querría una industria altamente productiva, sin condiciones demográficas y tecnológicas que le permitan existir y progresar". "Tal vez cree, como algunos socialistas, que el capitalismo habrá acabado del todo su obra y el mundo podrá reposar en un régimen estable de máxima felicidad".

Bernstein "vive en Inglaterra, en medio de gentes mezcladas con el gran movimiento capitalista". Cosmopolita, para eso "es un hebreo, que tiene una inteligencia muy viva de los negocios y que piensa" que "el socialismo no tendría ningún sentido si no continuase y no perfeccionase la obra del capitalismo". Es también quien prescinde de "los sentimentales" y, descarnadamente colonialista, "aprueba la intervención alemana en China". En definitiva, es lo menos parecido a un provinciano como Karl Kautsky.

Pero lo que va a hegemonizar el movimiento socialista, alemán y francés, es una política teologizada o, mejor, una cierta *teología política. Políticamente*, la "socialdemocracia no tiene ninguna duda: es seguramente favorable a la *meta final* toda acción que tiene una influencia favorable para la lucha electoral". El "motor ético" que el agudo Bernstein conoce, la Justicia, "la idea de justicia en el pueblo", de sones a lo Proudhon a quien el alemán invoca con el beneplácito de Sorel, caerá en el baúl filosófico de lo inservible. Pues los socialdemócratas tienen "mucha repulsión por las consideraciones éticas" y "tratan la moral con el mismo desprecio que los volterianos trataban la religión".

A cambio, la socialdemocracia, Lafargue o Kautsky, prefieren la *ciencia*. Que es abordada, eso sí, curiosísima y *teológicamente*. Con respecto a los evangelios de Marx: "1° toda libre interpretación es considerada como un peligro para la fe de las masas, que podrían perder su confianza absoluta en los maestros; 2° los socialdemócratas, impotentes para sacar nada de sus fórmulas para guiarles en los casos difíciles de la vida práctica, están abocados a recurrir a una autoridad central que les dispensa de razonar por ellos mismos". Esto es un proceso modélico para Sorel de "este *espíritu clerical*", con su "*caso de conciencia*" contemplado, como cuando se discutía si entraba o no el socialista "Millerand en el ministerio" del gobierno burgués. Ante lo que "casi todos reconocieron que los principios más absolutos pueden doblegarse en los casos excepcionales", sobre todo si ése "es el juicio de la autoridad central del partido" y de "la socialdemocracia internacional". Casi todas las cuantiosas opiniones francesas y extranjeras "enviadas a la 'Petite République'" sobre este asunto, abundaban "en las fórmulas abstractas sobre la lucha de clases",

pero, algo casuistas, no veían la extrema excomunión política del "marxismo" para el supuesto de hacerse Millerand con su ministerio. "De Maistre podría estar contento: su teoría de la autoridad pontifical está justificada"[393].

Es la consolidación teológica del "socialismo marxista" y del Partido-autoridad. "Es pues un proceso –sintetiza Marie Ymonet– análogo al que instaura y garantiza lo que en el nombre de qué (la doctrina) y a los que en el nombre de quién (el partido de los trabajadores) hablan los primeros marxistas". Por eso, "la doctrina 'funda' el partido" y viceversa. Las analogías canónicas saltan a la vista en ese camino cerrado y establecido entre "doctrina-partido-intérpretes". "Se objetará que ahí hay un círculo, el mismo que el de las relaciones de la canonicidad en materia de los textos sagrados: a los ojos de la fe, en efecto, la circularidad es una perfección antes que una objeción"[394].

La "circularidad" iba, desde luego, a lograrse durante un largo tiempo. Por eso el "libro de Bernstein ha producido un efecto análogo –en Francia y Alemania– al de una predicación protestante que estallase en medio de unas poblaciones católicas: invita a los socialistas a arrojar por la borda las fórmulas para observar el mundo, para penetrar en él y sobre todo para jugar un papel verdaderamente eficaz". La reacción de Kautsky, para Sorel, es definitiva, tanto como su lapidaria y hasta canónica expresión: "*Bernstein turba los espíritus*"[395].

---

[393] *Ibidem.*
[394] Marie Ymonet, *Les héritiers du Capital*, pp. 3-21.
[395] *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme*, pp. 141-184.

B*) Deslindes sorelianos. Hacia la "moral de lo sublime": el mal ejemplo de los cerrajeros de Lyon y del lumpenproletariado. Acción directa. Lo social contra lo político. La Huelga General, un mito con soporte.*

Entre Sorel y Bernstein, la Revolución bolchevique confirmó definitivamente la existencia de un foso abierto y separador. Pero, entre Bernstein y Sorel, la "Huelga General" y el anarcosindicalismo de fondo de las *Réflexions sur la violence* ya habían señalado un punto de imposible encuentro varios años antes, al término de la primera década del presente siglo. Allí nació, como ya conocemos, esa asociación –no del todo gratuita– entre Nietzsche y Marx con la que Bernstein se refiriera ya negativamente a Georges Sorel.

No obstante, hay una carta de Bernstein a Sorel, del 14 de junio de 1898, que da cuenta de la evolución de la filosofía social de Sorel en grado sumo[396].

A primera vista, hay una cierta complicidad intelectual de ambos fijada por algunas de las percepciones sobre el problema de las interpretaciones de Marx. "Para mí, el letrero 'científico' para la palabra 'socialismo' significa una exigencia u obligación, más que una constatación", propone Bernstein. "Si tengo el derecho de decir que soy precisamente yo el que vuelve al espíritu de Marx, no lo sé. Marx no era el mismo en épocas diferentes, tuvo sus pasiones y su evolución como nosotros". Además, "Marx estuvo una gran

---

[396] Eduard Bernstein, *Lettre à Georges Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 131-133. Y Michel Prat, *Une lettre d'Eduard Bernstein à Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 1(1983), pp. 124-131. La carta –según Prat– es una respuesta a la obra de Sorel *Avenir socialiste des syndicats* que indica –precisamente– la teorización sindical de 1897–1898 del programa proudhoniano de Sorel en diferenciación progresiva frente al socialismo, y dentro de su itinerario buscado hacia "lo sublime".

parte de su vida mucho más cerca del blanquismo revolucionario que yo". Cosa que –al decir de Bernstein– hay que entender por la época, por "las condiciones e influencias bajo las cuales ha elaborado su teoría y adoptado su postura política". En un hombre del que nunca se sabe muy bien "hasta qué grado sus ideas de la juventud han permanecido".

Y más *afinidades* que se generan entre nuestros dos corresponsales. "De otro lado, estoy convencido de que la sociedad moderna es mucho más complicada y elaborada que lo que suponía la teoría socialista extraída de los escritos de Marx y Engels". "Al lado de las tendencias y fuerzas caracterizadas por ellos, hay otras lo bastante fuertes que actúan en una dirección opuesta". La *concentración industrial* puede aparejar una *división del trabajo* hasta extremos verdaderamente inhumanos, según Bernstein. Pues "en un establecimiento industrial moderno encontrareís muy a menudo mucha más diferenciación de la que se encontraba en la fábrica manufacturera o en el taller". Y eso, con la subsiguiente jerarquización de funciones, no es ventajoso ni justo para las nuevas mayorías laborales.

Con todo, se dan un par de *divergencias* señaladas por Bernstein que poseen toda su penetración y constituyen el momento de despegue para el anarcosindicalismo teórico soreliano. En primer lugar, la concepción de la *política*, pues Bernstein piensa que, si bien "la política amenaza con aniquilar" nada menos que "el sentido de la responsabilidad" del movimiento sindical por "sus tendencias corruptoras", porque "los demagogos burgueses son un gran peligro para el movimiento obrero", sin embargo, "la lucha política" igualmente es "un medio poderoso de educación intelectual y un despertador de la conciencia pública". A pesar de que "la lucha política tiene la tendencia de conducir al radicalis-

mo antes que al socialismo". Por otro lado, hay una exagerada virtud del obrero y del *sindicalismo* en lo que Sorel propaga, puesto que el "obrero es ante todo un ser humano con sus cualidades pero también con los vicios de su situación social"; no es un modelo por sí mismo ni "participo –sigue Bernstein– tampoco del todo de su opinión sobre los sindicatos", pues "creo que ellos se han sometido también a no pocos errores y seducciones". Para Bernstein los sindicatos, las cooperativas, no son "más que una fuerza o elemento de acción de la futura sociedad socialista", o bien "organizaciones capaces de remediar las tendencias corruptoras de la política", pero nada más[397].

Todo esto lo dice Bernstein a propósito del folleto famoso de Sorel sobre el *Porvenir socialista de los sindicatos,* que se escribió en 1897 y se dió a conocer en marzo y abril de 1898. Pues bien, allí culminaba su programa Sorel con unas célebres palabras. "Para resumir –finaliza Sorel– todo mi pensamiento en una fórmula, diré que *todo el porvenir del socialismo reside en el desarrollo autónomo de los sindicatos obreros*"[398].

Allí exigía que el "desarrollo del proletariado comporta una poderosa disciplina moral ejercida sobre sus miembros", que "puede ejercer a través de los sindicatos, que están llamados a hacer desaparecer todas las formas de agrupación legadas por la burguesía". "La primera regla de su conducta –del proletariado– debe de ser: *permanecer exclusivamente obrero*, es decir, excluir a los Intelectuales cuya dirección tendría por efecto restaurar las jerarquias y dividir

---

[397] *Ibídem.*

[398] Georges Sorel, *Avenir socialiste des syndicats* en *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pp. 54–133.

la corporación de los trabajadores". "El papel de los Intelectuales es un papel auxiliar: pueden servir como empleados de los sindicatos", porque "no tienen ninguna cualidad para dirigir, hoy que el proletariado ha comenzado a tomar conciencia de su *realidad*, y a constituir su propia organización". Y, ojo con ellos, pues "la experiencia me ha demostrado que los Intelectuales no aceptan casi nunca un papel semejante", ya que "más de un abogado sindicalista se ha convertido en diputado y aspira a llegar a ser ministro". Además, con la dicotomía trabajo manual-trabajo intelectual, verdadero eje para Sorel de la existencia y posible abolición de las desigualdades, no se termina más que por la vía revolucionaria. En uno de los anómalos pasajes de sus escritos en los que se permite hablar del futuro, Sorel dice de estos dos trabajos que "no se puede concebir una oposición más tajante". "Mientras que la socialización de los medios de producción utilizará *útilmente* todas las fuerzas de trabajo de los productores, es decir de los verdaderos proletarios, suprimirá la ocupación de la gran mayoría de los falsos proletarios". Así se pondrá fin al "término impropio del *proletariado intelectual*", acuñado por Karl Kautsky para definir a los publicistas, políticos de profesión y abogados de la cohorte socialdemócrata.

Autonomía obrera, clase separada y *moralmente* fuerte, ya que "las transformaciones económicas no pueden realizarse si los trabajadores no han adquirido un grado superior de cultura moral". "La experiencia ha demostrado que la legislación y la policía oficiales son impotentes para detener el alcoholismo". El obrero "va al cabaret por cuestión de honor, para hacer como los demás y mostrarse un buen compadre". Hay que acabar con todo eso, a través de los sindicatos, que pedagógicamente "pueden reemplazar ese papel", pero para

ello "es preciso que sean más fuertes y más disciplinados que hoy". Los sindicatos han de desarrollar los aspectos positivos de la viejas corporaciones del medievo, "dominadas por un sentimiento apasionado de los deberes impuestos por la tradición", pero que resultan insuficientes en la sociedad del capitalismo. Los sindicatos han de reunir las "capacidades productivas, las energías intelectuales y la entrega por los camaradas". Tienen que llegar a ser una estructura "en la que la libertad está en vías de su organización, y donde, en razón de las necesidades y de las luchas económicas, la voluntad de solidaridad está siempre fuertemente tensa"[399].

Pero esta voluntad solidaria, no imposible de realizar, no está al alcance de cualquier trabajador, sino de un determinado género moral de disciplinados obreros.

"En Lyon, decía Proudhon en 1846, hay una clase de hombres que, gracias al monopolio que la municipalidad les permite disfrutar, reciben un salario superior al de los profesores de las facultades y los jefes de negociado de los ministerios: son los cerrajeros... No es raro que un hombre gane 12, 15 y hasta 20 francos por día. Es asunto de unas pocas horas... Los cerrajeros de Lyon son hoy lo que fueron siempre: unos borrachos, crápulas, brutales, insolentes, egoístas y dejados"[400].

Evidentemente, los cerrajeros lioneses son exactamente lo inverso del tipo proletario soreliano proyectado para esta ética sindical.

Este ser obrero del futuro ya empezado es, como puede intuirse, proudhoniano. Dibujado con su color ético de fin

---

[399] *Ibídem.*

[400] Georges Sorel, *La décomposition du marxisme,* folleto publicado por Rivière en 1908 y recogido en el libro de Sorel, preparado por Thierry Paquot, *La décomposition du marxisme*, pp. 211-256.

de siglo por el discípulo predilecto de Sorel, Edouard Berth. Berth decía, citando a *La guerra y la paz* de Proudhon y evocando el principal atributo de su filosofía social, pues "la idea esencial de Proudhon es que el trabajo es el sustituto de la guerra", que "los sentimientos que al comerciante y al burgués les inspira la guerra, también la huelga se los inspira". El nuevo obrero ha de ser un combatiente, porque la "industria es, en efecto, también un campo de batalla, donde los combatientes no tienen que mostrar menos valor, menos desprecio de los placeres e indiferencia hacia la muerte que en las luchas propiamente guerreras". En la huelga "también logra el triunfo el más valiente, el más enérgico, el más audaz y son vencidos los cobardes, los pusilánimes, los egoístas". Ayer en la guerra, hoy en la confrontación industrial, el ser humano "sólo se supera, sólo se convierte en héroe, participando en las grandes luchas en que se realiza el trabajo heroico o divino en la historia". Berth comprende que todo esto sugiere la presencia intelectual de Federico Nietzsche, con el que no niega algunas coincidencias, ya que el "hombre es un ser que debe de superarse, dice el filósofo de *La voluntad de poder*, al que algunos, erróneamente, toman también por anarquista". No obstante, esta propuesta de la voluntad superadora únicamente cobra significado proudhoniano por su costado social, en una sociedad que no absorbe al individuo –a lo Proudhon y en contra de la herencia marxiana– ni es meramente individual, como el liberalismo, pero que cobra realmente dignidad por la sincronización individual y social en la huelga, en la que, como en la guerra, se "eleva todo a la altura de lo sublime"[401].

---

[401] Edouard Berth, *Anarquismo y sindicalismo*, del libro colectivo *Sindicalismo revolucionario*, Prólogo de Carlos Díaz, Madrid, Júcar, 1978, pp. 25-43.

Un obrero heroico –individual y socialmente– para una era muy difícil e insegura. Son años, aquí se refiere Sorel directamente a los estudios sociológicos de Durkheim, en los que hay que buscar "qué mecanismo podría detener la desorganización moral, que revela el crecimiento continuo del número de suicidios". Para Sorel, no hay duda, porque, ante la impotencia manifiesta de la religión, "los sindicatos podrían ser unos poderosos mecanismos de moralización"[402].

Una integración social desenvuelta mediante un enervado programa moral, pero también perseguida a causa de la lucha económica y la *gestión concreta*, la organización y la búsqueda de mejoras por pequeñas que sean. "Los sindicatos pueden ejercer una gran influencia sobre las cooperativas, gobernándolas, sobre todo en el momento de su formación; depende de ellos que se les anime con el espíritu proletario, impedirles que se transformen en simples economatos, hacer desaparecer allí todo lo que recuerde a una asociación capitalista". Es la reactualización de la *asociación* fomentada por Pierre-Joseph Proudhon, donde las cooperativas no funcionan como en las "relaciones con un tendero", sino que tales tratos viciados ceden su sitio al nuevo y obrero lugar "de la mutualidad y la solidaridad"[403].

Por fin, "los sindicatos –se refiere a una experiencia concreta de las Bolsas de Trabajo– han comprendido muy bien que si pueden obtener la administración de las colocaciones en el empleo, esta conquista sería para ellos de gran importancia, no solamente por la autoridad que tendrían entre los trabajadores del oficio, sino sobre todo porque habrán arrancado a la autoridad política tradicional un jirón de su poder".

---

[402] Georges Sorel *Avenir socialiste des syndicats*, pp. 54-133.
[403] *Ibidem.*

Oficinas de administración de los puestos de trabajo o mutualidades para despertar los sentimientos de colectivo apoyo, pues las "sociedades de mutualidad fundadas por los sindicatos no funcionan bajo los mismos principios que las cajas burguesas; en lugar de inspirar la asociación de los capitales, tienen el semblante de la solidaridad proletaria".

En Sorel, muchas veces realista, pero contrario al Estado, a la Fuerza, se dan una serie de claroscuras intenciones, a caballo entre lo real e irreal, tanto más si se tiene presente que aspira a que las organizaciones anarcosindicalistas se hagan revolucionariamente con el Poder. Está en lo anarquistamente cierto cuando, audaz, afirma que "el pensamiento de los socialistas burgueses está dominado por los prejuicios estatistas de la burguesía"[404]. Desde Ferdinand Lassalle, el Estado es lo mismo una cooperativa que el botín siempre apetecible de la lucha electoral, bajo el cómodo envoltorio ideológico –así facturado para el público obrero– del "colectivismo". El modelo de Jaurès tiene, por su lado, algo de *gremial*. La sustitución de "las federaciones profesionales por la municipalidad, como término medio entre las corporaciones locales y el Estado", para el que "Jaurès acrecienta notablemente su poder económico", todo ello, no son sino "viejas teorías", tales como la "unificación de las corporaciones de oficios en la municipalidad", una "noción tradicional" a la que se puede llegar cambiando solamente el concepto de "*nación* por *realeza*". "*El gobierno ejercido por el conjunto de los ciudadanos* no ha sido nunca más que una ficción; pero esta ficción ha sido la última palabra de la ciencia democrática". Y esta ficción es la principal inten-

[404] *Ibídem.*

dencia de la que se alimentan las teorías de Jaurès y de los socialistas parlamentarios.

Entre los socialistas, franceses o alemanes, se asegura "que el Estado futuro será otra cosa completamente diferente que el de hoy", pero se limitan a "prometernos ese hermoso cambio sin darnos ninguna garantía". Todo atufa a despotismo ilustrado o a "saint-simonismo", a la "fórmula del siglo XVIII, según la cual el gobierno se convertiría en una simple administración", lo que no es "sino una fórmula abstracta" que "está falta de todo sentido preciso", en el mismo grado que la de "los saintsimonianos, que tanto y tanto han hablado *de la administración de las cosas*". Cuando resulta que la socialdemocracia alemana es ya "una organización socialista que constituye una especie de Estado burocrático, que posee sus funcionarios bien retribuidos". "En Francia, pretenden que su verdadero sitio está en el parlamento y que el poder dictatorial les vendría dado de pleno derecho en caso de éxito". Eso, todo ese artefacto, es "esa *dictadura representativa del proletariado* contra la que protestan los *sindicatos*".

En esto, aprovecha las argumentaciones de su amigo –y bibliotecario universitario de Burdeos– Georges Platon, para advertir los riesgos que conlleva la fórmula política de *la dictadura del proletariado*, ya que, en "un artículo lleno de ciencia y perspicacia", el bibliotecario Platon ha escrito que "*todas las dictaduras* democráticas o proletarias no han conducido –directa o indirectamente– más que a la restauración de las iniquidades sociales"[405].

Sorel insistió en esta idea en sus *Réflexions sur la violence*, pues, para el supuesto victorioso de la *revolución políti-*

[405] *Ibídem.*

ca que trajera consigo únicamente "la conquista del Estado por la fuerza", es decir, una "transmisión de la autoridad" de la burguesía a los partidos de izquierda y "al proletariado perfectamente encuadrado en los sindicatos oficiales", entonces sucedería que "veríamos a la revolución social desembocar en una maravillosa servidumbre". Dentro de los "marxistas" viene a admitirse –es una idea de Marx sobre la dimensión "transitoria" y "excepcional" de la dictadura obrera– que "la dictadura del proletariado deberá de atenuarse a la larga y desaparecer para ceder el sitio finalmente a una *sociedad anárquica*, pero se olvida explicarnos cómo eso se podrá producir". En la historia, a la inversa, el "despotismo real no cayó sólo o por la bondad de los soberanos"; así que –y son palabras premonitorias– "hace falta ser pero que muy ingenuo para suponer que las gentes que se aprovechasen de la dictadura demagógica, abandonarían tan fácilmente las ventajas adquiridas"[406].

El mismo prototipo de pensamiento estaba recogido por Georges Platon en su agudo trabajo sobre la voz "Colectivismo", realizado para la *Grande Encyclopédie* francesa de 1890. Los rasgos autoritarios se ven –asevera Platon– en los herederos de Lassalle, pero también en algunas ideas no aisladas de Karl Marx[407]. "Para los teóricos del socialismo, la mayor parte procedentes de la extrema izquierda hegeliana, la ley de la historia es una ley de evolución fatal". Para ellos, el individuo es nada, porque todo se somete a "la necesidad" que "tiene a su servicio, para ser satisfecha, la fuerza" y, entre una y otra, se "decide así, en última instancia, la constitu-

---

[406] *Réflexions sur la violence*, pp. 252-257.
[407] Georges Platon, "Collectivisme", Grande Encyclopédie, Paris, 1890, t. XI, pp. 938-950.

ción de las sociedades". En este sentido, "el materialismo marxista se ve que no es sino la dialéctica hegeliana que retorna" y que lo hace bajo la forma de "un simplismo arbitrario". Marx tuvo la genialidad, para Platon muy meritoria, de contraponer ("en antagonismo") capital y trabajo, y escribir con detalle la teoría de la "plusvalía" en su crítica al capitalismo. Pero "reclamarse únicamente deudor de la ciencia y de una cierta filosofía de la historia", como hace Marx en muchos casos, desprecia que la "justicia, la piedad son fuerzas que actúan indiscutiblemente sobre la materia social y pueden modelarla". Esto, en cuanto a Marx, dice Platon. Pero algunos de sus legatarios tienen ante sí, constituidos en partidos políticos (como la potente socialdemocracia alemana), una "gran tentación ante la cual sucumbe –el colectivismo– y ante la cual le es difícil no sucumbir"; una tentación que "es evidentemente la de servirse del Estado como único y cómodo instrumento de sus reformas". "La conquista del Estado" pasa a ser el eje de gravitación universal del "colectivismo" y "un resultado semejante", como lo es la toma del poder por antonomasia, "merece, sin duda, un esfuerzo violento". Al final del túnel, está el jacobinismo, el modelo francés, pues el colectivismo "encuentra en la revolución francesa los ataques más directos y su ideal de acción, que no es sino la toma de posesión violenta y exterminadora del poder". "Marx cree en la necesidad absoluta de esta dictadura" y sus hijos teóricos también. "El Estado en manos del vencedor, he ahí la táctica". Táctica común, en verdad, para experiencias tan diversas como la de la socialdemocracia lassalleana y el posterior marxismo revolucionario de los bolcheviques.

Georges Platon no analiza un bolchevismo ignoto, lógicamente, en 1890. Sino el "partido de Lassalle", el "partido colectivista", que "no cesa", desde "el Congreso de Gotha", de

"hacer los más señalados progresos en Alemania, en Francia, en los Estados Unidos". El partido alemán, sobre todo, que tiene como "electores socialistas" a un número de ciudadanos que alcanza la cifra de "1.550.000 en 1890" y, además, "está admirablemente organizado". A este partido "colectivista" Platon le hace dos serias objeciones para el futuro. La primera, que tiene como destino para Platon oponerse a la obsesión *estatalista*. "El colectivismo es la simple extensión de la acción del Estado sobre la ficción jurídica nueva de su derecho exclusivo de propiedad sobre todos los medios de producción". Y la segunda, su concepto colectivista de la *sociedad* como un ente "distinto a la suma de las vidas individuales". Un ente superior, que menosprecia la visión de la sociedad "como un ser de razón" y una "suma de individuos". Algo que no convence ni da respuesta a cuestiones éticas capitales ya planteadas por Proudhon. "¿Qué le importa a un individuo desdichado la vida de la sociedad?". "¿Por qué la vida social ha de ser superior a la vida individual?". "¿Por qué debemos de pasar su grandeza, el interés de su desarrollo por delante de la dicha de los individuos que la componen?". ¿En el nombre de qué? se pregunta proudhonianamente Platon. Quien, sin duda, está cavilando –y lo dice– en "un principio superior" a la "satisfacción de nuestros instintos materiales", en la Justicia, en "una filosofía", una "concepción de la vida", un "principio trascendente" para "romper el círculo fatal" del colectivismo, consistente "en oponer simplemente economía a economía". Con las solas razones estatales y económicas, en suma, no se puede "justificar ese sacrificio del individuo a la vida del conjunto" que propugna el colectivismo[408].

---

[408] *Ibídem.*

Y, entre tanto, ahí está la realidad estatal francesa, hegemonizada por los republicanos radicales y legitimada por los socialistas. A la democracia, dice ahora Sorel, "la coerción no le da miedo; en general, los radicales estiman a su manera la autoridad; no le hacen ascos a la policía y su mano no es precisamente leve". Como complemento, les "parece muy sencillo regular las dificultades económicas por la decisión de los poderes públicos"[409].

En el actual Estado no está, pues, la solución. "Frente por frente al Estado, la acción del proletariado" ha de tener por norte "usar su influencia adquirida sobre la opinión pública, sus poderes para destruir las relaciones actuales de la organización política, arrancar al Estado y a la municipalidad, una a una, todas sus atribuciones, para enriquecer a los organismos proletarios en vías de formación, es decir sobre todo a sus sindicatos".

Todo eso no sucede de la noche a la mañana, como en un cataclismo. "No pienso que la revolución social pueda asemejarse a una escena del Apocalypsis". Esa metáfora deliberada lo es para dejar intactas una serie de agudas preguntas: a) "¿cómo se sabe que el cambio se producirá en los límites en los que se espera?" b) "¿cómo se sabe que la nueva economía podrá funcionar por sí misma?" c) "¿No nos oculta el motor de toda esta educación, al *déspota bondadoso* imaginado por tantos y tantos filósofos?" Y Sorel rechaza de plano esta perspectiva: "En cualquier caso, todo eso es muy utópico".

El proyecto antiutópico de Sorel viene de otra parte, desde "el seno de la sociedad capitalista", desde donde "deben desarrollarse, no solamente las nuevas fuerzas productivas,

---

[409] *Avenir socialiste...*, pp. 54-133.

sino también las relaciones de un nuevo orden social, eso que podemos llamar las fuerzas morales del porvenir".

Las *fuerzas morales del porvenir* son los agentes de la revolución *social* soreliana. Allí no tienen cabida los "políticos" (los intelectuales y su "feroz celo de intelectual pobre, que esperan conducir a la guillotina al rico especulador", lo cual "es una pasión malvada que nada tiene de socialista")[410].

Ni se puede contar tampoco para este evento revolucionario con los indisciplinados cerrajeros de Lyon ni con el conjunto de sus parientes pobres, el *lumpenproletariado.* Hay "una clase de *parias*" que "se conserva debajo del Cuarto estado y permanece oprimida debido a que las virtudes más nobles no se han desarrollado en la sociedad". Para estos parias no hay remedio ni siquiera en la hora revolucionaria, ya que, "cuando una clase se escinde en dos partes, una de las cuales –el obrero 'sublime' proudhoniano– se eleva mucho, la más baja se degrada todavía más", por lo cual "es bastante probable que el actual *lumpen-proletariat*, ya bastante despreciado por los demócratas sociales, caería todavía en un nivel inferior"[411].

Curiosa y no casual *estrategia de disciplina* soreliana que revela su ideal proletario en el que no caben los vagabundos (tan de su París), las prostitutas ni los desheredados que no pueden o no desean redimirse por el no tan liberador ni milagroso trabajo de la industria. Quiere creer que, caso de darse una revolución, esas molestias sociales provenien-

---

[410] *Ibídem.*

[411] Georges Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pág. 187. Opiniones incluidas en este libro, pero que, en este caso, proceden –y así lo indica el texto– del artículo de Sorel *Marxismo e Scienza sociale*, publicado en el número de enero de 1899 en la "Rivista Italiana di Sociologia". Por lo tanto, son del mismo tiempo que sus ideas sindicalistas aquí descritas.

tes de los *clochard* y sus colegas desaparecerán por la potencia ejemplar de la creciente parte virtuosa de la clase obrera. Dicho sea esto para ver que, cosa rara, Sorel confunde aquí su deseo con la realidad, y contradice plenamente la tendencia social efectiva de ése entonces. Pues, entre "1870 y 1900, el número de vagabundos detenidos se duplicó, sobrecargando los tribunales y abarrotando las prisiones", lo que, junto al "auge del alcoholismo" y otros impulsos, produjo un "brusco aumento de los delitos violentos a partir de 1880", que llegaron a padecer un incremento "tan acusado como el de los robos"[412].

De esta manera y desde este proletario orden moral, nada tiene de raro que Georges Sorel, para quien –le llama él así– "la concepción *proudhoniana* "de la familia y la mujer es la base primordial de la nueva ética obrera, se revolviera rápidamente contra el enfoque libérrimo de Jules Guesde, en su *Le socialisme au jour le jour* de 1898, del papel de las prostitutas. "Es penoso que los escritores socialistas tengan tan a menudo extrañas ideas sobre las relaciones sexuales: a propósito del libro *Calvaire* de Mirbeau, Guesde dice que el obrero debe de regocijarse viendo pasar las lujosas cuadrillas de cortesanas. 'Esas Venus se vengan... Cuando os *succionan en sus chupaderos* hasta la última gota de vuestro oro y tuétanos...se toman la revancha con vosotros... ¿Qué hacen estas *justicieras*, sino desarmar a la clase capitalista?'". Porque detrás del pensamiento de Guesde está su convicción, que a Sorel le irrita, sobre "la mujer *proletaria del hombre*", inspirada con toda seguridad en los extendidos folletos de Federico Engels y August Bebel. El puritano Sorel

---

[412] Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, pp. 58-59 y 62-63.

no puede con todo esto y exclama molesto sobre la obra que critica: "Guesde escribe, en el prefacio, que ha editado esta colección de artículos para la educación de los socialistas, ¡bonita educación, verdaderamente!"[413].

La revolución de Sorel, en sus aludidos claroscuros, deja en pie un asunto sin respuesta. Vittorio Racca, seguidor del sociólogo Pareto, se fijó en que Sorel quería *abolir* el Estado, a este Estado, a la Fuerza en el propio vocabulario soreliano. Pero aprendió con tino que la inteligencia soreliana, demasiado viva, no se contentaba con una actitud meramente negadora de la institución. "En cuanto al Estado, Sorel quiere que se forme uno, aunque no lo llame así". Es su organización de los productores y de la producción, pero eso –previene Racca– quiere decir que el "Estado por consiguiente no morirá o resurgirá o será un Estado de una parte", de uno o varios partidos sociales –no políticos– en sentido amplio. Aunque "Sorel admite implícitamente la reconstrucción del Estado cuando escribe que los Sindicatos y las otras organizaciones obreras absorberán '*casi toda* la política'". Y Racca toma la cita del *Porvenir de los sindicatos* en su primera versión francesa, para definir este proyecto y a su autor de una forma bien precisa. Que nadie lo dude, "Sorel es anarquista". Pero es "un gran científico, un gran científico (como nuestro Maestro, Vilfredo Pareto) que en medio de la ruina general y de una sociedad en descomposición, no es del socialismo de donde espera la herencia, sino de la inteligente, fuerte y seria aristocracia de los trabajadores que está en vías de formación"[414].

---

[413] Georges Sorel, *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme*, pp.141-184.
[414] Vittorio Racca, *Prefazione* a la obra de Georges Sorel *Saggi di critica del marxismo*, pp. VII-XLIII.

Sin embargo, lo más peculiar de estas pautas de la moral obrera de Sorel es presentado por Racca de un modo bien sugerente y acertado. "Quiere –Sorel– que se saque provecho de las observaciones que nutren la historia de la Iglesia: que obtuvo resultados maravillosos inculcando a los fieles: 1º el *concepto pesimista de los acontecimientos futuros*: todo lo que existe es y será siempre más brutal y corrompido", luego "hace falta cambiar todo" 2º "el concepto *de la impotencia de las personas aisladas*", para lo que es necesario "mezclarse en la vida de todos los días, volverse útil, modificarse, por eso, según las circunstancias" 3º "el principio que necesita *mejorar las condiciones del pueblo* con instituciones que lo inciten a trabajar con sus propias fuerzas para su mayor bienestar" y "a volverse más moral" 4º –y en este aserto hay un calco exacto de un elemento no muy visible, pero decisivo, de la ética social soreliana– "es necesario oponerse a que la masa se someta a un régimen que no podría soportar, y dar a cada uno *la experiencia de su fuerza exacta sobre las cosas*". O dicho de otro modo, no pedir ni ofrecer imposibles, paraísos a bajo precio, utopías que llegan solas –vía la ciencia o el progreso– al alcance de la electoral mano; no hay nada sin esfuerzo colectivo, sin lucha continuada, nada que lleve al proletariado a "arrojarse fácilmente en los brazos de las aventuras" de los políticos profesionales y de la política oficial. Solamente existe el trabajo y el combate diario, baremos pragmáticos de lo que por sí el obrero efectivamente puede –nunca sólo– "*sobre las cosas*"[415].

Esta filosofía soreliana, admirablemente explicada por Racca, no caminaba en el aire. *Calvaire* u otras novelas de pretensión social de Octave Mirbeau o Lucien Descaves, se-

[415] *Ibídem.*

gún muestra Madeleine Rebérioux, no tienen ni punto de comparación con el movimiento anarcosindicalista real, pues esas "franjas del movimiento sindical dan prueba de más originalidad". Son auténtica *vanguardia*. "La especificidad cultural de la vanguardia sindicalista es, sin embargo, real" en "la significación creadora del trabajo y los valores de los que es portador el proletariado". Muy particularmente, en "la enseñanza difundida por las bolsas de trabajo". Por contra, en los escritos de Descaves o Mirbeau, literariamente "se trata de una generación que aguarda la madurez" y "no renueva apenas la manera en la que expresa su protesta social"[416].

Es "el sentido de la solidaridad, el rechazo del arribismo" como "trazos principales de esta moral proletaria". La "moral de lo sublime, dice Sorel". "Es la tradición proudhoniana, cuyas raíces en Francia son tan poderosas y que Pelloutier había reavivado proponiendo crear en cada bolsa de trabajo un museo social".

A todo esto, no es inútil aquilatar las circunstancias del mundo sindicalista francés, pues "las bolsas de trabajo van a contribuir a dar al movimiento obrero francés su originalidad", su pluralismo interno y su distancia del partidismo político, que cuajó en los estatutos de una CGT que "admite sindicatos, bolsas, uniones locales de sindicatos, federaciones nacionales de oficios, federaciones de industria". Todas las tendencias, socialistas y libertarias, se ponen de acuerdo "para hacer inscribir en sus estatutos: 'los elementos que constituyen la Confederación general del trabajo deberán mantenerse fuera de todas las escuelas políticas' "[417]. Una

---

[416] Madeleine Rebérioux, *La République radicale?* 1898-1914, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 188-189.
[417] *Ibidem.*

tradición compleja, plural, celosa de su independencia, no sin consecuencias para el futuro de la izquierda social y cultural de Francia en el siglo XX.

De corta historia cuando Sorel formula inicialmente su ideario, el sindicalismo francés no logra reunir en Lyon en 1886 "más que una centena de delegados". Los guesdistas, hegemonizadores entonces de la organización, revelan su capacidad movilizadora los Primeros de mayo en favor de la jornada de ocho horas. Pero, la debilidad de la Federación es un hecho, así como su subordinación al partido socialista y el posterior "declive de la influencia guesdista en los sindicatos"[418].

Por contra, las Bolsas de Trabajo "conocen un rápido desarrollo". "La idea de las bolsas de trabajo se debe al economista liberal belga Gustave de Molinari". A imitación de Bélgica, "un cierto número de municipalidades, a partir de 1887, ponen sus locales a disposición de los sindicatos". "Estas bolsas de trabajo son a la vez oficinas de colocación, sedes de la unión local de sindicatos, lugares de reunión y documentación". "Lejos de ser dependientes del partido político principal de la municipalidad, las bolsas tienen la vocación de constituirse en bastiones de la independencia sindical". Allí "blanquistas, alemanistas, anarquistas", van a servirse de las Bolsas para disputar la hegemonía a la "Federación de los sindicatos guesdistas". Su principal dirigente es Fernand Pelloutier, amigo de Sorel, primero periodista y luego –en 1895– "Secretario de la Federación de bolsas de trabajo". Es un primordial testimonio "de la fracción más decidida del movimiento obrero", así como "de la influencia de los anarquistas", pues "las bolsas de trabajo van a contribuir a su

---

[418] Jean-Marie Mayeur, *Les débuts de la IIIe. République (1871-1898)*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, pp. 186-192.

penetración en los sindicatos". En palabras de Pelloutier, esta "entrada de los libertarios en el sindicato" define la nueva organización como un "laboratorio de luchas económicas más allá de las luchas electorales, favorable a la huelga general con todas sus consecuencias", una estructura "que se administra anárquicamente". Así, "el sindicato es, pues, la organización a la vez revolucionaria y libertaria, la única que podrá contrarrestar y destruir la nefasta influencia de los políticos colectivistas". Al soslayo de la política de los "autoritarios", los "libertarios" buscan para el futuro –en la propuesta de Pelloutier– "la asociación libre de productores libres".

"Aunque se trate de un movimiento que permanece minoritario: el número de sindicados es de 450.000 en 1895". Y todos no son anarquistas, pero la "cultura de sí mismo" –en la expresión proudhoniana de Pelloutier– penetra con fuerza por la "educación" y la "gestión de los productores" en las capas más preparadas o cualificadas, en tanto que la "huelga general" lleva tras de sí al anarcosindicalismo a "los obreros más miserables", a los "peones" y "descargadores de los muelles", a unos seres ávidos de cambios y "seducidos por las consignas" contra el poder político con las que se identifican.

Queda excluida de "lo sublime" la acción directísima, la de las bombas y pistolas, que no la acción directa huelguistica, pues el anarcosindicalismo "para implantarse, puede muy bien, repitámoslo, prescindir de la dinamita", tal y como lo recomienda reiteradamente Pelloutier. Bajo estas tensiones, "el movimiento obrero francés, fiel a su autonomía y a su independencia no se va a enrolar ni en la vía tradeunionista, ni en la vía alemana de una organización subordinada a la socialdemocracia"[419].

---

[419] *Ibídem.*

Este plan práctico responde a su elevación teórica paralela meditada por Georges Sorel. Nada de "*sabotage* (como se dice en francés)", pues "es un procedimiento" que "no tiende de ninguna manera a orientar a los trabajadores en el camino de la emancipación", pese a que "hay, en el espíritu popular, un gran número de supervivencias molestas" del saboteo "que la misión del socialismo debería de hacer desaparecer". Si bien distingue, citando a otro famoso anarcosindicalista, Victor Griffuelhes y su folleto *Les objetifs de nos luttes des classes*, entre "el trabajo lento" del peón que "extrae poca tierra" ("travaille en paresseux"), o el del obrero panadero que ajusta de veras el peso del pan, todo lo cual es una legítima "arma obrera" (pues "el sabotaje no debe de perjudicar al cliente, sino al patrono"), de la bastante perjudicial y nada pedagógica acción minoritaria y violenta; en suma, de la dinamita[420].

Sorel veía la situación del movimiento obrero de esos años como la de "la Iglesia", pues, en la línea ya señalada fielmente por Racca, creía que esta institución católica "se ha salvado a pesar de los defectos de sus jefes, gracias a las organizaciones espontáneas". Contemplaba en los "bolsistas" una actitud similar a "la actividad de los primeros franciscanos que fue tan popular en la Edad Media", demostrando que son "las nuevas órdenes religiosas las que han sostenido el edificio en ruinas, e incluso le han sustituido". "Este papel de los frailes no deja de tener sus analogías con el de los sindicatos revolucionarios que salvan el socialismo", movimiento en el que "las desviaciones hacia el tradeunionismo, que son la amenaza más rechazable para el socialismo, recuerdan a los relajamientos de las reglas mo-

[420] *Avenir socialiste...*, pp. 54-113.

násticas que acaban por hacer desaparecer la separación que los fundadores habían querido establecer entre sus discípulos y el mundo". Si "la Iglesia ha aprovechado más los esfuerzos que tendían a separarla del mundo que las alianzas concluidas entre los papas y los príncipes", así tienen la razón de su lado "los que fundan grandes esperanzas en el sindicalismo revolucionario" y los que "aconsejan a los obreros no buscar alianza alguna astutamente política con los partidos burgueses"[421].

"Pelloutier tenía un sentido muy limpio de la necesidad de fundar el socialismo sobre una absoluta separación de clases y sobre el abandono de toda esperanza de una renovación política: veía en las Bolsas de trabajo la organización más completa de las tendencias revolucionarias", contemplaba en éllas "la obra de educación moral, administrativa y técnica necesaria para hacer viable una sociedad de hombres libres". Es ni más ni menos que, ante la indignación de los políticos socialistas, "un retorno ofensivo del anarquismo, porque muchos anarquistas habían entrado, bajo los consejos de Pelloutier, en los sindicatos y las Bolsas de trabajo"[422].

Es el anarcosindicalismo de la acción directa, "una expresión –lo sabía Victor Griffuelhes– que suscita muchas discusiones". Un concepto objeto a menudo de "una definición falaz" y "una deformación exagerada" para confundirla con la acción individual violenta o saboteadora. Pero la consigna quiere decir lo que sus protagonistas dicen. "*Acción directa* "es "la acción de los obreros mismos" y "ejercida directamente por los interesados", donde "el obrero crea su lucha y la dirige, decidido a no encargarle a otro que a sí mismo el

---

[421] Georges Sorel, *La décomposition du marxisme*, pp. 211-256
[422] *Ibidem.*

cuidado de emanciparle", enfilada contra "los Poderes que le dominan" y "para obtener de ellos las ventajas reclamadas". Es "una práctica diaria, que va creciendo por momentos, hasta el instante en que, habiendo alcanzado un grado de potencia superior, se transforme en una conflagración que denominamos huelga general, y que será la revolución social"[423].

Aun con todo, hoy hay quien opina que los bolsistas y las Bolsas de trabajo ("pese al entusiasmo de Sorel"), no estaban "en los confines de la sociedad", poseían "su carácter doble (semi-público, medio-sindical; semi-controlado, semi-autogestionado"), que "no ha escapado totalmente a los mecanismos integradores de la política social", e, incluso, fueron víctimas del "subvencionismo" oficial. Para concluir que las Bolsas de trabajo "no han sido, nos parece, la 'Comuna obrera en formación'" que "proyectaba Sorel"[424].

Que la distancia entre *reforma y revolución* fuera borrosa en la actividad de los bolsistas (y también en la teoría deliberada de Sorel), parece elemental, sobre todo entre quienes se propusieron cambiar la conducta ética *antes* de los hipotéticamente triunfantes sucesos revolucionarios, mediante la lucha, pero también organizando mutualidades y cooperativas o museos sociales. Tareas nada desdeñables en el día a día aglutinador del movimiento obrero que en verdad se mueve. Sorel no se oponía porque sí al tradeunionismo inglés, del que extraía sus lecciones positivas, sino a que una tal orientación exclusivamente negociadora y gestora acaparase la dirección del movimiento obrero. Como dice Jacques Julliard,

---

[423] Victor Griffuelhes, *El sindicalismo*, del libro colectivo *Sindicalismo revolucionario*, Madrid, Júcar, 1978, Prólogo de Carlos Díaz, pp. 89-101.
[424] Peter Schlöttler, "*La Commune ouvrière en formation*"? *Georges Sorel et les Bourses du travail*, en *Georges Sorel en son temps*, pp. 53-69.

"no basta que las bolsas hayan recibido subvenciones del Estado ni que se preocupasen del bienestar inmediato de los trabajadores para que se les descalifique como un instrumento revolucionario"[425]. Su envergadura, su camino antipolítico, su realce de los aspectos morales antiarribistas y solidarios, su apoyo en las tradiciones proudhonianas heredadas, la ayuda mutua, y hasta su puritanismo excesivo, no debe de hacer olvidar que, visto el asunto histórico desde este lado español, no pocos de los primeros anarquistas andaluces se negaban virtuosos a tomar el –para ellos– sanitaria y socialmente nocivo café y que, posteriormente, la CNT también negociaba Convenios salariales algo más que concretísimos[426].

Por otro lado, todo el despliegue bolsista y sindical iba entrelazado en Francia con la consigna, siempre en punta de lanza, de la "Huelga General". De la que hay que anotar varios elementos teóricos y prácticos.

En una primera apreciación, hay que rememorar que la sociedad y el Estado no eran los de hoy. "Cualquier huelga podía degenerar en reuniones tumultuosas, en disturbios, incluso en intentos de insurrección". "Las fuerzas de policía eran

---

[425] Jacques Julliard, *L'avenir syndical du socialisme (1898-1908)*, en *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 82-93.

[426] Si se examina la experiencia del anarcosindicalismo español "realmente existente", la "abolición del dinero" o los atentados han de ser contrapesados con los intentos serios de gestión en las zonas libres durante la guerra civil o con los nada infrecuentes actos políticos y de sentido común, como la táctica de la lucha contra el paro bajo el régimen republicano, cuando la CNT "antes de poner en práctica la acción directa", deliberaba y "se concedía la posibilidad de que los capitalistas con su dinero y la intervención de las autoridades resolvieran uno de los aspectos más urgentes de la denominada 'cuestión social'". "No era ésta la única táctica defendida por los sindicatos cenetistas", si bien, hasta la llegada de la segunda República, nunca "se habían mostrado formas de colaboración tan claras con un régimen político". Julián Casanova, *Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa 1936-1938*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pág. 68.

escasas y mal preparadas para sofocar agitaciones de envergadura". El Ejército salía a la calle demasiado a menudo, lo que otorgaba "más resonancia a la confrontación, y la inexperiencia de los soldados garantizaba que surgieran problemas". Huelgas de carteros, de ferrocarriles, "riadas de sindicalistas con banderas rojas", fueron, esos años, un espectáculo nada raro para el dominio público. Y si todo el mundo se agitaba con la "Huelga general" o la "insurrección", era posible, indica Eugen Weber, que llegase a suceder lo que en otras movilizaciones sociales precedentes y semejantes, cuando, a fuerza de hablar de ello, "las expectativas históricas pueden forzar su propio cumplimiento"[427].

No exagera E. Weber cuando nota la práctica ausencia de reglamentación jurídica de las negociaciones colectivas, las cuales no eran "como en nuestros días, como una parte del proceso de regateo entre patronos y empleados, sino más bien como un preámbulo de la revolución"[428].

En estas circunstancias, el dirigente sindicalista Griffuelhes defendía que el enfoque económico de la lucha es harto insuficiente, porque "el dinero no basta" y "sabemos de huelgas que han sido derrotas obreras, a pesar de que durante ellas se haya dado a cada obrero un socorro de tres a cuatro francos por día". La reivindicación de las mejoras salariales ha de completarse con "el crecimiento del movimiento sindical" y con una "*propaganda antimilitarista*, que se impone, no sólo porque somos los negadores de la patria, sino porque el soldado tiene por misión defender al patrono contra el obrero". Y "no nos mostramos –dice Griffuelhes– en modo alguno partidarios del 'todo o nada', como se preten-

---

[427] *Francia, fin de siglo*, pp. 166-167.
[428] *Ibídem.*

de". La acción directa no rechaza luchas por "la jornada de ocho horas" y contra la discriminación entre los diferentes sectores laborales, porque, si esta consigna horaria "es legítima para los obreros del Estado", que la reclaman fuertemente para sí, en modo alguno a los demás trabajadores les "basta con la jornada de diez horas". Y también hay que saber plantarse y decir rotundamente que no a la "promesa de retiro de 360 francos por año" (la que ofrecía la patronal a los manufactureros del tabaco), dado que los "trabajadores de la ciudad de París reclaman un retiro igual a la mitad del salario" (unos 900 francos por término medio)[429].

Y este programa, concreto y general, igualador, enemigo de las divisiones sectoriales, aglutinador, lo resumía Griffuelhes como la conducta consistente en "luchar contra la clase patronal para obtener de ella, y en desventaja suya, cada vez más mejoras, encaminándonos hacia la supresión de la explotación". No como los "sindicalistas reformistas", para quienes todo consiste en "agruparse para establecer una alianza con la clase patronal, que tenga por objeto demostrarle la necesidad de que conceda algunas satisfacciones, sin mermar en lo más mínimo el privilegio patronal". Un anarcosindicalismo separado "de la clase patronal y contra ella, fuera del Gobierno y contra él", para lo que "el movimiento sindical debe actuar y desarrollarse libremente"[430].

Pero todo esto evoluciona y Georges Sorel también. La orientación anarquista de la lucha sindical va cediendo progresivamente la plaza al socialismo en el seno del movimiento obrero. Jaurès reconoce "la carta de Amiens", que consagra "una voluntad de autonomía revolucionaria" sindical al

---

[429] Victor Griffuelhes, *El sindicalismo*, pág. 89-101.
[430] *Ibidem.*

margen de los partidos políticos. "Siempre mantenerse a la izquierda del partido", reza el lema del sindicalismo socialista. En la CGT y en la SFIO siempre queda un grave poso anarcosindicalista, "caracterizado por su hostilidad con respecto al Estado represivo", pero, desde 1908, las huelgas se van estancando sin perder del todo su virulencia. Y, poco a poco, gana terreno el socialismo que coexiste, mal que bien, con el viejo anarquismo en el interior de los sindicatos[431].

Ve la luz un nuevo estilo de trabajo sindical que no se le escapa a Sorel, quien, a pesar de centrar más sistemáticamente –y con un aire un tanto primitivo– sus baquetazos teóricos contra los "intelectuales" y no contra la "aristocracia obrera", en 1911 advierte ya que "los jefes de las asociaciones obreras encuentran una ventaja al entrar en relación ya sea con los patronos, o sea con el gobierno". Lo que les hace respetables, con "ventajas morales, porque esas relaciones les prestigian ante los ojos de sus gentes", con "ventajas materiales... sobre las cuales es inútil insistir". "El socialismo se ha convertido en una demagogia, tanto en los sindicatos como en las luchas políticas"[432].

Entre el descenso de las luchas, su iniciado reflujo, el crecimiento del socialismo sindical y un nuevo estilo, permeable a la aparición social de una *aristocracia obrera* en tratos y relaciones con la patronal, y la propia actividad más relativista y menos organizadora de los anarquistas que suceden a Pelloutier, no causa asombro que, según puntualiza Jacques Julliard, se genere un *deslizamiento* intelectual de Sorel. Un deslizamiento que va de "la construcción de la nueva sociedad a partir de los sindicatos" a cuestionar el pa-

---

[431] *La République radicale*?, pág. 174.
[432] *Lettres à Benedetto Croce*, pág. 9-15 Y 56-65.

pel –ahora meramente instrumental– de éstos y a constatar que "este acento se desplaza en 1906 hacia *la acción obrera*, es decir hacia la huelga". La perspectiva sigue siendo la misma: a todo trance, *autonomía obrera.* Esto es, "*tradeunionismo más acción directa*"en la feliz acepción sintetizadora de Julliard. "No nos equivoquemos: las *Reflexiones* son un texto proletario mucho más que sindicalista". Ya no son los sindicatos y su "porvenir", sino el proletariado y la Huelga General quienes devienen la argamasa con la que se levanta el edificio social soreliano. "Para demostrar la evolución de su pensamiento, de una reflexión institucional a una filosofía de la praxis proletaria, basta con comparar la fórmula, ya citada, que clausura *l'Avenir socialiste des syndicats:* 'todo el porvenir del socialismo reside en el desarrollo autónomo de los sindicatos obreros' con la que figura en las *Réflexions*: 'la huelga general es una construcción que encierra todo el socialismo proletario' "[433]. Entre estas dos frases –y estas dos obras escritas– está el "quid" de toda la caminata teórico-social soreliana experimentada en esos intensos años, de 1897 a 1906.

Es precisamente Sorel, quien, en su *Prefacio* al folleto sobre el porvenir de los sindicatos aparecido en 1905 en "Mouvement socialiste", viene a dar cuenta de estos sus traslados teóricos[434]. Sobre el *Porvenir socialista de los sindicatos*, piensa que el folleto se ha quedado algo viejo, pues "estos últimos años han sido singularmente ricos en hechos imprevistos, que han venido a hacer vanas las síntesis que parecían mejor establecidas". Hay que proceder en esta vida

---

[433] Jacques Julliard, *L'avenir syndical du socialisme.*

[434] Georges Sorel, *Préface* de 1905, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pp. 55-75.

con las teorías "por tanteos". "Mi folleto –asevera Sorel– es uno de esos tanteos". "Cuando lo escribí, en 1897, estaba muy lejos de saber todo lo que sé hoy", además "me proponía un fin bastante restringido: llamar la atención de los socialistas sobre el gran papel que podían estar llamados a desempeñar los Sindicatos en el mundo moderno". Dar un toque de atención, pero también Sorel quiso criticar los "muchos prejuicios contra el movimiento sindical" que veía dentro de las filas socialistas.

"En esta época" (1897-1898), la misma "idea de la huelga general era odiosa para un gran número de los jefes del socialismo francés". En 1900, apostilla muy sorelianamente Georges Sorel en una nota a pie de página, Jaurès "votó a favor de la huelga general" en el Congreso de París ("según la recensión oficial"), pero "se abstuvo" ("según la estenografía"). Una conducta, en todo caso, que define unas nuevas realidades y una mayor cantidad de huelgas, como ya se ha visto aquí por diferentes testimonios de historiadores, como Mayeur o Rebérioux, o sociólogos, como Eugen Weber. Sorel se apoya en 1905 en la realidad misma, pues la "huelga general no ha nacido de reflexiones profundas sobre la filosofía de la historia", ya que "ha salido de la práctica", de la comprobación obrera acerca de las huelgas que ya "no serán incidentes económicos de una débil trascendencia social, si los revolucionarios intervienen para cambiar su carácter y hacer de ellas episodios de lucha social". "Cada huelga, por muy local que sea, es una escaramuza en la gran batalla llamada huelga general". Frente a "la paz social" Sorel esgrime la "guerra", la guerra proudhoniana que no es otra que la de la huelga general o "gran batalla".

En 1905 Sorel oscila entre esos los dos polos bien detectados por Julliard, pues propone que el "momento no está aleja-

do de ser aquél en el que no se encontrará mejor medio de definir el socialismo que a través de la huelga general", pero todavía cree que "todo estudio socialista debe de recaer sobre las direcciones y las cualidades del movimiento sindical"[435].

Todavía tiene fe en los sindicatos, pero apunta ya que a éstos, "cuando llegan a ser muy grandes, les ocurre lo mismo que a los Estados: los azotes de la guerra se convierten en una enormidad y los dirigentes vacilan en lanzarse hacia las aventuras". No por azar, "los defensores de la paz social han emitido su deseo de que las organizaciones obreras sean muy poderosas para estar *condenadas a la prudencia*". Se perfila así una relación peligrosa con la patronal, como la de los Estados, que pueden hacer sus "guerras de tarifas", pero, al final, todo "les conduce generalmente a concluir tratados de comercio". Por parecidos mecanismos, los "acuerdos entre las grandes federaciones patronales y obreras podrían poner fin a conflictos renacientes constantemente". Con posibles peligros de mayor entidad para el futuro obrero, ya que estos "acuerdos, igual que los tratados de comercio, tenderían a la prosperidad común de los dos grupos, sacrificando algunos intereses de las partes" y, todavía peor, eso puede generar que "las federaciones obreras muy amplias lleguen a considerar las ventajas que les procura la prosperidad de los patrones y a tener en cuenta sus intereses nacionales". El proletariado puede llegar a ser "colaborador del capitalismo" y "la paz social" convertirse en "el régimen normal" del futuro.

Estas líneas de 1905 revelan a lo vivo este momento capital del tránsito soreliano. En el que está la convicción histórica sobre que "*el tiempo de las revoluciones de los políti-*

---

[435] *Ibídem.*

cos ha terminado y de este modo el proletariado rechaza dejarse establecer nuevas jerarquias" encima de sí. El proletariado –1905 es el año de la gran insurrección rusa– "no sabe nada de los derechos del hombre, de la justicia absoluta, de las constituciones políticas y de los parlamentos". El mundo del revés, la "*locura anarquista*" ("...une telle *folie anarchiste*"), que viene de la mano de los "partidarios de la huelga general", mediante la que va a "desaparecer todo lo que había preocupado a los viejos liberales: la elocuencia de los tribunos, el manejo de la opinión pública, las combinaciones de los partidos políticos".

De creer estas ideas de Sorel, parece como si los primeros compases del siglo XX hubieran permitido diagnosticar el triunfo definitivo de lo *social* en detrimento de lo *político.* Todo en el mismo escrito, que oscila entre las proclividades (muy reales) del gran sindicalismo socialdemócrata al entendimiento patriótico con la burguesía nacional, que cuajó en la primera gran guerra, y la insurrección rusa (no menos real en 1905 y 1917) con la que viene a emparentarse, por la vía de la movilización social, el "sindicalismo revolucionario".

Y, al llegar aquí, hay que destacar dos elementos muy presentes en el ejercicio social de Sorel. Como es antiutopista, pone de manifiesto que a la huelga general revolucionaria no le sigue la nada ni el mapa ideal de la ciudad obrera futura detallado con anterioridad, sino la *organización nueva de la producción.* Hay quien "se pregunta qué podría sobrevenir tras la huelga general". Pues bien, tras ésta, "no sería posible más que una sociedad organizada según el plan mismo de la producción, es decir la verdadera sociedad socialista".

Y el sustrato teórico de toda esta filosofía, que es una conjunción de una determinada y unilateral interpretación de Marx, del sindicalismo revolucionario y de las ideas de Berg-

son. En este *Prefacio* de 1905, conjunta decididamente los dos primeros elementos. "El sindicalismo revolucionario realiza, en el momento actual, lo que hay de verdaderamente verdadero en el marxismo, de poderosamente original, superior a todas las fórmulas". Que no es sino que "la lucha de clases es el alfa y omega del socialismo", y no un "concepto sociológico para uso de los expertos, sino el aspecto ideológico de una guerra social perseguida por el proletariado contra el conjunto de los dirigentes de la industria". Un enfrentamiento en el que "el sindicato es el instrumento de la guerra social"[436].

No es ocioso comparar este escrito de Sorel con las ideas de Lenin en las mismas fechas. En idénticos días, sorprende la cantidad de analogías existentes entre estos dos autores. Analogías y diferencias que sellan todo un capítulo decisivo del pensamiento social revolucionario. Lo primero de todo, destaca la encendida defensa de la "Huelga general" por parte de Lenin, como superadora de las "huelgas parciales", pero (y es un "pero" notabilísimo), está ahí también su indicación para superar esta "fuerza espontánea e irresistible" de la generalización huelguistica mediante "la insurrección". Lenin confía en lo espontáneo tanto como Sorel, pero tiene en la cabeza unas células organizadoras –de matriz jacobina, en buena medida– que Sorel no posee ni quiere poseer, porque a Lenin le llevan a "la lucha física por la conquista del ejército" y a "la táctica de guerrillas". Lenin ha visto la insuficiencia hasta de la "Huelga general" frente a un ejército moderno poderosamente armado. A partir de 1905, a la "gran lucha de masas", Lenin suma "la insurrección armada, la cual debe de ser, en la medida de lo posible,

---

[436] *Ibídem.*

simultánea". Simultánea, pero precedida de la acción militar consciente de "enseñar a los destacamentos obreros la fabricación de bombas a gran escala" y "a procurarse explosivos, pistones y fusiles automáticos"[437].

Por emplear la metáfora adecuada a esta discusión o gran *división* en el seno de la izquierda europea, Sorel se queda, siempre anarquistamente, en el socialdemócrata lado militar de la decimonónica "*táctica de las barricadas*" que, al decir del último y ducho en estos temas –en la teoría y en su vida– Federico Engels, había sido superada por la capacidad de concentración de fuego de las nuevas armas de los ejércitos modernos[438]. Aunque todo esto es una hipótesis y en estos aspectos no es lo que se dice un ñoño, Sorel no desearía seguramente, en su rechazo de lo jacobino, ni oir hablar a Lenin de lo "estúpido" que sería, después de la experiencia de 1905, "oponer la muchedumbre a la artillería y defender las barricadas a tiros de revólver". "La técnica militar no es hoy –concluye el experto Lenin– lo que era a mediados del siglo XIX"[439]. Cruda verdad leninista, que a Sorel le hubiera sonado negativamente más a la jacobina *Fuerza* o al artillero Napoleón que a su positiva y obrera *Violencia.*

---

[437] V. I. Lenin, *Las enseñanzas de la insurrección de Moscú*, en *El comienzo de la revolución en Rusia*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/f, pp. 54-63.

[438] "En fin, los barrios construidos de nuevo, después de 1848 en las grandes ciudades, dispuestos según calles largas, rectas y anchas, parecen hechos para asegurar el efecto de los nuevos cañones y los nuevos fusiles. Sería insensato el revolucionario que eligiera él mismo los nuevos distritos obreros del norte y del este de Berlín para un combate de barricadas". Y el fantasma francés que siempre asoma en Engels y Marx, pues estos inconvenientes Engels piensa que serán resueltos a lo 1789 y 1870, a la ofensiva, pues las masas desposeídas "como en toda la gran revolución francesa, el 4 de septiembre y el 31 de octubre de 1870 en París, preferirán, sin duda, el ataque abierto a la táctica pasiva de la barricada". Federico Engels Prefacio de la obra de Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia*, pp. 7-27. Este controvertido artículo de Engels es de marzo de 1893.

[439] *Las enseñanzas de la insurrección de Moscú*, pág. 54-63.

Lenin se apoya en dos tipos –más ciertos– de Marx revolucionario y Sorel en uno sólo y más incierto. La teoría *social* de la revolución (la "práctica, como siempre, se ha adelantado a la teoría" o la "experiencia" y aprendizaje de las masas, o "si la revolución no gana a las masas" entonces "no se puede pensar en una lucha seria"), su fe en el movimiento huelguistico y en su espontaneidad atrevida, son palabras e ideas de este texto de 1905 de Lenin referidas a Marx, pero que hubiera rubricado sin vacilaciones G. Sorel. Ahí están sus coincidencias, no pequeñas desde la valoración de los movimientos sociales, con Lenin. Si bien, el modelo francés precisamente, la teoría revolucionaria que centra *políticamente* casi todo en la *toma del poder*, para hablar el día de mañana de lo que se hará mediante las leyes de la nueva Convención proletaria o democrático-radical (la "Asamblea Constituyente" del proyecto leninista de 1905), eso distanciaba completamente a Lenin y los bolcheviques del mundo anarcosindicalista, antipolítico, de Georges Sorel.

Sorel opinaba –como ya se ha descrito– que las revoluciones políticas no están en su debido tiempo *social* del siglo XX. Sorel proclamaba la necesidad de una preparación moral *antes* de la revolución obrera y de seguir "el plan de la producción" tras la victoria proletaria. Por ello se quedaba con un determinado y parcial –y no dominante en su obra– ideario revolucionario de Marx, el de la *revolución social*.

No sin el debido contraste empírico, Lenin pensaba que la "toma del poder" en el siglo XX no podía ejecutarse desde la *defensiva* de las "barricadas" y la mera –aunque en Lenin blanco de sus alabanzas– espontaneidad luchadora. Tomaba otro Marx ("otra profunda evidencia de Marx"),

que, a lo Danton, recordaba que "la insurrección es un arte, y la principal regla de ese arte es *la ofensiva*, encarnizada y audaz, implacable y decidida"[440]. Palabras que Lenin sonsaca, citándolo por su título, del trabajo de Marx y Engels *Revolución y contrarrevolución en Alemania*. Por eso –y por muchos otros factores– los bolcheviques se hicieron en 1917 con el poder. Pero no menos ciertamente, Sorel estaba empapado de la idea de no reducir todo a términos políticos, a más o menos democracia, ni a repetir la historia de la Comuna, de la que no tenía, contra la tradición dominante marxista, una conclusión muy positiva. O lo *social* se inicia antes de la revolución y se amplía progresivamente, o no hay verdadera revolución, sino reediciones de esa experiencia tricolor que Sorel casi completa y cabalmente detesta.

La Comuna fue, en una buena parte, una "leyenda" con consecuencias no favorables para el proletariado. En este episodio, "lo que no había sido de hecho" la Comuna, sin embargo, "se convirtió en leyenda". Por obra y gracia de una circular de la Internacional, "redactada por Marx, en la cual la Comuna era saludada como la aurora de una nueva era". Para quien quiera verlo, Sorel recuerda que este documento "se encuentra en francés en el Museo Social". Pero lo preocupante es que "este punto de vista ha continuado siendo adoptado por casi todos los autores marxistas", incluido Antonio Labriola. "*Como todas las leyendas fuertes, ésta se formó de inmediato*". De la impresión recibida, la terrible masacre posterior y la pluma de Marx nació este símbolo perdurable. No obstante, la Comuna "no fue un intento de realización del gobierno por parte del proletariado organiza-

[440] *Ibidem.*

do" ni "la insurrrección de 1871 fue inspirada por las teorías marxistas". Fue una "guerra civil" entre "la plebe de los trabajadores" y "la vieja burguesía francesa". Una lucha "carente de todo decoro político, sin ninguna preocupación ética", una suma "de violencias". No obstante, se lamenta Sorel, "toda la historia del socialismo contemporáneo está dominada por la leyenda de la Comuna"[441].

En este texto de 1898 puede contemplarse, muy gráficamente, una incomprensión ácrata de Sorel del carácter –lo quiera o no– de *acción política* muy concentrada que satura todo acontecimiento revolucionario de nuestra era que ponga en cuestión el *poder político*. Es más, la casi totalidad de las revoluciones contemporáneas ha resultado ser, en buena medida, la lucha entre dos poderes políticos. Aunque, al unísono con su negativa a pensar en lo político, salen originalmente a flote una serie de observaciones punzantes de Sorel sobre algunos defectos no inocuos del marxismo y del socialismo, que van a arraigar entonces y posteriormente. Comentando a Saverio Merlino, deduce "que la influencia de la Comuna ha tenido por efecto cambiar la posición de la cuestión social", y le ha dado al marxismo "una apariencia particularmente simplista y brutal". Es 1898 y 1871 todavía está presente en Francia, lo suficiente para que de "la obra de Marx" muchos socialistas –entre esos dos años– pensasen "que *la violencia inmediata* era el único aspecto a considerar" de toda esa filosofía. Todo esto condiciona hasta los hábitos intelectuales de esa izquierda, le da una agresividad excesiva, pues "hace una decena de años, entre los diversos grupos socialistas", cuando "se quería aplastar a un adversario, se le

---

[441] Georges Sorel, *La crise du socialisme,* en *La décomposition du marxisme*, pp. 77-92.

denunciaba como culpable de haber abandonado la bandera revolucionaria". Hasta Brousse, a cuya formación política moderada le llama con zumba Sorel "el socialismo administrativo", ha intitulado su organización como el "Partido socialista revolucionario". A la vez, los socialistas en general se olvidan de "lo que Marx llamaba la violencia concentrada y organizada, la fuerza del Estado", que por ser tal, por ser institucional, eso "no le impide ser una manifestación de la violencia". En el fondo, estos autodenominados socialistas aspiran a dirigir este Estado, planean a lo Lassalle su *socialismo de Estado*, pues "los partidarios más dogmáticos del parlamentarismo, de la lucha en el plano legal, parecen ser hoy muy partidarios de la violencia ejercida por el Estado".

Todo esto no es responsabilidad exclusiva de Marx y su apología de la Comuna, sino toda una característica del socialismo francés y "de las vulgarizaciones que se hicieron después de la Comuna". Un proceso que ha constituido toda una *cultura*, la "de los socialistas legalistas, dominados como están por los recuerdos del 93 y por la historia de la Comuna".

Pero lo peor ha sido, con la implantación de las tesis políticas del jacobino 93 y la Comuna, el arrinconamiento de otras buenas tradiciones francesas, las de la "*cuestión social*" en primer plano, junto a los "esfuerzos intentados bajo el Imperio para desarrollar las ideas mutualistas", o "las teorías de Proudhon, tan fuertemente impresas por preocupaciones jurídicas y morales" que, injustamente y en el campo socialista (y no sin el sectario granito de arena puesto por el propio Marx y su *Miseria de la filosofía*), "fueron consideradas como reaccionarias", en una nueva e irresponsable etapa de la izquierda francesa en la que parece que todavía "no haya habido burlas suficientes para la ética de los antiguos socialistas".

Burlas que también tienen su origen en los estudios oficiales de las voces más autorizadas del marxismo sobre la Comuna de París. En las líneas de Engels que, prosiguiendo y prologando a Marx, dice despectivamente, en el vigésimo aniversario de la Comuna, que "sólo quedan proudhonianos en el campo de la burguesía 'radical' " y que "la Comuna –y ahora lo afirma no sin algún motivo– fue la tumba de la escuela proudhoniana del socialismo"[442].

Sorel transcribe en *La crise du socialisme* unas briosas palabras de Merlino que critica al nuevo "socialismo legalista" como una teoría simple y unilateral. Y Merlino habla irónicamente con la voz de estos socialistas al decir que "os hará falta usar todos los medios de destrucción que la ciencia pone a vuestra disposición, con el fin de arreglar revolucionariamente las cuentas a la burguesía", y una vez hecho esto, "entonces, cuando hayaís triunfado, ya nos arreglaremos para probar que habeís sido los soldados del Derecho, como ya lo hicieran los revolucionarios del 93". Dicho de otra manera, lo primero es lo primero, tomar el poder político, sin reparar en los *medios* destructores ni en su empleo, *fiat iustitia, pereat mundus* y luego ya vendrán las legitimaciones pertinentes y las complicaciones sociales no previstas y en las que nunca realmente y a fondo se pensó.

Por el contrario, para Sorel hay que trastocar *antes* profundamente las fibras anímicas sociales, porque las "transformaciones tienen muchas dificultades para operar en el espíritu". Y, en cuanto a la revolución, hay que dotarle de una fuerte instilación *moral y social*, ya que es preciso desechar "las consecuencias de la teoría catastrófica, desde que se ha

---

[442] Federico Engels, *Prólogo* del libro de Carlos Marx *La guerra civil en Francia*, Madrid, Aguilar, 1968, pp. 9-30.

reconocido su falsedad", porque está tan llena de "formas abstractas" como la cultura jacobina del 93. Y, en la arena política, bromea Sorel, en tanto "que se esperaba la próxima catástrofe", como quiera que "el triunfo de un gobierno socialista no es ni probable, ni deseable", hay que preguntarse seriamente "para qué puede servir la conquista de los poderes públicos, de la que tanto ruido se ha hecho en los manifiestos socialistas". Y para qué "tener en la Cámara un grupo de diputados socialistas", cuando no hay que hacerse "grandes ilusiones sobre el papel que pueden jugar en este sitio". Es preciso reflexionar, y aquí están los pros sociales y los contras políticos sorelianos junto a su fuerte inteligencia, como ya lo precisara Bernstein en su carta de 1898, sobre –advierte ahora Sorel– "el peligro de la política en el movimiento obrero", sobre que allí "se atribuya demasiada importancia a la lucha política". Porque, definitivamente, la "política es lo peor de lo peor" ("un pis-aller" o un "ir a peor"), contra la que "hay que tomar buenas precauciones".

Este era un Sorel volcado hacia el anarcosindicalismo en 1898, puesto que, según entonces defendía, en "el momento actual, anarquismo es sinónimo de la organización de las clases obreras al margen de las cuadrillas políticas" y en buena hora los anarquistas franceses "se han lanzado, con el ardor que les caracteriza, hacia los movimientos sindicales y cooperativos"[443].

Pero Sorel, como ya se ha explicado por Julliard, transporta su pensamiento social hacia otros destinos menos organizativos, a partir de 1906. Hacia la Huelga General y, ya en ese trance, desde la revolución, desde algunas ideas de Marx y Bergson, reelabora a fondo sus teorías.

---

[443] *La crise du socialisme*, pág. 77-92.

Su folleto *La décomposition du marxisme* de 1908 consagra esta actitud, con Marx y Bergson como autoridades deliberadamente instigadoras de estas páginas. Y Bergson le sirve muy en particular. "Una de las más groseras ilusiones de los utopistas ha sido la de creer que se puede deducir el esquema del porvenir cuando se conoce bien el presente". "Contra una tal ilusión, hay que ver lo que dice Bergson en *L'Évolution créatrice*"[444].

Y, Bergson, termina este libro con un recordatorio muy claro de lo que es la *filosofía* y lo que viene a ser la *ciencia.* La filosofía concebida como una "toma de contacto con el esfuerzo creador" y como un "evolucionismo verdadero", esto es, "un verdadero prolongamiento de la ciencia", entendiendo por ciencia "un conjunto de verdades constatadas y demostradas" y no un falso evolucionismo, como el promocionado por "una cierta nueva escolástica que ha crecido durante la segunda mitad del siglo XIX alrededor de la física de Galileo, como la antigua lo hizo en torno a Aristóteles". Es la escolástica del "progreso" y del evolucionismo spenceriano que "*consiste en reconstituir la evolución con fragmentos de lo evolucionado*", en asumir férreamente que "el progreso de la materia hacia la perceptibilidad se traza al mismo tiempo que la marcha del espíritu hacia la racionalidad"[445].

Los procesos del espíritu –y del movimiento obrero– no siguen una trayectoria orgánica como la de la spenceriana sensibilidad de la materia y, en ocasiones, no se contempla ni siquiera una línea de conducta bien caracterizada. "Todo en él es imprevisible", dice Sorel del "movimiento revolu-

---

[444] Georges Sorel, *La décomposition du marxisme* en *La décomposition du marxisme*, pp. 211-256.
[445] Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1966, pp. 362-363 y 368-369.

cionario" en 1908 y, a continuación, se niega a admitir "que pueda ser estudiado de otra manera que en su presente"[446]. Mal presente, en el que ya puede inclinarse el sindicalismo francés "hacia el tradeunionismo protegido" y en el que los "católicos hacen los más grandes esfuerzos para agrupar a los obreros en sindicatos donde les promenten" lo que haga falta, el oro y el moro ("monts et merveilles"). Los partidos políticos franceses, el radical, y, sobre todo, el del socialismo, "tienen detrás suya masas obreras organizadas" que juegan un papel político y electoral de primer orden. Malos tiempos, fluctuantes, en los que "el tradeunionismo podrá parecer que triunfa incluso en determinados momentos".

"Sabemos hoy, por la enseñanza de Bergson, que el movimiento se expresa sobre todo por medio de imágenes, que las fórmulas míticas son aquellas en las que se encierra el pensamiento fundamental de un filósofo, y que la metafísica no sabría servirse del lenguaje que conviene a la ciencia". Desde estos presupuestos, Sorel se vuelve con decisión hacia el *mito* y hacia una versión bastante unilateral y atractiva de las tesis revolucionarias de Karl Marx.

Llamar a las cosas por su nombre *mito* tiene igualmente sus ventajas. Así, nadie se llama a engaño. Máxime, cuando se avecinan días para el movimiento obrero "en los que se creerá perder todo lo que había sido contemplado como algo definitivamente adquirido". Puede haber notables retrocesos, incluso. "Es precisamente por razón de este carácter del nuevo movimiento revolucionario –teñido de manejos políticos y tradeunionistas– por lo que es preciso guardarse de dar otras fórmulas que no sean fórmulas míticas", pues, la *frustración*,

---

[446] *La décomposition du marxisme.*

"el desánimo podría resultar de la desilusión producida por la desproporción que existe entre el estado real y el estado esperado", entre las duras circunstancias políticas y la revolución siempre prometida y no alcanzada. Así, "la experiencia nos demuestra que muchos excelentes socialistas se vieron empujados a abandonar su partido" por "el desánimo". Un desaliento nacido de unas tradiciones infundadamente optimistas, las de "los antiguos teóricos del socialismo", quienes se revolvían "contra los hechos que parecían tener el aspecto de alejar el día de la victoria". Quienes reconstruian, a lo Spencer, la revolución con los bergsonianos y parcos "fragmentos" de lo revolucionado, y que, pese a todo, estimaban útiles para sus no muy fundadas esperanzas.

Los hechos son como son, y en 1908 no se presentan muy risueños para los movimientos sociales proletarios. Por ello hay que volver a Marx y a la idea de la "Huelga general". De esta ósmosis surge, escribe Sorel, "lo que yo he llamado un *mito social*", del que "tenemos un bosquejo fuertemente coloreado que da una idea muy clara del cambio, pero del que ningún detalle se sabría discutir como un hecho histórico previsible". "El mito no se presta a una descomposición en tramos sucesivos", sino que esto "es imposible con el mito marxista que ofrece la revolución en bloque, como un todo indivisible". Las etapas, "una evolución", el gradualismo de menos a más, eso es propio de "toda acción conducida por un partido político y opera en todas las partes donde los socialistas han entrado en el parlamento". Por contra, la "revolución en bloque" sintoniza, "se corresponde perfectamente con la huelga general que, para los sindicalistas revolucionarios, representa la llegada del mundo futuro".

Es una amalgama del "valor de las imágenes empleadas por Marx" y del "sindicalismo revolucionario" y sus agen-

tes impulsores, que no pueden ser acusados "de haber sido engañados por la dialéctica hegeliana y, como rechazan la dirección de los políticos, incluso de los más avanzados, no son tampoco unos imitadores del blanquismo".

"Investigando cómo los espíritus se han preparado siempre para las revoluciones, es fácil reconocer que siempre han recurrido a los mitos sociales, cuyas fórmulas han variado según los tiempos". Si se toma "el primer volumen de *El Capital*", las fórmulas de Marx no se corresponden "con los fenómenos actuales" de la "tendencia general del capitalismo", porque la sociedad ha cambiado y "los trazos del cuadro han perdido su realidad". Pero, entre los trazos anticuados, queda el cuadro, el "todo indivisible", la idea de conjunto que no es otra que el *mito de la revolución social*. O "la revolución en bloque" que nos ha dibujado Sorel.

El marxismo revolucionario no es –recuerda un tanto parcialmente Sorel– un "blanquismo", como dice Bernstein. "Los blanquistas, que estaban muy débilmente dotados de ideas, no veían ninguna dificultad para proceder como en los tiempos del Terror: medidas dictatoriales en favor de los pobres, proscripciones y cambios tan rápidos que toda vuelta ofensiva de los adversarios exigía una contrarrevolución tan sangrienta como lo había podido ser la revolución". Como el blanquismo "sabía que no tenía mucha influencia en el país", procedía mediante "un programa de revolución concentrada y quería entrar de un salto en una nueva era, con tanta facilidad como la que hace sucederse a los dos contrarios en la dialéctica hegeliana". Hay un parentesco entre estas dos corrientes –blanquista y marxista– señalado por Bernstein, "entre la revolución blanquista y el cambio brusco que la dialéctica hegeliana le había conducido a concebir –a Marx– en la historia reciente". Pero, asegura de manera

muy discutible Sorel, no existe "una analogía fundamental entre las ideas blanquistas y las concepciones deducidas por Marx del hegelianismo". "El primero –el marxismo– habla de un cambio ideal, que expresa en imágenes, mientras que el segundo –el blanquismo– habla de un cambio que cree dirigir en razón de las circunstancias que se presentan".

En el marxismo están presentes, en verdad, los dos conceptos contrapuestos por Sorel de la revolución, el cambio global y social de las "imágenes" y el político de las "circunstancias". Marx y Engels criticaron a los "blanquistas", políticos de la "escuela de la conspiración y mantenidos en cohesión por la rígida disciplina que esta escuela supone", que querían con "un grupo relativamente pequeño de hombres decididos y bien organizados" hacerse con "el timón del Estado" y "arrastrar a la revolución a las masas del pueblo". Pero Engels atribuia históricamente, en el mismo texto y al "proletariado victorioso" del inmediato futuro, la propiedad de "deshacerse de todo este trasto viejo del Estado". Y describía la revolución, siguiendo paso a paso a Marx en su estudio sobre los hechos comuneros, como un proceso fundamentalmente político-militar destinado "a hacer saltar el viejo Poder estatal y sustituirlo por otro nuevo y enteramente democrático". Mientras desaparecía el "trasto viejo", el "mandato imperativo", la "revocabilidad de los cargos", el límite de los salarios de los nuevos políticos de la clase obrera, a imitación de la Comuna, harían el resto en una fase enojosa –por estatal todavía– pero hegelianamente "necesaria" y presumiblemente, a tenor del optimismo que despiden las líneas engelsianas y las de Marx, bastante rápida[447].

---

[447] Federico Engels, *Prólogo* de *La guerra civil en Francia,* pp. 9-30.

Sorel se quedaba, no muy riguroso en la indagación completa de las fuentes, con un único marxismo revolucionario. "Marx oponía la revolución proletaria a todas aquellas que la historia recuerda"[448]. "Un tal fenómeno comporta la desaparición de los intelectuales y sobre todo de sus fortalezas que son el Estado y los partidos políticos". En una exégesis más soreliana que de Marx, aunque éste sí que preconizó reiteradamente la disolución del Estado. Y cuando Sorel emplea esta condena contra lo que él llama "los intelectuales", lo hace en un amplio y no preciso sentido, contra todo tipo de *burocracia*, pues, y en esto le asiste algún fundamento, en "la concepción marxista, la revolución está hecha por los productores que, habituados al régimen del taller de la gran industria, reducen a los intelectuales a no ser más que unos comisionados que cumplen tareas tan poco numerosas como sea posible". Para "conducir a la emancipación del mundo de los productores", éstos han de tener "la capacidad necesaria para dirigir la industria".

En suma, el "blanquismo no es, en el fondo, más que la revuelta de los pobres contra los ricos conducida por un estado mayor revolucionario". Una revuelta así "es independiente del régimen de producción" y "puede pertenecer a no importa qué época". "Marx considera, al contrario, una revolución hecha por un proletariado de productores que ha adquirido capacidad económica, inteligencia del trabajo y sentido jurídico bajo la influencia misma de la producción". Es la revolución de la clase "disciplinada, unida y organizada" del "primer volumen de *El Capital*".

---

[448] *La décomposition du marxisme*, pp. 211-256.

Sorel analiza los defectos e insuficiencias de Marx para quedarse con lo que él quiere, que es una *revolución social* para los tiempos modernos. Marx "veía el porvenir bajo la forma de un prodigioso desarrollo industrial". Pero en "la época en la que Marx escribía, no había ante la vista experiencias obreras suficientes para hacerse con una noción perfectamente clara de los medios que podrían permitir al proletariado esperar el grado de madurez necesario que él suponía necesario para hacer su revolución emancipadora". Marx "se ha limitado generalmente a dar fórmulas sumarias y simbólicas, que son casi siempre dichosas", pero cuando Marx "quería pasar, como hombre de acción, a la práctica corriente, estaba mucho menos inspirado". "Marx debía pues mostrarse mucho más retrasado como hombre práctico que como filósofo". Es Marx filósofo quien le interesa a Sorel, no el hombre de acción. Ese Marx y la conciencia de las profundas transformaciones que ha sufrido la sociedad posteriormente, es lo que avala este concepto revolucionario y mítico que Sorel asocia. "Es sobre el progreso tecnológico, la ciencia y sobre el derecho como se constituye la sociedad actual"[449].

De allí a su más internacionalmente difundida teorización de la "huelga general". De allí y de "la filosofía bergsoniana", para la que el "movimiento" siempre "es contemplado como un todo indivisible". Y no sin su dimensión práctica, pues la idea de la revolución los "sindicalistas" la "resuelven perfectamente" al "concentrar todo el socialismo en el drama de la huelga general", como un acto que comprende una sucesión de "conjuntos de imágenes capaces de evocar *en bloque y por la sola intuición*, antes de todo análi-

[449] *Ibidem.*

sis reflexivo, la masa de sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra emprendida por el socialismo contra la sociedad moderna"[450].

De la popularidad de la idea habla el que hasta Jaurès defienda la "Huelga general política". Pero esto no es para Sorel sino la insurrección "que utilizó la Montaña, en el mes de mayo de 1793, para forzar a la Convención a expulsar de su seno a los Girondinos". Es el reciente ejemplo belga, donde se ha conseguido la "reforma de la Constitución" y el desalojo de la Cámara de "la mayoría ultra-clerical", mediante movilizaciones políticas en la calle impulsadas por los partidos radicales y de izquierda. Eso es "todo lo contrario de una huelga general proletaria, porque", al fin y a la postre, "los obreros sirvieron a los fines del Estado y los capitalistas" sin tocar siquiera la institución monárquica, a la sazón dirigida en Bélgica por un "*rey de cartón*".

Esta repetida presión política a la Convención le disgusta como finalidad a Sorel. Porque "la huelga general política no supone que haya una lucha de clases concentrada sobre un campo de batalla donde el proletariado ataca a la burguesía". Aqui "la división de la sociedad en dos ejércitos antagonistas desaparece" y "este género de revuelta se produce con no importa qué estructura social". Y a Sorel sí le importa, y mucho, la "estructura social", el contenido verdaderamente *social* de la revolución y no "el socialismo de los políticos" y sus "coaliciones entre grupos descontentos"[451].

Son las ideas que Walter Benjamin recreó admirablemente, cuando sostenía que en lo tocante "a las luchas de clases, la huelga debe de ser considerada en su seno, en

---

[450] *Réflexions sur la violence*, pp. 170-174 y 227-230.
[451] *Ibídem*, pág. 233.

ciertas condiciones y como un medio puro". "Sorel opone los dos tipos de huelga entre la huelga general política y la huelga general revolucionaria". Lo hace perfectamente Sorel según Benjamin, pues "los partidarios de la primera" no hacen sino contribuir al "reforzamiento del Estado". "Frente a esta huelga general política (cuya fórmula parece, por demás, la misma que la de la pasada revolución alemana) la huelga obrera se plantea como único objetivo la demolición del poder del Estado". Para configurar una radicalmente nueva sociedad laboral, movida por "un trabajo no impuesto por el Estado" y que no se contenta con obtener "algunas modificaciones en las condiciones de trabajo". "Apoyándose en observaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza toda clase de programas, utopías y, en suma, creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario"[452].

Benjamin atina plenamente al percibir el antiutopismo de Sorel y que sus ideas provienen de "observaciones ocasionales de Marx", pues éste igualmente defendió el proyecto revolucionario de la Convención en el conjunto de su obra. Pero Benjamin se equivoca al atribuir a Sorel una oposición a las "creaciones jurídicas" de la clase obrera, porque, como proudhoniano de solera, quería un Derecho muy original para los trabajadores, "una constitución jurídica" de la sociedad del trabajo, pues "sin esta constitución jurídica no se podría decir incluso que existe una clase plenamente desarrollada". Una constitución jurídica que culmine proletariamente un "proceso hacia la razón", en el que "desde la *disciplina* se camina hacia la *organización*"[453].

---

[452] Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, pp. 809-832.
[453] *La décomposition du marxisme*, pp. 211-256.

Epilogo:

Vicario de nadie

Antisemitismo soreliano. Incoherencias y permanencias: la caridad de Juana de Arco. El problema de las interpretaciones y de los intérpretes. Siempre Proudhon o la "Justicia real". Lo político y lo filosófico: de nuevo Bergson. Las ventajas de vivir en el tiempo: Sorel correctamente ubicado por Vilfredo Pareto y Corpus Barga.

Así que, la teoría social de Sorel ha ido del sindicato del proletariado al mito, conforme se abría paso el nuevo siglo. También con el tiempo se crispan algunos caracteres ultraconservadores sorelianos, que se conjugan a su vez con los últimos apoyos propagandísticos de nuestro autor a Lenin y los bolcheviques.

Si el programa de Sorel resiste a los catálogos políticos y una línea estricta o unilateralmente biográfica puede llegar a ocultar su pensamiento, todo ello no es óbice para que pueda notarse en él, como ya se apuntó al inicio de este libro, un recio *antisemitismo* que se despliega inmediatamente antes de y durante los días de la primera guerra mundial y la revolución bolchevique.

En el plano intelectual, el mantenido repudio soreliano al papel del principal patrón de la sociología universitaria, Émile Durkheim, a quien Sorel ha acudido metodológica-

mente en varios de sus trabajos, se acrecienta por su fobia a los judíos, a quienes atribuye una incapacidad casi congénita para estudiar el cristianismo. "¿No es cómico ver al Judío Durkheim que pretenda razonar sobre el cristianismo?", le inquiere a B. Croce un 28 de enero de 1916. "La experiencia –concluye Sorel– de Salomón Reinach, que es un águila comparado con Durkheim, ha mostrado que los Judíos son incompetentes para tales cuestiones"[454].

No es un detalle esporádico, pues en 1912 ya afirmaba Sorel en las páginas de "l'Indépendance" –y así se lo comunicaba a Croce– que "los Judíos no pueden perdonar a Bergson que arrastre al mundo actual hacia el realismo". Porque este filósofo, si bien judío, es sincero y cuando "Bergson habla de Dios y del alma, sueña verdaderamente que hay cosas que actúan y que se corresponden con las palabras que emplea"[455]. Ya que un judío-tipo ha de ser forzosamente, según Sorel y el cliché perdurable, insincero, oblicuo, "descreído".

Esto ya lo teorizó, con desigual alcance, en *Les illusions du progrès*. Una cosa es la religión mosaica, sacra, de verdad, porque lo "que sabemos de los profetas de Israel nos permite decir que el judaísmo bíblico ha debido su gloria a la experiencia religiosa", y otra cuestión la constituyen "los judíos modernos", quienes "no ven en su religión más que ritos análogos a los de las antiguas supersticiones mágicas" y, "desde que se cultivan, abandonan con desprecio las prácticas tradicionales"[456].

Desde ese observatorio tan intencionadamente bifurcado (judíos y judaísmo), que, además, "no hay que explicar por razones étnicas", los judíos europeos son sobre todo *seres desen-*

[454] Georges Sorel, *Lettres à Benedetto Croce*, pp. 9-15 y 56-65.
[455] *Ibídem.*
[456] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, pp. 324-326.

raizados en la idea de Sorel; son "esos hombres" que "viven al margen de la producción", que "se ocupan de la literatura, la música, las especulaciones financieras", y, por tanto, "no están impresionados por lo que en el mundo hay de necesario y su temeridad tiene el mismo origen que la de tantos gentilhombres del siglo XVIII". Son, en una palabra, *cosmopolitas* y, por otros medios que Renan, sin una noción cierta del pecado (o del "temor de Dios") que les ate moralmente, por lo cual sucede que no pocos "Judíos ricos tengan tantas simpatías por las utopías e incluso se den vuelos socialistas"[457].

Si se ha dicho anteriormente que la consabida medición de lo "auténtico" conduce a metas desiguales en materia de investigación religiosa, es porque en estos párrafos, Georges Sorel, contra la opinión de Antonio Labriola sobre el ineluctable e inmediato futuro entre irreligioso o cristiano de la humanidad en la historia contemporánea, piensa muy lúcido que hay más alternativas que esas dos y que el Islam tiene todavía mucho que decir. "Las conquistas incesantes –observa el ágil Sorel– que hace el Islam en los países negros, se deben a que sus 'marabouts' hacen conocer resúmenes de alta religión a poblaciones que hasta entonces se habían doblegado bajo el yugo del fetichismo"[458].

Y Sorel tampoco niega la continuidad entre judaísmo y cristianismo, ni su parentesco en los procederes doctrinales e imperecederos. Hay en las dos creencias, a pesar de la también indiscutible novedad cristiana, "un cuerpo de escrituras e

---

[457] *Ibídem.*, pág. 213.

[458] *Les illusions...* pp. 324-326. En cuanto a Labriola, éste aseguraba en 1899 que, en el futuro, "el cristianismo" como "religión de los pueblos hasta ahora civilizados, no dejará sitio a ninguna religión". "Las sociedades que no serán cristianas, serán irreligiosas". Antonio Labriola, *Socialisme et Philosophie (Lettres à Georges Sorel)*, Paris, Giard & Brière, 1899, pág. 181.

historias sagradas, una severa disciplina de costumbres y una manera de utilizar los libros, las tradiciones y la moral práctica, ya sea para hacer una propaganda eficaz, ya sea para defender al grupo contra la invasión de ideas extrañas". Hay, en suma, "una herencia" judía en "la sociedad cristiana". "Toda revolución", y el cristianismo para Sorel lo fue, "conserva muchas cosas del pasado", incluso "cuando pretende romper, de la manera más absoluta, con toda autoridad anterior"[459].

No es el judaísmo como religión lo que Sorel desprecia, sino los judíos sin su religión. Es el ser apátrida que se desvincula de la sinagoga. Es Sorel, por su parte, el antisemita que ataca al prototipo imaginado, al ciudadano sin fronteras, al desatado de la nación y la religión, a aquellos intelectuales judíos que "habiéndose educado en un medio casi totalmente carente de vida espiritual, son de una incompetencia escandalosa cuando hablan de cristianismo que está totalmente alimentado de una vida espiritual". Hasta "Salomón Reinach ha dado un ejemplo bastante extraño de esta incompetencia en su *Orfeo*"[460]. Un libro, *Orfeo*, y su autor Reinach que, con la salvedad "extraña" del cristianismo, describen unas ideas tan habitualmente correspondientes con los estudios religiosos de Sorel.

Su actitud ante el judaísmo es matizada, compleja, en tanto que su postura hacia los judíos es simplista y brutal. Y alcanza su punto álgido, como puntualiza Shlomo Sand, a partir de 1912 y su colaboración con el periódico "l' Indépendance". "Desde el fin de 1912 hasta su muerte, en 1922, Sorel continuará, en su correspondencia, con la emisión de juicios peyorativos sobre los Judíos". "Esta judeofobia de

---

[459] Georges Sorel, *Le Système Historique de Renan*, pp. 466-468.
[460] *Les illusions...*, pág. 325.

Sorel puede ser interpretada también como la forma más extrema y más primaria del antiintelectualismo que es un dato profundo y casi permanente de su obra"[461].

Por lo tanto: a) "tachar a Sorel de antisemita es perfectamente legítimo", mientras que b) es muy "difícil definir el pensamiento político y social de Sorel como una filosofía de naturaleza racista". Dos conclusiones de Shlomo Sand ciertamente ponderadas y precisas. Sorel no es racista, y menos como teórico serio que idénticamente lo fue, pero sí, a modo y manera, un antisemita de cuño francés.

Y, además, hay que añadir que, para ser un amante de lo veraz sin grietas, es un antisemita bastante inconsecuente. Porque si estamos ante un hombre versátil, lo que muchas veces le honra y no es sino un amoldable e inteligente estilo epistemológico y literario ante lo cambiante, su volubilidad antisemita deviene –sin paliativos– un tanto escabrosa.

¿Versatilidad antisemita? Pues sí, ya que Sorel en 1901, entonces curiosa y ponderadamente a favor de Dreyfus, ponía los puntos sobre las íes a los "demagogos" y a la demagogia política "perfeccionada por los antisemitas". No se incluia en esta categoría y le parecía burdo, basto, pero práctico y peligroso, ese procedimiento político que apuntaba hacia "los banqueros judíos" que "son una minoría entre la minoría de los ricos". Le exasperaba esa reivindicación pasional "del Estado contra los Rothschild y otros millonarios", porque "es fácil representarlos –a los judíos– como extranjeros que vienen a enriquecerse a nuestra nación". Una imagen facilona ("voilà qui est facile à comprendre!") y no sin futuro. "No creo –decía este increíble Sorel– que el

---

[461] Shlomo Sand, *Sorel, les Juifs et l'antisémitisme*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 7-36.

antisemitismo sea un accidente pasajero, una aberración debida a la influencia perversa de algunos hombres". Hay ahí un riesgo de síntesis entre patriotismo y antisemitismo que puede calar, ya que "permitiría arrojar sobre un grupo ínfimo de personas –de apellidos extranjeros en su mayoría– todas las cóleras"[462].

Vista su variación antijudía posterior, a Georges Sorel bien se le pueden aplicar las mismas apreciaciones de un escrito suyo de 1909, ya en alineación contra los defensores de Dreyfus, cuando, a propósito del celebérrimo artículo "J'accuse" del novelista Zola, apuntaba que los "hombres de letras no creen generalmente en el valor propio de sus ideas" y por eso "son capaces de adoptar actitudes tan imprevisibles y de turbar así tan profundamente el orden público"[463].

No entremos en la porosa proposición acerca de si nuestro autor creía o no en lo que dijo, pero sí en la crítica frontal de unas "actitudes tan imprevisibles" que le permitieron a Sorel denunciar clara y contundentemente la corriente antisemita francesa en 1901 para, ulteriormente, arrojar semejantes y reiteradas lanzadas contra "los Judíos".

No hay lenitivos que permitan templar este talante obtuso en un hombre de mirada tan larga como Sorel. Y, si es una persona sin militancia política, lo suyo es, en el estudio no exagerado de Michel Prat, un "militantismo de pluma", de forma que sus opiniones públicas antisemitas en "l'Indépendance" no son un mero pasaje de su vida. Sorel trabajó con "colaboraciones dispersas" en las más variadas revistas, universitarias o políticas, pero su paso por "Devenir social",

---

[462] Georges Sorel, *De L'Église et de L'État*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1901, pp. 51-61.
[463] Georges Sorel, *La Révolution Dreyfusienne*, Paris, Rivière, 1909, pp. 23-24.

"Mouvement socialiste" y "l'Indépendance" permiten "trazar toda la vida de Sorel como una sucesión de compromisos en empresas 'militantes'". Compromisos y sucesivas rescisiones de los mismos, que hablan de mutaciones importantes en su manera social de ver las cosas[464].

La moraleja de "l'Indépendance", en la que colaboran católicos convencidos como René Benjamin o Vincent d'Indy, director de la Schola Cantorum y musicólogo positivamente enjuiciado por Sorel, es "indiscutiblemente la defensa del orden y la tradición". Las *tradiciones francesas* donde tienen perfecta cabida "la novela campesina" o las diatribas contra "los rentistas y los especuladores", dentro de las que, a su vez, hay que integrar los ataques a los judíos que vienen históricamente de lejos y convergen en esta revista con "la defensa de la religión y de la familia"[465].

Y los ataques a los judíos no son patrimonio de los católicos, aunque mucho laboraron en esta dirección, pues, como Sorel conoce y critica, en este su popular escrito de 1909 –que es seguramente el que leyó Pío Baroja– contra los apoyos de Dreyfus, "los católicos que manifestaron simpatías dreyfusistas, fueron rápidamente mirados como sospechosos" y "el mundo católico caminó, con una conjunción casi absoluta, contra la revisión" del proceso del oficial inocente. A Sorel, en este folleto contra los "dreyfusistas", la postura de la Iglesia se le antoja "funesta", y la de los católicos significados igualmente, ya que "representaban en Francia la *política republicana* de León XIII". "Hay poderosas razones para pensar que los católicos siguieron las indi-

[464] Michel Prat, *Georges Sorel et le monde des revues*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 11-14.
[465] Marie Laurence Netter, *Georges Sorel et l'Indépendance*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 95-104.

caciones que venían del Vaticano y que el verdadero jefe del antidreyfusismo fue León XIII en persona"[466].

"El Vaticano creía evidentemente que el asunto Dreyfus le permitiría" –escribía como conclusión destacada Sorel– nada menos que "identificar su causa con la del patriotismo francés"[467].

Sorel no conecta con este movimiento por el impulso patriótico, sino por un perfil rehabilitador de las viejas raíces culturales galas, antidemocrático y antisemita a un tiempo.

En su *Avertissement* de octubre de 1919 a la tercera edición de su obra jurídica más descollante y sistematizada, *Introduction à l'économie moderne*, dentro de las "inmensas miserias materiales y morales que la reciente guerra ha generado por todas partes", recurre Sorel a Proudhon "en medio de nuestros carnavales chovinistas" para destacar que en "su *Correspondencia*, Proudhon vuelve a menudo sobre la necesidad de luchar contra el chovinismo que encontraba incluso entre sus viejos amigos". "Caemos siempre en el chovinismo, escribía –Proudhon– el 27 de octubre de 1860 a Chaudey". Para Sorel, con las palabras de Proudhon que hace suyas, el "honor nacional" no es sino "heno para los burros" y el "patriotismo" una enfermedad imbécil de la que hay que curarse ("il faut nous guérir de cette *idiotie* nationale")[468].

Decididamente, no se puede calificar a Sorel como nacionalista. Pero sí quiere ligarse a un modo muy francés de entender la cultura o, mejor, la civilización. Un modo, tras Renan y Proudhon, con un ojo siempre puesto en las *tradiciones* y sus símbolos. Sorel acogió con loas la obrita de

---

[466] Georges Sorel, *Le Révolution Dreyfusienne*, pp. 48-52.
[467] *Ibídem.*
[468] Georges Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, Paris, Rivière, 1922, pp. I-XV.

Charles Péguy *El misterio de la caridad de Juana de Arco.* Aquí, las quejas de la doncella mítica son reproches al mismísimo Jesucristo, a quien Juana le echa en cara que "vuestro pueblo tiene hambre y no lo reconfortaís", y eso que es "vuestra Francia de la Cristiandad". Una Francia para la que "ya no multiplicaís" y "no multiplicareís los peces secos y los panes". En una situación en la que ya no hay "pan carnal" ni, lo que es peor, "pan espiritual". Pero no se trata solamente de la patriótica Francia entregada al enemigo extranjero, sino de una sociedad descompuesta, pútrida, como la democracia republicana misma, en "una marea ascendente donde las almas se ahogan". "Pecados que nadie podría ni sospechar" se cometieron cuando Juana se alzó y cuando Péguy y Sorel protestan. Poca caridad queda ya, sentencian en un instante Juana de Arco y su interlocutora, cuando "toda la cristiandad se hunde gradual y deliberadamente, se hunde regularmente en la perdición"[469].

A pesar de las concordancias de Sorel y Péguy, de su amistad, resulta llamativo seguir, de la mano de Pierre Andreu, el trayecto que les llevó al posterior desencuentro y a la ruptura final. No es difícil, aparte del efecto del meditado arte de Péguy, imaginar a Sorel subyugado por una Juana de Arco contra los pecados "inimaginables", ya que manifestó su inquietud esos días, como cuenta Pierre Andreu, por las "tendencias sáficas" y la "pederastia" que salieron a la luz, con audacia, en los ambientes literarios e intelectuales de París[470]. Pero el

---

[469] Charles Péguy, *El misterio de la caridad de Juana de Arco,* Prólogo de José Luis Martín Descalzo, Madrid, Encuentro, 1978, pp. 44-45, 61-62 y 158.

[470] "Resulta difícil saber si existían tantas lesbianas en la vida real como en la literatura, tantos sodomitas como arribistas que se adaptaban a la moda del momento, tantas pasiones incestuosas como líneas escritas sobre el tema, tantos pervertidos como exhibicionistas". Eugen Weber, *Francia, fin de siglo,* pág. 57.

pretexto que buscó Péguy para romper con Sorel no fue precisamente la figura antipecaminosa de su protagonista Jeannette, sino la atribución nada imaginaria de una "intriga" de Sorel contra el escritor Julien Benda. A Sorel, la novela de Benda *l'Ordination* se le antojaba –y así lo dijo– una colección de "cuentos pornográficos", indigna de ver la luz en los "Cahiers" de Péguy. No fue Sorel el único que se molestó con el "anticlericalismo" de Benda. "Maritain se extrañó tanto de la publicación en los *Cahiers* que le devolvió la novela de Benda a Péguy con una agresiva carta". Pero Sorel había intrigado cerca de su amigo Élémir Bourges, miembro del jurado de los premios Goncourt, para que la novela de Benda, que tampoco complacía a Bourges, no se clasificase para el premio. Esto molestó mucho a Péguy quien, entre unos y otros avatares, deseaba cortar sus lazos personales con Georges Sorel[471].

Lo de menos, aunque sean relevantes, son las anécdotas. De más peso para explicar la sima cavada entre los dos amigos es el patriotismo creciente de Péguy y el antichovinismo de Sorel, el antisemitismo soreliano y el combate entablado por Péguy contra los judeófobos, las rarezas de ambos personajes y la tiesura moral de un Sorel que no soporta la final "semi-conversión" al catolicismo de Péguy. "¿Qué es un católico que no va misa?", le decía Sorel al siempre bondadoso –y judío– Daniel Halévy sobre el último Charles Péguy[472]. Sorel quería la caridad de Juana de Arco, un catolicismo que hace hablar a los santos, estético y exitoso, una religión de respaldos populares, un Péguy imposible sin los "elementos judíos y liberales que habían sostenido los *Cahiers* desde su funda-

[471] Pierre Andreu, *Georges Sorel, Entre le noir et le rouge,* pp. 269-288.
[472] *Ibídem.*

ción". Una propuesta que Péguy, enfadadísimo, calificó de "naïf". "He escrito –sostenía Péguy– *Juana de Arco* y le daré tantas continuaciones como sea necesario, pero no abandonaré el principio de los *Cahiers*, no abandonaré a mis abonados". Un enfado, un detonante, de un proceso en el que no es el menor dato el "acercamiento de Sorel a la derecha maurrasiana, a través de la *Cité française* y *l'Indépendance*". Cercanías enojosas para Péguy, tanto como la "cuestión judía –o por emplear una expresión más sencilla y más exacta– las relaciones de Péguy y los *Cahiers* con los judíos". "Péguy no era, en modo alguno, antisemita" y "Sorel lo era, al menos de palabra". Y en algunos hechos, ya que creía –un tanto paranoico– "que los judíos se empleaban a fondo en boicotearle por todas partes" y, desde luego, es verdad que "alrededor de los *Cahiers* había una enormidad de judíos". Aunque, a partir de esas fechas de Sorel en "l'Indépendance", la realidad es que los dos antiguos amigos "no se reencontraron nunca más".

El saldo de conducta final quedó a favor de Péguy quien, elegantemente, jamás habló mal de Sorel y reconoció siempre sus méritos de pensador moral. Por contra, en abril de 1919, un rencoroso Sorel ponía en solfa la convicción religiosa del "campesino" Péguy, para quien "nuestra Señora de Chartres es mucho menos la madre de Cristo que una gran hada protectora"[473].

Esto es un golpe bajo, ya que Sorel no bromeaba –ni Péguy en vida tampoco– con estos asuntos. El 25 de julio de 1915 Sorel escribía a la mujer de Edouard Berth sobre la conversión de éste discípulo al catolicismo; le decía que no le había sorprendido, que se alegraba por ella (al "creer que

[473] *Ibídem.*

entiendo toda la alegría que Vd. experimenta"), pero también afirmó que no le parecía oportuno el momento, "cuando se explotan, con tanto estruendo y tan poco pudor, las conversiones". Por lo demás, personalmente es bien tajante y no deja lugar a dudas. "No estoy dispuesto a seguir su ejemplo"[474].

Pero, volvamos a este *antisemitismo* y al origen *francés* que aquí se le ha atribuido. Salomón Reinach distinguia, no sin conocimiento de causa, el "*patrioterismo* alemán", empujado por la guerra de 1870, con "la connivencia de Bismarck" y su éxito austríaco (a través del "socialismo cristiano") fundamentado en la necedad de lo *racial*, "cual si la palabra *raza*, aplicada a subvariedades de la raza blanca, pudiera defenderse científicamente". Un antijudaísmo para uso y consumo de la Gran Alemania unida contra la frívola y enemiga Francia. Pero la corriente francesa, que experimenta su impulso a raíz de 1885, se había alimentado con persecuciones y asesinatos en Argelia (hasta la nacionalización de todos los judíos argelinos en 1870), y llega a convertirse en una *fuerza* impulsada ideológicamente, entre otros, por "los jesuitas y los asuncionistas", éstos como promotores de la famosa revista *La Croix*. Sin duda, aunque con ligeras excepciones, el grueso del "partido católico" alentó las líneas de los combatientes contra el "traidor" Dreyfus. El balance de Reinach no es optimista, pese a la demostración pública de la falsedad de los cargos imputados al oficial judío. Con unas palabras sosegadas que, todavía hoy, dan qué pensar, Reinach exponía sus inquietudes sobre el brumoso porvenir, pues "aquella larga campaña, que ha

[474] Georges Sorel, *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 143-202.

proseguido por lo demás después de la rehabilitación del capitán Dreyfus (1906), no ha sido en vano; ha reaparecido el prejuicio en todas las clases sociales, y hoy necesita un judío, para llegar a una posición cualquiera, mucho más talento y esfuerzo que sus conciudadanos de otras religiones"[475].

El antisemitismo francés es, pues, un "prejuicio" que "reaparece" en "todas las clases sociales". No es un juicio, sino una convención adoptada con la potencia de lo que no se conoce y se cree dotado de vida propia. Convicciones irreales entre las que no son las menos actuantes las que criticaba Georges Sorel al –en estas líneas– antisemita Charles Fourier y su *Nouveau monde industriel et sociétaire.* Aquellas ideas que se dan tono investigador, con "altas consideraciones" sociológicas acerca del poderío de los judíos (que "habían invadido en diez años, por la usura" hasta "un cuarto de las propiedades" de "Maguncia, Colonia, Tréveris, Coblenza"), pero que en lo real son "una cultura de lo más mediocre", unas propuestas alimentadas "por periódicos que no superan apenas el nivel del *Petit Parisien*". Las que le permiten a Fourier, "por razón de su idilio campestre", ser "tan enemigo de los Judíos" que ve en ellos el "dedicarse exclusivamente al tráfico, a la usura y a las depravaciones mercantiles". Fourier, en tantos aspectos tan sugestivo en sus ideas morales, quería "*obligarles al trabajo productivo*" y negarles la ciudadanía. Pero, dice Sorel, lo que ocurre es que se identifica –no solamente Fourier– ahistóricamente al usurero con el judío ("Es lo que siempre se reprocha a los judíos"). "El usurero levanta contra él los sentimientos elementales de equidad y no está lejos de ser asimilado a un

[475] Salomón Reinach, *Orfeo*, pp. 254-257.

criminal en la opinión pública". Ahora bien, la usura, como lo estudia económicamente Sorel en este mismo pasaje, no es privativa de los judíos. "De hecho, la usura se ha practicado siempre" y "San Raimundo de Peñafort examina la situación en la cual han de situarse los magistrados de las ciudades de Lombardía que permiten el préstamo con interés" en el capítulo *De usuris et pignoribus* de su *Summa*. Aunque, desde Santo Tomás de Aquino, la Iglesia católica tuvo una conducta más diversificada y complicada, casi idéntica o parecida a como lo hizo con la prostitución tolerada "para evitar el adulterio". Con mayor o menor rigidez, según las épocas, los lugares y los problemas. Incluso, sirviéndose de los judíos, los cristianos medievales podían "declarar que la usura sería un delito en un Estado verdaderamente cristiano". Pero "de eso a hacerla desaparecer, hay un abismo". Y también "la usura está severamente condenada por el Corán". Pero Sorel ha visto "en los países bereberes", y lo ha leído, que "el Corán ha llevado la interdicción del préstamo con interés, pero no ha podido imponerla en la práctica". Porque "todos los Bereberes se las arreglan para sustraerse a las reglas del Corán y saben disimular sus contratos usurarios bajo formas lícitas". Incluso se admite entre las tribus que el interés tenga un tope y sea "raramente superior al 50%"[476].

Lo que le circunda a Sorel es un *contexto* al que no quiere renunciar y del que no quiere salir. No es católico ni creyente, pero se apega a la caritativa Juana de Arco en unos días tan críticos como los que vive. Su amigo Georges Platon, que también escribió algunas cosas en el período de "l'Indépendance", definía en 1893 con una enorme transpa-

[476] Georges Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, pp. 270-284.

rencia ese movimiento ideológico al que pertenecieron, sin afiliación concisa que menoscabase su libertad intelectual, Péguy, Sorel y el propio Platon. Platon ha traducido y prologado el libro de Henry George *La Condition des ouvriers (Lettre ouverte au Pape Léon XIII)*. Y en este *Prefacio* delimita, a lo Proudhon, el *anarquismo cristiano*. "Pues, lo queramos o no, ¿no somos todos cristianos?" "Ser cristiano no es pertenecer a tal o cual confesión, observar tal o cual práctica" Es un conjunto de actitudes, "buenos instintos, instintos de bienaventuranza, de piedad, de abnegación humana". Es "la común aceptación" de "la ley moral cristiana". No es, por supuesto, el "colectivismo" o "socialismo de Estado". Sino que es algo genuinamente galo. Y, aquí, en una geografía donde cabe perfectamente Sorel, se revela este anarquismo de una forma bien conservadora. Como "el Decálogo de la Tradición, cuya estricta moralidad sexual, la concepción del matrimonio rigurosamente monogámico" es y "constituye uno de los puntos de más neta oposición con la corriente de las costumbres ('moeurs') modernas"[477].

Esta contra-corriente tiene su notable ancestro, la "antigua fermentación" debida y reconocida por Platon a Pierre Joseph Proudhon. Pero Platon la amplía a Le Play, a "Morès con su crédito para todos" y, lo que viene al caso, a "Drumont con su democratismo católico y unionista, su odio al Judío, es decir, al acaparador de dinero y sinvergüenza". Abarca a todos los que empujan hacia un régimen "desembarazado del parasitismo codicioso de las finanzas, del parasitismo opresivo y odioso del Estado"[478]. Pero, en esta amplia formación morali-

---

[477] Georges Platon, *Préface* al libro de Henry George, *La Condition des ouvriers (Lettre ouverte au Pape Léon XIII)*, Bordeaux, Robin, 1893, pp. 1-20.
[478] *Ibidem.*

zante, no sin historia, el "odio al Judío" hubiera llevado con toda seguridad a la airada petición de baja en esas huestes por parte de Charles Péguy, pese a la cruzada común contra los pecados de su modélica doncella de Orleáns y la muy gemela "moralidad sexual" de un Georges Platon o de Georges Sorel. Pero a Sorel, detrás de Proudhon, idénticamente le hubiera preocupado la testarudez patriótica de la Juana de Arco de Péguy, que repetía incansable que "jamás los campesinos franceses", los del "país lorenés", los "del país francés", "le habrían abandonado" a Jesucristo en las apuradas horas de su martirio y Gólgota. Una aldeana francesa con armadura, que agita belicosa y empecinada la maldición de la cruz de Lorena sobre Judas Iscariote: "El mismo que renegó de él. Gentes de este país nunca hubieran renegado de él"[479].

Pero gentes de ese país, acompañadas del muy decidido patriota Charles Péguy vestido de soldado, murieron por millares en una confrontación militar que a Sorel le deprimía y le hacía ver el aspecto más inhumano –por bárbaro– de la naturaleza humana. Abundando en las críticas al patriotismo de Proudhon, Sorel se lamentaba en junio de 1920 porque el "chovinismo tiene mejor reputación hoy que hace sesenta años y, por otra parte, nuestros contemporáneos son mucho menos capaces de pensar por sí mismos que lo eran los de Proudhon". "Inspirándonos en Proudhon, esforcémonos en defender a nuestro país contra el chovinismo que siempre fue tan odioso para nuestro gran socialista"[480].

Si contrastamos a Sorel y a Péguy, veremos que no cabe un juicio unívoco sobre estos autores. Los dos pertenecen, en más que una buena proporción, a ese *anarquismo cristiano* y

---

[479] *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, pp. 134-135.
[480] Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pp. 448-449.

al Decálogo proudhoniano del trabajo y la moralidad de costumbres, a la "moral de lo sublime". No es de recibo, a cambio, para cabezas filosóficamente abiertas, el antisemitismo ni el patriotismo cerril de uno o del otro; ni ayer ni hoy. Pero, en el supuesto de Sorel, lo que más ha desvirtuado su obra y su aguda producción intelectual, fuera de su tiempo, han sido probablemente *los intérpretes y las interpretaciones.*

Al enjuiciar a Péguy o al pensamiento de Sorel no es muy realista que digamos quedarse ante una encrucijada del estilo de las de la Economía política: o cañones o mantequilla. Los dos autores tienen elementos muy conservadores (y la "moral de lo sublime" también). Y, a un tiempo, la generosa y meritoria solidaridad que acompaña a toda esta ética, para "tener respeto de sí y respeto de los demás, y lo más posible no separar su suerte de su propia suerte" en la plástica definición de Georges Platon. "Es, cuando ellos penan y sufren, estar dispuestos a penar y a sufrir con ellos"[481]. Pero el chovinismo de héroe de Péguy no es ciertamente simpático. Tiene sus dosis de hiel social tan espesa como el antisemitismo de Sorel. Aunque, lo que sí hace más que antipática la judeofobia soreliana es su inconsistente transvase a favor y en contra de Dreyfus y el conocimiento que Sorel posee de la carga barata que supone señalar al "usurero" semítico de Fourier o a los Rothschild como la causa de todas las degradaciones sociales de la época.

Todo en Sorel es muy enrevesado y no contribuye a esclarecerle en nada el tópico dilema con etiqueta revolucionaria o racionalista. "¿Se puede ser antisemita y marxista a la vez?" Esto es lo que se pregunta desafortunadamente Zbigniew Kowalewski para negar el carácter de "marxista revolucionario"

---

[481] *Préface* de *La Condition des ouvriers*., pp. 1-20.

a Sorel[482]. Valga este artículo, pues los hermeneutas revolucionarios de este estilo son legión desde la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo*, como modelo *negativo* para entender el talento de Sorel. Entender y justificar son dos operaciones demasiado soldadas en la crítica leninista al "empiriocriticismo". Convendría, a finales del siglo XX, aprender de filósofos quizá "burgueses", como Hans Kelsen y su viejo animador Hume, y *separar* con frialdad los dos procedimientos. Pues este enfoque de Kowalewski es un obstáculo para reconocer la valía de un pensamiento independiente, el de un *vicario de nadie*, pero con "militancia de pluma" en sedes revolucionarias y reaccionarias. "El antisemitismo de Sorel es un hecho firmemente establecido", reitera Kowalewski y es ocioso insistir en la misma obviedad. Que Mussolini y Georges Valois –recuerda Kowaleski– reclamasen a Sorel para el fascismo, nos arroja tanta luz como que el "mito" soreliano sirviera de inspiración al muy revolucionario, espiritual y originalísimo intelectual peruano José Carlos Mariátegui[483]. O que *La Ruina del Mundo Antiguo* fuera vertida al castellano por lo mejor del pensamiento ácrata español y con una difusión casi tan enorme entre esos sectores como las reeditadísimas *Reflexiones sobre la violencia*[484]. Esto último, sin salir

---

[482] Zbigniew Kowalewski, *Georges Sorel ou la déchéance d'un révolutionnaire pessimiste*, "Critique Communiste" 93 (1990), pp. 16-25.

[483] Hugo García Salvattecci, *G. Sorel y J.C Mariátegui*, Lima, Enrique Delgado, 1980.

[484] *La Ruina del Mundo Antiguo* fue publicada por la editorial Sempere en 1912. Una editorial que tenía una clientela ácrata y republicana y que ya había dado a conocer *El porvenir de los sindicatos obreros* de Georges Sorel. La Ruina... había sido traducida por Soledad Gustavo, una pluma habitual entre las revistas de la acracia hispánica. Sempere incluia en su catálogo, al lado de escritos de Vicente Blasco Ibáñez (enormemente popular), obras de Engels, Ibsen, Bakunin, Kropotkin o Labriola, entre otros muchos. Muestras de una cultura extinguida por el Régimen de Franco, y que remueve el tópico de la "incultura" social española anterior a la dictadura franquista →

de una España que indebidamente poco suele figurar en la "geografía soreliana"[485].

Sin embargo, conviene analizar la argumentación de Kowalewski. Porque, en 1990, ¿qué quiere decir esa interrogación aristotélica sobre "ser marxista"? El "antidemocratismo", que Kowalewski desprende con fundamento de Sorel, sin embargo no es un dato para acreditar su patente de "no marxista" ni su pertenencia al "marxismo revolucionario", porque lo único que significa es que en aquellos días Benedetto Croce o Walter Benjamin, entre otros muchos, pensaban exactamente lo mismo que Sorel. Kowalewski reprocha a Sorel –con fuentes muy correctas– sus quejas por "la lucha ideológica del marxismo contra Proudhon", a la que adjudicaba "gran parte de la responsabilidad en la decadencia del socialismo".

Por eso lo mejor es contemplar a Sorel y a su tiempo, cuando lo fundamental no era para nuestro autor, tan poco dado a las 'esencias', el asunto de ser o no ser un "marxista

---

→. Según testimonios de Miguel de Unamuno o de Rafael Altamira, por acción u omisión respectivamente, podemos enterarnos de –a través de José Carlos Mainer– que las tiradas de Sempere tenían su público, no eran inferiores a los cinco mil ejemplares y solía haber "reediciones". Esto no obsta para que la mayoría de la población fuera analfabeta ni para que el "marxismo" español fuera paupérrimo teóricamente, aspectos –estos dos– nada tópicos de la realidad anterior a Franco. Para estos y otros análisis puede verse el libro de José Carlos Mainer, *La edad de plata (1902-1939)*, Madrid, Cátedra, 1973.

[485] Antes del franquismo, Pío Baroja o Corpus Barga ya habían hablado de Sorel en diversa dirección, cuyas *Reflexiones sobre la violencia*, editadas varias veces, fueron harto conocidas en la versión al castellano de Augusto Vivero. Merece especial atención la bien informada y equilibrada descripción de Edmundo González Blanco en *El sindicalismo expuesto por Sorel*, Madrid, Pí y Margall, 1934, que es la segunda edición de este trabajo. Edmundo González Blanco que, muy significativamente, era también traductor e introductor de Nietzsche en España (noticia que es debida a la amabilidad informadora del prof. Luis Prieto Sanchís). Muchos años después, el estudio español más objetivo y completo –aunque limitado por sus fuentes– es el de Marino Díaz Guerra *El pensamiento social de Georges Sorel*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.

revolucionario". A pesar de todo, Kowalewski no le niega utilidad a "estudiar el pensamiento de Sorel". Lo que le parece "inútil, es decir peligroso" es "buscar en este pensamiento fuentes de inspiración, de identidad o de legitimidad para el marxismo revolucionario"[486]. ¿Y por qué no quedarse con lo más modesto, como es sencillamente estudiar el pensamiento soreliano, en lugar de responder a esa imposible espiral labriolana que mezcla "inspiración-identidad-legitimidad" y "marxismo revolucionario"?

Sorel, para su época, fue un excelente –y raro– perito en la obra de Marx y sus consecuencias. Tanto, como para escribir un capítulo en sus *Saggi...* de 1903 en el que se critica *La influencia de las razas* en Karl Marx[487]. Sorel maneja para ello *Revolución y contrarrevolución*, el tomo I de *El Capital*, *El Manifiesto* y *Miseria de la filosofía.* Además, cita colateralmente un fragmento del engelsiano *Anti-Dühring,* publicado en el "Devenir Social" en agosto-septiembre de 1896. En resumida explicación, Sorel: a) cree que Marx "en sus cartas sobre el advenimiento de la revolución de 1848" ha manifestado "sobre los Eslavos, opiniones que parecen dar una importancia excesiva a la historia de las razas si se toman sus palabras al pie de la letra" ("son *esencialmente una raza de agricultores*") b) en países como Polonia, Marx asevera que "los artículos industriales están en manos de los Alemanes" y el tráfico comercial "deviene monopolio exclusivo de los Hebreos...que son en estos países más alemanes que eslavos" c) esto es "una división del trabajo" por "razones de raza", que resurge en *El Capital* y que se asemeja a la "división fisiológica del trabajo en la so-

---

[486] *Georges Sorel ou la déchéance d'un révoluttionaire pessimiste*, pp. 16-25.
[487] Georges Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, pp. 95-108.

ciedad tal y como se produce en las familias primitivas en razón de la edad y del sexo" ("la agricultura para los Eslavos, la industria para los Alemanes, el comercio para los Hebreos") d) incluso Marx llega a distribuir en Europa Oriental las razas por oficios ("artesano, tendero, industrial es un Alemán en Petrogrado", en tanto que el "prestamista, el hostelero, el mercader es en general un Hebreo que tiene por lengua un alemán horriblemente corrompido").

"Sabemos", dice juicioso Sorel, que no hay "pueblos particularmente creados para la industria y para la agricultura". Yo –concluye Sorel– "creo que Marx había querido demostrar la resistencia tenaz de las tradiciones rurales entre los Eslavos, más que explicar tales tradiciones como debidas a las cualidades específicas de una raza". A Marx, como hemos podido comprobar y comprobó Sorel, le suscitó la curiosidad muy mucho –sobre todo en la última época y acerca de Rusia– este asunto de los eslavos y sus comunitarios usos sociales agrícolas.

Si "Marx admite, entre las causas relativas a la naturaleza del hombre, en primera línea, la influencia moral (*moralische Element)*, de la que habla a propósito de la reducción de la jornada de trabajo" en el vol. I de *El Capital*, bienvenido sea, viene a proponer Sorel[488]. Si Marx explica que "entre los Eslavos" hay "un conjunto de sentimientos nacidos de su

---

[488] *Ibidem.* Sorel estaba bien informado, aunque los aspectos morales no suelen ser la nota dominante del sistema de Marx que, valga la redundancia, no tiene una posición "sistemática" ante la ética y vacila, según motivos y textos, entre el 'cientifismo' al que repugna la supuestamente anticientífica "moral" y la defensa de la igualdad y la justicia ante desigualdades e injusticias concretas. Pese a esta visión algo fragmentariamente positiva de Sorel, Marx sí había escrito que: "Aparte de este límite puramente físico, la prolongación de la jornada de trabajo tropieza con ciertas fronteras de carácter moral ", pues el "obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y morales". Karl Marx, *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1973, vol. I, pág. 178.

vida de familia, de sus creencias, de sus costumbres jurídicas, y por consecuencia, de todo ese *fondo misterioso que se llama la raza histórica*", en estos trozos de sus escritos que dan cuenta de la psicología tan peculiar de estas "poblaciones rurales", ello no hace sino enriquecer las investigaciones del desarrollo de estas comunidades; una interpretación que no hay que tomar como algo provocado por un estrecho concepto de "raza". Con estas cautelas: "Se podría pensar que la raza nada confiere de positivo al carácter" del individuo, sino que "lo vuelve apto para recibir impresiones que formarán después la masa del Inconsciente psicológico"[489].

Si Marx escribiera, que consuetudinariamente no lo hace, del Inconsciente de las comunidades (el ilustre "gato en el palomar" de Eugen Weber), eso ayudaría a corregir la pobre impresión que causan "muchos socialistas", que "no ven más que el hombre abstracto, a la altura de los filósofos del siglo XVIII, y no el hombre real", condicionado por los sentimientos, la "moral", y hasta por "los climas y las circunstancias del suelo"[490]. Y *condicionado* el ser humano en el ideario de Sorel jamás significa estar *determinado* y siempre teniendo en cuenta que, aquí, el "marxismo de los marxistas" es una filosofía impregnada de mecanicismo, en tanto que "el marxismo de Marx" (que Sorel hermosea algo excesivamente) emplea la idea de *determinación* en diversas tonalidades conceptuales y léxico hegeliano. No en vano, con estas distinciones, Sorel había ejercido una profunda crítica en ese mismo libro –y es algo permanente en su obra– a *La necesidad y el fatalismo en el marxismo*[491].

---

[489] *Saggi...*, pp. 95-108
[490] *Ibidem.*
[491] *Ibidem*, pág. 59.

Y "raza" no es lo mismo que "sentimiento nacional", que Marx y Engels analizaron con penetración al hablar de los obreros irlandeses. Ahí, en este capítulo irlandés, el infrecuente "gato" espiritual marxiano dió a conocer "de una forma muy realista las contradicciones entre trabajadores de diferente nacionalidad, aludiendo a la ya mencionada convivencia entre inmigrantes de Irlanda y obreros británicos en Gran Bretaña". Si bien, la tónica general es que el "sentimiento nacional en el proletariado fue subestimado por Marx y por Engels". Ya que, "Marx y Engels, animados como estuvieron por un sentimiento nacional alemán, no supieron calibrar en su justa medida la presencia de sentimientos nacionales en el proletariado"[492].

En cuanto a las relaciones Marx-Proudhon, mentadas por Kowalewski en detrimento del "revisionismo radical" y "pesimista" de Sorel, hay que señalar algunas de sus dimensiones. Sorel, que profundiza a Proudhon, se escandaliza por la "escuela promiscua" del trabajo colectivo de hombres, mujeres y jóvenes expuesta por Marx en algunas –pocas– ocasiones[493]. "Sin duda los grandes establecimientos con su rí-

---

[492] Eugenio del Río, *La clase obrera en Marx*, pp. 61-76. También puede estar latente en la "división del trabajo" por razas que Sorel critica, que: "No falta en ellos –dice del Río de Marx y Engels– la propensión de muchas gentes de su época –y de la nuestra– a cultivar los estereotipos nacionales, que, tomando pie en componentes reales de la idiosincrasia de tal o cual grupo, los generalizan en ese grupo, y los exageran hasta traicionar la propia realidad". *Ibídem.* En ese cuadro tal vez habría que incluir a esos comerciales Hebreos –de Marx– que hablaban tan mal el idioma alemán.

[493] "Karl Marx es un hombre de su época, que observará hacia las mujeres una actitud más avanzada que la de la mayor parte de sus contemporáneos. Su representación de la sociedad, sin embargo, será principalmente masculina: los grandes campos sociales están formados por mujeres y por hombres, pero éstos ocupan siempre un puesto sobresaliente con respecto a aquéllas". Eugenio del Río, *La clase obrera en Marx*, pág. 44. Por supuesto, Proudhon –y Sorel– fueron menos "avanzados" en este "campo social" que Karl Marx.

gida disciplina son mucho más favorables para la moralidad del adolescente que no la pequeña oficina, donde no hay más que una veintena de hombres y mujeres poco disciplinados". En concreto, a Sorel le violenta al respecto "una frase paradoxal" de Marx aparecida en "la traducción francesa" del vol. I de *El Capital* ("En la historia, como en la naturaleza, la putrefacción es el laboratorio de la vida"). Porque esa mezcolanza de sexos no es buena –en Sorel– para la adolescencia, pues "resulta facilísimo corromper a la juventud con la simple falta de vigilancia sobre las personas que están más en contacto con ella". Esta puritana y severamente repetida disciplina sexual (de reconocible cuño proudhoniano), viene dada por la mano de la corrección justa de algunas osadías darwinianas sobre el trabajo juvenil pronunciadas por varios autores de la época. Que, a juicio de Sorel, no conocían a fondo los cambios "tecnológicos", pues "los grandes progresos computados por la mecánica" hacen que haya quedado vieja esa opinión decimonónicamente extendida, mediante la cual "no se podía formar un buen obrero si no había entrado jovencísimo en la fábrica". Y la técnica no es una colección de maravillas en progreso lineal. "Cuando la técnica ha llegado a un cierto grado de progreso y no existen causas exteriores que la empujen a transformarse, se fosiliza". Y ni siquiera un aprendizaje técnico obliga entonces a su herencia y a una prolongada educación del neófito, así que, ni este terreno especializado, "ha de considerarse como una ley la herencia aparente" de la transmisión de los conocimientos[494].

Pero hay algo más que alargar en esta dirección proudhoniana. No hay un enfrentamiento entre la "ciencia" de Marx y

---

[494] *Saggi...*, pp. 104-108.

la "moral" de Proudhon. Vaya por delante la razón que le asiste a todo el pensamiento de Sorel para no confundir el estudio de los planetas o de los microbios con el movimiento obrero, ya que a las "ciencias sociales o humanas" se llega por "tanteos", aproximaciones prudenciales, siempre revisables, y no con la verificación imposible del telescopio o del microscopio. Lo que hay son genialidades, errores e insuficiencias tanto en Marx como en Proudhon. La "revolución social" de Proudhon expuesta en su carta a Marx de 17 de mayo de 1846 no quería el modelo "de las luchas sangrientas análogas a las de la Revolución francesa". Según Sorel, es "a esas palabras de Proudhon a las que responden las últimas líneas de la *Miseria de la Filosofía,* que parecen revivir los horrores el 93". "Nada es más adecuado para mostrar la insuficiencia de la filosofía jurídica de Marx que el desprecio que ha afectado experimentar por Proudhon". Una observación soreliana que se puede suscribir, junto a que: "Se puede concluir de esto que en el tiempo en el que iba a redactar el *Manifiesto comunista*, Marx no tenía ninguna preocupación jurídica"[495].

Estas preocupaciones "jurídicas" de Proudhon, Sorel o Gramsci son ni más ni menos que los cambios éticos y culturales que debe de sufrir una revolución social sin confiar todo, absolutamente todo, al espejo de la insurrección del 93 y a la legislación de una nueva Convención final y dichosamente obrera. "Después de la Revolución rusa –es 1919– se puede decir que el *Espíritu del mundo (Weltgeist)*, que Marx parece haber hecho implícitamente el motor de la dictadura universal del proletariado, ha salido de las regiones de la imaginación para afirmarse en hechos sociales fácilmente

[495] *Introduction à l'économie moderne*, pp. V-X.

observables; el porvenir jurídico de la nueva sociedad socialista depende del buen funcionamiento de los *soviets*; por eso todos los clanes de la burguesía, tanto radicales como conservadores, hacen tantos esfuerzos para impedir el desarrollo de los consejos obreros".

Es decir, el mayor problema social y real con el que se encuentra la revolución es la Justicia. No la idealización de la misma o la redención advenida, sino la de todos los días. La imparcialidad, los órganos no partidistas a los que acudir cuando algo falla, las garantías frente a la 'desviación del poder' político que no puede ni debe de ser omnímodo con el ciudadano desguarnecido, el acortamiento de las manos largas de la burocracia por órganos con autoridad suficiente para ello y de fácil acceso social. Todo eso no se obtendrá más que con "una actividad prolongada, paciente y esclarecida" de gentes dedicadas a ello, pues ni en "Grecia, a pesar de la sabiduría de sus filósofos, se ha conocido en absoluto la Justicia real" de la que, por su lado social, de las mayorías, "nuestra burguesía democrática no se cuida, en manera alguna, de la *seguridad del derecho*". "Es posible que Marx no se haya dado cuenta de las enormes incertidumbres que presenta la constitución de la sociedad que sucederá a la revolución social, porque su alma estaba llena de recuerdos románticos", por lo que "no parece que Marx haya meditado nunca demasiado sobre esta doctrina que sobrepasaba con holgura a los Bebel, Liebknecht y otros jefes de la socialdemocracia".

Para Marx, en su proceder hegeliano, "el paso del capitalismo al socialismo" conlleva "que el nuevo mundo nacería en plena *noche jurídica*". Si la toma del poder, la "dictadura del proletariado", precede al nuevo derecho, a las relaciones sociales de la *Justicia real* en el léxico proudhoniano de So-

rel; si Marx, con toda la tradición alemana de la máxima "*Macht geht vor Recht*", ha mantenido "que la fuerza precede al derecho", lo único que esto significa es que "todas las fórmulas de ese género son demasiado abstractas para poder satisfacer plenamente a los espíritus" y que esta "filosofía reclama la determinación de los mecanismos gracias a los cuales la génesis del nuevo derecho puede ser asegurada para producirse regularmente". Todo arranca, todo este agujero de ignorancia teórica de los herederos de Marx, de ellos mismos, de que Proudhon sea en esta tradición el moralista "acientífico" y también de una proyección negativa de Hegel en Marx. "No parece que Marx haya tenido nunca un sentimiento muy vivo del papel que juega el derecho en el desarrollo de las civilizaciones", y, si Hegel se ocupó mucho de lo jurídico, su discípulo cree darle la vuelta a su idealismo para poner en segundo plano la Justicia práctica y esperar que la Historia demostraría "que el proletariado alemán no sería inferior en una tarea de ese género", en la labor secundaria para Marx de "la facultad de crear el derecho" que, al fin y al cabo, terminaría por desaparecer en la sociedad sin Estado del "programa de Gotha" por él criticado; libro al que Sorel se remite en este su refulgente escrito cargado de futuro[496].

Entre "la lucha sanguinaria o la nada" de George Sand a la que Marx se refiere contra Proudhon, entre el mundo en el que "no existirá más poder político en sentido propio", ya que, como el derecho y el "antagonismo en la sociedad civil" que lo crea, habrá desaparecido en favor de "una asociación que excluirá las clases", *media* toda –esto no lo pro-

[496] *Ibidem.*

pone Marx, sino Proudhon y Sorel– la inmensa laguna de la *Justicia real*[497].

No hay en Marx ni en sus sucesores oficiales, esos hábitos, normas, pedagogía, organismos y mecanismos de corrección cultivada de la desigualdad y la insolidaridad que Sorel indica que faltaron hasta entre los griegos, necesitado todo ello en el siglo XX de una orientación *social* en favor –en el lenguaje soreliano– del proletariado. Y si algo hay que reprocharle a Sorel se puede hacer con las mismas palabras de Marx a Proudhon: "No digaís que el movimiento social excluye el movimiento político". Hay una contradicción entre el uno y el otro, gravísima incluso, pero, como ya señalara epistolarmente Bernstein a Sorel, el *apoliticismo* tampoco es lo que se dice una boyante meta cultural. "¿Equivale esto –se preguntaba Marx– a decir que después de la caída de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, resumiéndose en un nuevo poder político? No"[498]. Sorel hubiera dicho –lo dijo y en este libro se expuso en el capítulo anterior– que, de no poner de antemano los dificilísimos remedios *sociales*, se reproducirían, incluso con rimbombantes nombres en representación del "proletariado" y con simplistas evocaciones de la Comuna parisina, los inevitables y burocratizados "poderes políticos".

Sorel sí tiene –y eso redunda en su favor– una proposición jurídico-política que *media* entre el socialismo y el capitalismo. No es un quimérico producto de "ingeniería social" (inexistente en un antiutopista) y proviene de un diálogo con Proudhon y el anarcosindicalismo posterior,

---

[497] Carlos Marx, *Miseria de la Filosofía*, Prólogo de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1969, pp. 239-241.
[498] *Ibidem.*

amén de otros muchos ingredientes con que lo sazona la enorme cultura soreliana. Como no piensa "por etapas" (capitalismo-socialismo-comunismo final), ya que no imagina –y arremete contra quienes imaginan– el "mañana social", está enormemente preocupado por cuestiones tales como "la protección del niño contra su padre". "No tengo ninguna confianza –dice sobre la opresión infantil– en la legislación, la inspección ni la policía"[499]. Es cuestión de costumbres morales organizadas, pues "es preciso que los obreros ejerzan por sí mismos su inspección y su policía". Con todas las esquinas y debilidades sorelianas de esta Justicia que aquí se miraron con algún detenimiento. Y un defecto no menor, como es su inclinación antidemocrática. No por sus críticas, más que merecidas e inimitables, a la corrupción y "ficciones" del sistema parlamentario-bursátil que le tocó vivir[500]. Sino por algo muy bien revelado por el alumno de V. Pareto, Vittorio Racca. Si en la sociedad proletaria soreliana, las funciones del antiguo Estado son recogidas por las "organizaciones sindicales obreras", sin partidos políticos variados o formaciones plurales, este nuevo "Estado amenaza con ser mucho más tiránico y absoluto que el actual" y con hacer realidad la "vieja observación" por la cual "los obreros que llegan a manejar el poder económico tienen la mano más firme y más dura que ninguna otra clase"[501].

---

[499] *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, pág. 130.

[500] "La democracia electoral se asemeja mucho al mundo de la Bolsa; en un caso, como en el otro, es preciso actuar 'sur la naïveté des masses', comprar el apoyo de la gran prensa, y ayudar a la fortuna con una infinidad de cambalaches". El financiero "introduce en el mercado negocios que naufragarán en algunos años" y el político "promete a sus conciudadanos una infinidad de reformas que no sabe cómo llevar adelante y que se traducen solamente en un amontonamiento de papeles parlamentarios". Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, pp. 341-345.

[501] Vittorio Racca, *Prefazione* a los *Saggi di critica...*, pp. XXXVIII-XXXIX.

No es solamente la dificultad presentada por la canalización de opiniones diversas sin organizaciones políticas que las mantengan (Sorel hubiera acabado con los partidos políticos), sino el grave riesgo que correrían en ese horizonte uniformizado por el *trabajo* (baremo obsesivo, desproporcionado y un tanto bálsamo curalotodo de la *Justicia real*), los seres vagabundos, o simplemente vagos, borrachos sin remisión, amigos de lo ajeno, delincuentes y marginales que tienen la obsesión de poblar las sociedades contemporáneas de Sorel y las nuestras. Es de suponer que, en la sociedad sindical soreliana, irían a hacer compañía en alguna empresa industrial o campestre a las propagandistas de las "tendencias sáficas" parisinas y a nuestros viejos conocidos –y denunciados por Sorel– como "los cerrajeros de Lyon", que fueron el paradigma por excelencia de una popular sinvergonzonería francesa desde los tiempos del asceta Proudhon.

En resumidas cuentas, no es, por tanto, el "marxismo revolucionario" de Kowalewski el mejor estímulo para introducirse en la fabulosa y complicadísima experiencia intelectual de los escritos de Georges Sorel. Ni esa perspectiva "revolucionaria" ni la más "racional" de un Norberto Bobbio son una ayuda para el limitado y agradecido objetivo de leer sin prejuicios a Georges Sorel.

Parece mentira que un autor tan acerado como Norberto Bobbio sea capaz de "exculpar", cayendo en el juego de las "legitimidades", a Vilfredo Pareto o a Benedetto Croce e "inculpar" –apasionado– a Sorel. "Pareto –escribe Bobbio– murió demasiado pronto (solamente pocos meses después de la marcha sobre Roma) para que poseyera un juicio concluyente sobre el nuevo régimen" de Mussolini[502]. Bobbio sabe que,

[502] Norberto Bobbio, *Introduzione* al libro de Vilfredo Pareto *Trattato di* →

en los primeros días del fascismo, Benedetto Croce estuvo "más inclinado a la adhesión que a la aversión". Pero esta indulgencia, suavidad y equilibrio se rompe cuando analiza Bobbio a Sorel y su "odio feroz e inextinguible a la democracia", ya que "en ese odio el viejo conservador que dormitaba en él dió la mano al revolucionario que estaba despertando y ambos, finalmente reunidos, pudieron desahogar viejos y nuevos resentimientos"[503].

Baste con reverdecer que Sorel murió antes que el propio Pareto y que éste y Croce estuvieron enormemente –y constantemente– en afectuosa comunicación con Sorel, de quien los dos italianos se consideraron sus amigos y afines.

Ya Sorel advertía acerca de los desenfoques que históricamente provoca el transcurso del tiempo y la variación de las circunstancias. Así, "accidentes que apasionaron a los antiguos espectadores, se han convertido en algo sin interés para las nuevas generaciones". Y, a la inversa, una definición *antidemocrática* les hubiera parecido lo más normal de su mundo a Walter Benjamin, Croce, Pareto o Sorel. También Sorel prevenía contra el historiador "de las fuerzas ocultas y supremas", apoyado en "el progreso del espíritu humano, la evolución democrática, la tendencia a la igualdad" o a "la justicia inmanente". "Todas estas marionetas están destinadas a reemplazar a la antigua Providencia de Bossuet", cuyo *Discurso sobre la historia universal* "al menos, es una obra maestra literaria"[504].

No se puede hacer historia con la democracia evolutiva como patrón universal, como reiterativo "mal menor", ni

---

→ *sociologia generale*, vol. I, pp. XIII-XXXIII.

[503] Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, pp. 101-103.

[504] Georges Sorel, *Le Système Historique de Renan*, pp. 7-23.

con la puntillosidad del teólogo que no acepta la "impotencia delante de la verdad". Cuando Renan –y los teólogos liberales– se ponen a escribir "una biografía completamente humana de Jesús sin violentar los textos", lo que hacen es elaborar "una suerte de teología plenamente desembarazada de lo sobrenatural", de la engorrosa taumaturgia para el decimonónico siglo de la ciencia. No hay en el esfuerzo una construcción científica, sino otra teología (sorelianamente de mérito, en el caso de Renan). Con una comparación muy cara a Vilfedo Pareto, a Sorel le llamaba la atención el lugar "que la estigmatización de San Francisco ocupa en la historia de los Franciscanos". Parecido al de la "resurrección de Cristo" entre los primitivos cristianos, pues unos y otros proyectaban "sobre su *héroe* todo lo que concebían posible en el terreno sobrenatural"[505]. No siempre ha sido entrevisto lo milagroso como algo de otro mundo inexistente y supersticioso, como en la ciencia del siglo XIX. Hubo eras, como la de Blas Pascal, en las que "el milagro es una experiencia material de la presencia divina en el mundo" y "una cosa muy posible" o, al menos, esa era una vivencia colectiva y nada rara para "gentes que han guardado una buena parte de las 'moeurs' del siglo XVI"; por lo que no ha de extrañar que el milagro "sedujo muy mucho al espíritu de Pascal" en tanto que su alma se veía agredida por la doctrina cartesiana y su pretensión de "someter todo a una matemática universal"[506].

Si la convicción social es válida para vadear el fenómeno de los milagros en sus diversas etapas históricas, idénticamente, una crítica ideológica de Sorel ha de estar bien aten-

---

[505] *Ibídem.*
[506] Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, pág. 39.

ta a su contexto, a cómo era recibido su pensamiento entre los sectores de sus contemporáneos que lo apoyaron o sabotearon. Porque su enfrentamiento a la democracia (un aspecto entre muchos del polifacético Sorel) no quiere decir lo mismo a principios de siglo que cuando éste casi se despide.

Un hombre que se tomaba muy en serio a Sorel y a la democracia, pero que no los amalgamaba en un "todo" imposible, como Henri Bergson, puede ser un modelo casi perfecto para escindir debidamente unos problemas de los otros. Un 16 de octubre de 1910 le contesta al nacionalista-sindicalista Lanzillo, con el que bien poco tenía que ver, comunicándole que ha recibido su libro italiano sobre Sorel[507]. Le confiesa que ha leído "con un gran interés la obra sobre Georges Sorel". Piensa Bergson que Lanzillo ha acertado "al hacer comprender los diversos aspectos de esta fisonomía compleja y original". "En particular, usted ha demostrado cómo sus concepciones filosóficas pueden, por algunos aspectos, relacionarse con las mías". Hasta ahí, de acuerdo, pero con un señalamiento nítido de dónde están los límites. El primero de los cuales es que "yo –reitera Bergson– no he abordado cuestiones sociales y no he caminado nunca en la dirección del sindicalismo". El segundo, que alcanza de lleno a Lanzillo y a Sorel, es que a "varios de esos juicios, tendría que hacerles algunas reservas, particularmente sobre aquello que usted dice de la democracia". Y aquí, sin abandonar ni por un momento su delicado comportamiento epistolar que ya tuviera con Sorel, cierra contundente las puertas a cualquier tipo de entendimiento, porque, en lo que toca a la democracia, "no tenemos razones para creerla incapaz" y, más bien, "hemos de esfor-

---

[507] Henri Bergson, *Lettre à Lanzillo*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pág. 146.

zarnos, me parece, en dotarla de entusiasmo". "Pero son cuestiones muy serias que no quisiera tratar de pasada".

Quienes mejor clarifican a Sorel son, lógicamente, los que sufrieron o gozaron, o las dos cosas, las mismas circunstancias históricas.

"La amistad no me ciega", aseguraba Vilfredo Pareto en una nota necrológica sobre Sorel de septiembre-octubre de 1922[508]. Con sus precauciones metodológicas, Pareto dice que "los hombres tienen la costumbre de llevar sus opiniones al extremo y la utilidad social nace del contraste de opiniones numerosas". "Se deduce que el valor de cada una –de las opiniones– depende estrechamente de las circunstancias en las que ha aparecido". Y, en algo que atañe a Sorel, pero también al gestor de este razonamiento y a Benedetto Croce, en aquellas circunstancias, el "*humanitarismo*, la fe en el reino de la razón, el concepto democrático de la santidad del pensador y otras cosas semejantes han podido ser útiles en la primera mitad del siglo XIX". Porque "hoy, es bueno que cedan el sitio a otras, hasta el momento en el que volverá, por un exceso en sentido contrario, un nuevo período de utilidad" del que son lejanas estas ideas para 1922.

El ideario democrático, que volvió con fuerza tras el fascismo mussoliniano y que desencadenó toda una vigorosa "cultura de la resistencia", sí que desentraña una buena parte de los arrebatos antisorelianos de Norberto Bobbio.

Pero hay que proseguir con Vilfredo Pareto para discernir a Sorel. En el plano universitario poco representó ("murió pobre, ignorado por las academias que acogen tantos po-

---

[508] Vilfredo Pareto, *Georges Sorel* en *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 362-365.

bres de espíritu y saber"). Aunque, posteriormente, no han sido escasas las tesis doctorales de derecho y filosofía acerca de Sorel, desde su muerte hasta nuestros días. "Si hubiera querido doblegarse, servir a los poderosos, hubiera podido, con su genio, obtener dinero, honores, gloria oficial". Pero en el mundo del intelecto "no se puede tener todo" y "quien busca solamente lo verdadero no debe de lamentarse si no encuentra, además, su propio provecho".

"Todo hombre es una mezcla de sentimiento y de razón, de fe y de escepticismo experimental". Pareto se ve a sí mismo más "escéptico" y a Sorel lo contempla más como un "hombre de fe, inclinado a la metafísica". Pero es igual, porque las antipatías que concita Sorel se conocen porque "el ortodoxo odia antes al hereje que al ateo", y por eso "los 'demócratas', los 'humanitaristas'", concentran más su aversión en Sorel que en ningún otro, empleando a fondo sus consabidas "armas del sentimiento". Si "hubo un tiempo en el que observaban que no era *dreyfusard*", a los demócratas "eso les pareció suficiente para condenarle". Si "notan que aprueba a Lenin", entonces no se hable más: "*res est audita*". "Al contrario, Sorel adoptará el razonamiento lógico-experimental para demostrar la vanidad de los demócratas y humanistas".

Si las "teorías de Galileo estaban más próximas a la experiencia que las de sus adversarios", si su "difusión fue útil para la sociedad", se trata de "dos géneros diferentes de cuestiones". Lo que ocurre es que "el positivismo las quiere, *a priori*, unidas". Si el *mito* o cualquier otra tesis de Sorel o de quien sea "sirve inmediatamente o nutre a tal cual secta, eso no me importa absolutamente nada", dice Pareto. Lo que hace falta es científicamente saber y "descubrir las relaciones entre los hechos" para probar una teoría.

Se ha objetado a Sorel (y a Pareto por su frecuente utilización de Sorel) el hecho de beber epistemológicamente demasiado en "escritos ricos en proposiciones metafísicas". Esto es absurdo para Pareto, ya que las "*Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton" están repletas "de proposiciones de metafísica pura". Y "proposiciones análogas se encuentran en todos los autores". En Sorel, por supuesto, por lo cual (y en general) piensa Pareto que "las obras han de ser juzgadas no por el dato que contienen" ni por sus "razonamientos metafísicos", sino por "la cuestión de saber si se sitúan en vanguardia ante ello", es decir, si la obra se coloca en uno de los primeros lugares de su espacio y tiempo ante lo que analiza.

Así, Pareto considera "que la violencia no está destinada a desenvolver un gran papel en el orden de las sociedades humanas". Desde allí, no le importa ser catalogado entre los "detractores de Sorel" y sus "*Réflexions sur la violence*". Pero cuando a estas reflexiones sorelianas "no se les opone otra cosa que razones sentimentales, dogmáticas, *a priori*", desde "los *magníficos destinos progresivos* del género humano", entonces Pareto opina que "la obra de Sorel es muy superior a los críticos".

Y las obras de un autor jamás tienen un único carácter metodológico. Hasta "en una de las mejores obras de Sorel, que tiene por título *Le Système Historique de Renan*", allí pueden hallarse tanto una fuerte "metafísica" como "el método de la lógica experimental" a partes no proporcionales. No se desciende en una investigación desde un método perfecto para alcanzar un perfecto resultado, si bien el objetivo perseguido por Sorel en su crítica renaniana es, a los ojos de Pareto, sencillamente magnífico[509].

---

[509] *Ibídem.*

Sin embargo, hay autores que, un tanto durkhemianamente, parecen depender más del *ambiente* que de sus circunstancias históricas. Uno de ellos es el ya traído a colación Georg Lukács. Primero lector no casual de Sorel, luego atacante no por azar de su "irracionalismo" antidialéctico bajo la etapa estaliniana, para, al fin de sus días, meditar en torno a todo este proceso. Según lo estudia sólidamente Michael Löwy, "en los últimos años de su vida, Lukács parece volver a un juicio más equitativo hacia Sorel, notablemente en los textos autobiográficos"[510]. "Es tal vez –afirma como hipotético colofón Löwy– gracias a la influencia combinada de Sorel y Rosa Luxemburg como Lukács ha podido, durante su primer período revolucionario, resistir a esta tentación sustitucionista y burocrática" del Partido total y único, que usualmente ha monopolizado la palabra en el nombre del mundo del trabajo.

Poco pendiente del *ambiente* y una corroboración del tino habitual de los hijos de su tiempo, es el artículo necrológico de Sorel a cargo de un español, Corpus Barga, que demuestra conocer cabalmente y sin lugares comunes lo que se traía entre manos. *La democracia francesa, o Sorel, italianizante* es el artículo de Barga recogido en los famosos *Folletones de "El Sol"*, fechado en París en el mes de septiembre de 1922[511].

Barga no fue un escritor del montón. Pío Baroja poseía de Amores García de la Barga (Corpus Barga) una visión humana e intelectual bastante positiva. Lo que ya es mérito,

---

[510] Michael Löwy, *Georg Lukács (sous l'étoile du romantisme)* en *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 223-231.

[511] Corpus Barga, *La democracia francesa, o Sorel, italianizante*, "El Sol" 27 de septiembre de 1922.

tratándose de Baroja. Este resaltaba la bonhomía de Barga, pues nunca actuaba con la "intención baja de buscar algo que denigre al colega". Barga, "joven alto y rubio, de ideas un tanto subversivas" entabló amistad ("relaciones afectuosas") con Baroja, quien le visitó numerosas veces en su casa de la calle Dutot de París. De "lo que ha escrito Corpus Barga se podría sacar con el tiempo uno o dos volúmenes de crónicas y artículos amenos". Hombre y escritor, con matices, le simpatizaron a un Pío Baroja que compartió con Barga bromas y risas del ridículo propio y ajeno[512].

Lo cierto es que el artículo de Barga acerca de Sorel es algo fuera de lo común y completamente al margen de cualquier estrecha interpretación. Hace navegar a Sorel en sus propias corrientes de fondo. Y viene a demostrar algo que por real es casi un tópico de julio Caro Baroja: que el franquismo –y lo que luego ha venido– ha pasado su factura cultural y es difícil encontrarse intelectualmente hoy en España con personas y opiniones que hablasen con voz tan propia como las de hace sesenta o setenta años. Para Barga, "la postura antidemocrática de Sorel explicaba su postura antinacionalista"[513]. "El nacionalismo ahora, en todas las naciones, es el aspecto conservador, acaparador de la democracia". O, "más exactamente de la mesocracia, pues por algo lo primero que brota con el nacionalismo es el burocratismo, el oficio mesocrático por excelencia". Si el siglo XIX

---

[512] Pío Baroja, *Galería de tipos de la época*, Madrid, Caro Raggio, 1983, pp. 191-196. Barga dijo, no sin afecto, que Baroja era un "lírico" oculto, una hiena tímida, porque "la hiena es tímida como Pío Baroja". Baroja tampoco se andaba por las ramas y decía de Corpus Barga, humano al fin y al cabo, que "tenía un aire un poco decadente de pollo de la burguesía". *Ibídem.*

[513] *La democracia francesa, o Sorel, italianizante.*

fue "estúpido", como reza la obra de Léon Daudet, hijo de Alphonse Daudet, no es menos estúpido encontrar en esa afirmación de Daudet hijo la huella de Flaubert. Y esa necedad es la que ha escrito Pierrefeu, "crítico literario del periódico francés más siglo XIX", el "Journal des Debats", donde sostiene que Flaubert "ha sido un precursor de Daudet". Un tanto barojiano, Barga advierte que "si vive Flaubert lo machaca". "Flaubert era el tipo de la integridad intelectual". "Daudet es, fisiológicamente, lo contrario". Un tipo "monárquico, católico, chirigotero". "Nunca parece más gracioso que cuando quiere ser razonable". "Producto perfecto de la democracia, ocupa un lugar que nunca ha estado vacante en la francesa: el de iconoclasta reaccionario".

Todo esto viene a cuento porque Barga entronca a Sorel con las tradiciones "íntegras de Flaubert". Y porque tanta estupidez reunida se debe –para Barga– a los "estragos del nacionalismo". "En Francia, las ideas acerca de la guerra y de la paz, metidas en la cabeza de la gente, son 'enormes' como creo que diría Flaubert".

"A Jorge Sorel no se le podría hacer reproche tal". "Hizo la excursión crítica de la democracia en compañía de los retrógrados, no sólo de Péguy, el místico de la República", sino "hasta de monárquicos probados en una revista, 'la Independencia'". Pero, como Sorel fue "un renaniano en lo de ir a las cuestiones sin billete de ida y vuelta", de "la excursión no volvió con sus compañeros" monárquicos y católicos. "La acentuación nacional, la guerra, le parecía una continuación del proceso decadente de la plutocracia". En "Francia llegó a ser un solitario intelectual", algo muy propio de quien "consideraba en la democracia burguesa una decadencia semejante a la del Imperio romano". Al fin y a la postre, el chovinismo era –en Sorel y Barga– el denomina-

dor común belicista de republicanos y nacionalistas monárquicos.

Todo está en este artículo extenso muy bien dicho por Barga, pero mejor es todavía su hallazgo de la filiación filosófica de Sorel, de la raíz *anticartesiana* de su intelecto. Pues, como lo escribía Sorel, "la física cartesiana y los sofismas de los casuistas" se parecieron como dos gotas de agua, por sus "muy ingeniosas quimeras" intercaladas "entre el hombre y la realidad" y por ser poseedoras –ambas– de un "aspecto plausible". Las "concepciones cartesianas" y las "casuistas" son una demostración "de la ligereza de los *racionalistas* de la buena sociedad". La "física cartesiana podrá ser abandonada e incluso declarada ridícula por el siglo siguiente", pero esa *ciencia fácil y mundana* se queda, pues "la filosofía francesa permanecerá marcada por los caracteres racionalistas", por el "optimismo" cartesiano ganador en los salones del mundo del "rigor del jansenismo". Desde entonces, para la *filosofía del progreso*, la "historia de la humanidad es una especie de pedagogía que conduce a pasar del estado salvaje a la vida aristocrática" de una manera paulatina, continuada. Turgot, Condorcet, la Enciclopedia, el vilipendio ilustrado de Pascal, la Revolución francesa y sus ideólogos, harán el resto hasta la actualidad[514].

En este decisivo episodio, se queda con Blas Pascal por su defensa del autodominio de las pasiones (porque cree saber que al hombre "las pasiones le retienen prisionero de sus malas costumbres"), porque le pareció que las ideas cartesianas "están infinitamente más adecuadas para la conversación que para la verdadera ciencia". No es la "piedad", que

[514] *Les illusions du progrès*, pp. 39-64.

respeta, lo que le atrae a Sorel de Pascal. Es su firme oposición a la aplicación de los "métodos imitados de las matemáticas en las cuestiones morales". Las ridículas *máquinas* y el pretencioso ser humano que en René Descartes "podía encontrar respuesta para todo" y en el engolado –para Sorel– Pico della Mirandola se encasillaba en su máxima "*de omni re scibili*". Ese ser humano tiene "una buena filosofía para los acostumbrados a los salones" de la buena sociedad. Es el antecedente directo del burgués seguro de sí mismo, que camina a favor de la historia y del mismo "aplomo imperturbable" con el que hablaron los enciclopedistas "en razón de sus *luces naturales*".

Y hasta la Tercera República, con su "vulgarización de los conocimientos científicos", pues de esas "ilusiones" racionalistas y progresistas, de ese optimismo tan infundado como las máquinas cartesianas, de esa fe en la pseudociencia de salón, "proviene la confianza insensata –de la sociedad– en la decisión de las gentes preparadas, que ha permanecido como una de las bases ideológicas de la superstición del Estado moderno".

Mejor adoptar a Pascal y sus desconfianzas en la razón humana. "Habría que establecer más de un acercamiento entre Bergson y Pascal", por esa protesta que se da la mano por encima de los siglos "contra la ilusión del racionalismo", propone Sorel[515].

Sorel no fue el único que se rebeló contra la doble faz del "hombre optimista" (reverso del "buen salvaje") y el "progreso constante". "De aquí –escribía Baroja– que se formase una hipótesis contradictoria, porque por una parte

---

[515] *Ibidem.*

se afirmaba que el hombre bueno había decaído, y por otro lado se aseguraba que iba progresando". "Este absurdo ha perturbado la política de nuestra época"[516].

Estas críticas al progreso, adorado en detrimento de la calidad humana de la vida en común, este atacado poder de la ciencia y la técnica sobre todas las cosas, son algunas importantes credenciales con las que puede presentarse Sorel en el tramo final del siglo XX[517]. Y así, al soslayo de una monolítica catalogación política (con las manoseadas y sorelianamente insuficientes categorías de izquierda y derecha), es descrito con penetración su pensamiento en 1991 –en los medios culturales anglosajones– por Christopher Lasch[518]. Pero su actitud ante Descartes, y lo que conlleva, no se le pasó por alto en su día parisino de los años veinte al español Corpus Barga[519]. "Muy francés, más de Proudhon que marxista", sintetiza sobre Sorel, en su último y precioso párrafo necrológico, Corpus Barga. Pero Sorel "tenía una punta poco francesa: su crítica del cartesianismo". Fue "una

---

[516] *Galería de tipos de la época*, pág. 328.

[517] Así lo expone el sociólogo norteamericano Christopher Lasch en su *The True and Only Heaven.* Donde Sorel es enseñado por su línea "antiutopista", contrario al "optimismo tecnocrático" y, sobre todo, al "presupuesto del progreso ilimitado". Una corriente en la que Sorel es el paradigma de "lo inclasificable de esa cultura" que siente –como Sorel– "mucho más respeto por las tradiciones que lo que había solido tener la izquierda"; incluso, en Sorel, con "respeto por la religión, por ejemplo". *L'insaziabile progresso*, "L'Unitá", 3 de mayo de 1991.

[518] Christopher Lasch, *The True and only Heaven*, New York/London, Norton & Company, 1991. Y particularmente sagaz –vía Benedetto Croce– es su estudio de la influencia de William James en Sorel y sus rasgos anticartesianos. *Ibídem.*, pp. 303-306: "He took Pascal's part against Descartes, who tried to reduce averything to formulas, with consequences equally deplorable". Y el rechazo de Sorel a todo cuanto comprenda "Progreso, humanitarismo, ideal Cartesiano de la certeza, utilitarismo, positivismo, libertad sexual", pues embarga a Sorel "una sospecha profunda acerca del espíritu moderno". *Ibídem.*

[519] *La democracia francesa, o Sorel, italianizante*

de esas figuras exorbitadas que se dan en Francia para entrar luego quizá con mayor vigor en la corriente". Exorbitado "como Stendhal", escribe Barga. Ya que Sorel "como Stendhal, y por otros medios, italianizaba".

Casi seguro que a Sorel le hubiera complacido este último acompañamiento fúnebre y nada triste de Flaubert, Proudhon y Stendhal. Porque Sorel, tras la desencadenada guerra, ciertamente "italianizaba" (era más leído en Italia que en Francia) y nuestro "conductor de herejías" siempre fue un devoto de estos tres franceses con los que Corpus Barga le asoció de una manera tan escasamente gratuita.

Bibliografía.

a) Trabajos y obras de Georges Sorel citados en el libro.

– Georges Sorel, *Préface* de la obra de Antonio Labriola , *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, Paris, Giard & Brière, 1897, pp. 1-20.
– *Contribution à l'étude profane de la Bible*, Paris, Ghio, 1889.
– *Les Girondins du Roussillon*, Perpignan, Latrobe, 1889.
– *Le Procès de Socrate*, Paris, Alcan, 1889.
– *De L'Église et de L'État*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1901.
– *Saggi di critica del marxismo, Prefazione* de Vittorio Racca, Milano/Palermo/Napoli, Sandron, 1903.
– *La Révolution Dreyfusienne*, Paris, Rivière, 1909.
– *La Ruina del Mundo Antiguo*, trad. de Soledad Gustavo, Valencia, Sempere, 1912.
– *La religione d'oggi,* Lanciano, Carabba, 1919.
– *Lettere di Georges Sorel a Roberto Michels*, "Nuovi studi di diritto, economìa e politica" II (1929), pp. 289-294.
– *De l'utilité du Pragmatisme*, Paris, Rivière, 1921.
– *Introduction à l'économie moderne*, troisième édition, Paris, Rivière, 1922.
– *Réflexions sur la violence*, huitième édition, Paris, Rivière, 1936.
– *Über die Gewalt, Nachwort* de Georges Lichteim, Frankfurt-am Main, Suhrkamp, 1969.
– *Le Système Historique de Renan*, Genève, Slatkine, 1971.
– *Scritti politici e filosofici*, edición de Giovanna Cavallari, Torino, Einaudi, 1975.
– *Reflexiones sobre la violencia, Prefacio* de Isaiah Berlin, Madrid, Alianza,1976.
– *Le teorie di Durkheim, Introduzione* de Orlando Lentini, Napoli, Liguori, 1978.
– *Les illusions du progrès*, Paris, Slatkine, 1981.

– *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* Paris, Slatkine, 1981.
– *La décomposition du marxisme*, antología preparada y presentada por Thierry Pacquot, Paris, PUF, 1982.
– *Lettres à Benedetto Croce*, reimpresión de "*La Critique Sociale*", Paris, Éditions de la Différence, 1983, pp. 9-15 y 56-65.
– *Lettres à L. Einaudi, E. Rods y R. Michels*, Introducción y notas de Giovanni Busino, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 71-96.
– *Lettres à Joseph Bloch*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 116-129.
– *Science et libéralisme*, carta introducida y anotada por Pierre Andreu, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 93-106.
– *Pour l'histoire du socialisme français*, Presentación y notas de Jean-Louis Panne, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 137-160.
– *Lettres à Edouard Berth. Première partie: 1904-1908, Introduction* de Pierre Andreu, anotadas por Pierre Andreu y Michel Prat, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 77-152.
– *Critique de "l'Otage"*, en el vol. colectivo *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 287-291.
– *Lettre à Pierre Lasserre*, "Cahiers Georges Sorel" 4 (1986), pp. 135-138.
– *Lettres à Edouard Berth. Troisième partie: 1911-1917*, anotadas por Pierre Andreu, Marie Laurence Netter y Michel Prat, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 143-202.
– *Lettre à Eugène Fournière*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 203-204.
– *Comptes rendus dans la "Revue générale de bibliographie française", 1905*, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 42-51.
– *Lettres à Edouard Berth. Quatrième partie: 1918-1922*, anotadas por Pierre Andreu, Michel Prat y Willy Gianinazzi, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 101-162.

b) Libros y escritos de otros autores.

Anderson Perry, *Teoría, política e historia (un debate con E.P. Thompson)*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
Andreu Pierre, *Notre maître, M. Sorel*, Paris, Grasset, 1953
– *Georges Sorel. Entre le noir et le rouge*, Paris, Syros, 1982.
– *Cinquante ans avec Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 52-69.

Barga Corpus, *La democracia francesa, o Sorel, italianizante*, "El Sol" 27 de septiembre de 1922.
Baroja Pío, *Final del siglo XIX y principios del XX*, Madrid, Caro Raggio, 1982.
– *Bagatelas de Otoño*, Madrid, Caro Raggio, 1983.
–*Galería de tipos de la época*, Madrid, Caro Raggio, 1983.
– *La intuición y el estilo*, Madrid, Caro Raggio, 1983.
Barthes Roland, *Michelet*, México FCE, 1988.
Beauvoir Simone de, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980.
– *El segundo sexo (los hechos y los mitos)*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981.
Benjamin Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 47 (1920/1921), pp. 809-832.
– *Paris. Capitale du XIXe. siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989.
Bergson Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1913.
– *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1962.
– *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1970.
– *Lettres à Sorel*, anotadas y comentadas por Shlomo Sand, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 117-123.
– *Lettre à Lanzillo*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pág. 146.
Bernstein Eduard, *Lettre à Georges Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" I (1983), pp. 131-133.
Berth Edouard, *Anarquismo y sindicalismo*, en el libro colectivo *Sindicalismo revolucionario*, *Prólogo* de Carlos Díaz, Madrid, Júcar, 1978, pp. 25-43.
Bloch Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980, vol. 3.
Bloch Joseph, *Lettre à Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 162-163.
Bobbio Norberto, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, FCE, 1989.
Bourdieu Pierre, *L'illusion biographique*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 62/63 (1986), pp. 69-72.
– *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991.
Buckmiller Michael, *Georges Sorel et le "conservatisme révolutionnaire" en Allemagne*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 51-75.
Capella Juan Ramón, *El Tiempo Mesiánico en el último Benjamin*, "Mientras Tanto" 44 (1991), pp. 39-59.
Casanova Julián, *Anarquismo y revolución en la sociedad rural aragonesa 1936-1938*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

Coumet Ernest, *Écrits épistémologiques de Georges Sorel (1905): H. Poincaré, P. Duhem, E. Le Roy*, "Cahiers Georges Sorel" 6 (1988), pp. 5-41.
Croce Benedetto, *Deux lettres inédites à Georges Sorel*, precedidas por el trabajo de Sergio Romano *La philosophie comme "attitude". Deux lettres inédites de Croce à Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 96-108.
– *La philosophie comme histoire de la liberté*, selección de Sergio Romano, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
Chevalier Jacques, *Historia del pensamiento*, Madrid, Aguilar, 1968, tomo IV.
Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
Díaz Guerra Marino, *El pensamiento social de Georges Sorel*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
Durkheim Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981.
Engels Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilar, 1968.
– *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Aguilar, 1969.
– *La Guerra de campesinos en Alemania y El problema de la vivienda*, Buenos Aires, Claridad, 1971.
Fabiani Jean-Louis, *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
Fernández Buey Francisco, *Evolución de las ideas de Karl Marx sobre Rusia*, "Mientras Tanto" 20 (1984), pp. 84-131.
Flaubert Gustave, *Tres cuentos. Diccionario de tópicos*, *Prólogo* de Consuelo Berges, Barcelona, Bruguera, 1980.
– *Salambó*, Barcelona, Montesinos, 1984.
– *La Tentación de San Antonio*, *Prólogo* de Michel Foucault, Madrid, Siruela, 1989.
Flers Marion de, "*Le Mouvement socialiste*" *(1899-1914)*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 49-76.
García Salvattecci Hugo, *Georges Sorel y J.C. Mariátegui*, Lima, Enrique Delgado, 1980.
George Henry, *La Condition des ouvriers (Lettre ouverte au Pape Léon XIII)*, *Préface* de Georges Platon, Bordeaux, Robin, 1893.
Gómez de la Serna Ramón, *Automoribundia.1888-1948*, Madrid, Guadarrama, 1974, vol.1.
González Blanco Edmundo, *El sindicalismo expuesto por Sorel*, segunda edición, Madrid, Pí y Margall, 1934.

Goriely Georges, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Rivière, 1962.
Gramsci Antonio, *Antología*, edición de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 1974.
Graves Robert, *Los mitos griegos,* Madrid, Alianza, 1985, vol. 1.
Griffuelhes Victor, *El sindicalismo*, del libro colectivo *Sindicalismo revolucionario*, *Prólogo* de Carlos Díaz, Madrid, Júcar, 1978, pp. 89-101.
Gurvich Georges, *Proudhon y Marx: una confrontación*, Barcelona, Oikos-tau, 1976.
Hegel G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1973.
Izuzquiza Ignacio, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1986.
Jaurès Jean, *Causas de la Revolución francesa*, *Introducción* de Josep Fontana, Barcelona, Grijalbo, 1982.
Julliard, *Actualité de Georges Sorel*, en el vol. colectivo *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 13-33.
– *L'avenir syndical du socialisme (1898-1908)*, en el vol. colectivo *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 82-93.
Kaan Pierre y Lucien Laurat, *A Propos des Lettres de Sorel*, reimpresión de "*La Critique Sociale*", Paris, Éditions de la Différence, 1983, pág. 107
Kambas Chryssoula, *Walter Benjamin lecteur des "Réflexions sur la violence"*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 71-87.
Kant Immanuel, *Principios metafísicos del Derecho*, Buenos Aires, Américalee, 1974.
Kelsen Hans, *Socialismo y Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
Kolakowski Leszek, *Georges Sorel: Jansenist Marxist*, "Dissent" 22 de febrero de 1975.
Kowalewski Zbigniew, *Georges Sorel ou la déchéance d'un révolutionnaire pessimiste*, "Critique Communiste" 93 (1990), pp. 16-25.
Labriola Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'Histoire*, *Préface* de Georges Sorel, Paris, Giard & Brière, 1897.
– *Socialisme et Philosophie (Lettres à Georges Sorel)*, Paris, Giard & Brière, 1899.
Lafargue Paul, *¿Por qué cree en Dios la burguesía?*, Madrid, Júcar, 1979.
Lasch Christopher, *L'insaziabile progresso*, "L'Unitá", 3 de mayo de 1991.
– *The True and only Heaven*, New York/London, Norton & Company, 1991.

Lassalle Fernando, *¿Qué es una Constitución?*, *Prólogo* de Franz Mehring, Madrid, Cénit, 1931.
– *Manifiesto obrero y otros escritos políticos*, *Introducción* y notas de Joaquin Abellán, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
Lenin V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, México, Grijalbo, 1967.
– *Las enseñanzas de la insurrección de Moscú*, Moscú, Edciones en Lenguas extranjeras, s/f.
Leroy Geraldi, *Les "Cahiers de la Quinzaine"*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 77-88
Loisy Alfred, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990.
Loti Pierre, *Ramuncho*, *Prefacio* de Emilia Pardo Bazán, París, Nelson, s/f.
Löwy Michael, *Georg Lukács (sous l'étoile du romantisme)* en el vol. colectivo *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 223-231– *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988.
Lukács Georg, *El alma y las formas. La teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
– *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
– *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
– *La novela histórica,* Barcelona, Grijalbo, 1976.
Mainer José Carlos, *La edad de plata (1902-1939)*, Madrid, Cátedra, 1973.
Marcuse Herbert, *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1971.
Martin du Gard Roger *Los Thibault*, Madrid, Alianza, 1975, vol. 4.
Marx Karl, *La guerra civil en Francia*, *Prólogo* de Federico Engels, Madrid, Aguilar, 1968.
– *Miseria de la Filosofía*, *Prólogo* de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1969.
– *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, *Prólogo* de Federico Engels, Barcelona, Ariel, 1971.
– *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Aguilar, 1971.
– Y Federico Engels, *Correspondencia*, México, Cultura popular, 1972, tomos 3 y 5.
– *Las luchas de clases en Francia*, *Prefacio* de Federico Engels, Buenos Aires, Claridad, 1973.
– *El Capital*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1973, vol. I.
– *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Península, 1974.

– y Federico Engels, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.
Mayeur Jean-Marie, *Les débuts de la IIIe. République*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
Netter Marie Laurence, *Georges Sorel et l'Indépendance*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 95-104.
– *Les correspondances dans la vie intelectuelle. Introduction.* "Mil neuf cent" 8 (1990), pp. 5-9.
Nijhoff Peter, *Georges Sorel et Émile Durkheim: convergences et divergences, 1894-1899*, en el vol. colectivo *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 263-285.
Oldrini Guido, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973.
Pareto Vilfredo, *Georges Sorel*, en el vol. colectivo *Georges Sorel*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, pp. 362-365.
–*Tratatto di sociologia generale, Introduzione* de Norberto Bobbio, Milano, Edizioni di Comunitá, 1981, vol. 1.
Patai Raphael y Robert Graves, *Los mitos hebreos,* Madrid, Alianza, 1986.
Péguy Charles, *El dinero,* Madrid, Bitácora, 1973.
– *El misterio de la caridad de Juana de Arco, Prólogo* de José Luis Martín Descalzo, Madrid, Encuentro, 1978.
– *Palabras cristianas*, edición de José Jiménez Lozano y José Luis Martín Descalzo, Salamanca, Sígueme, 1982.
Perruchot Henri, *La Vie de Gauguin,* Paris, Hachette, 1961.
Platon Georges, "Colectivisme", *Grande Encyclopédie*, Paris, 1890, t.XI, pp. 938-950.
– *Trois mémoires de Schopenhauer sur l'occultisme*, "La Revue Spirite" 11 (1911), pp. 673-679.
Portis Larry, *La cinématique marxiste de Georges Sorel*, en el vol. colectivo *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
– *Georges Sorel (Présentation et textes choisis)*, Paris, La Brèche-PEC, 1989.
Prat Michel, *Une lettre d'Eduard Bernstein à Sorel*, "Cahiers Georges Sorel" I (1983), pp. 124-131.
– *Sorel collaborateur des "Sozialistische Monatshefte". Lettres à Joseph Bloch. 1897-1899*, "CahiersGeorges Sorel" 2 (1984), pp. 107-115.
– *Georges Sorel et le monde des revues*, "Cahiers Georges Sorel" 5 (1987), pp. 11-14.

Prochasson Christophe, *Sur l'environnement intelectuel de Georges Sorel: l' École des hautes études sociales (1899-1911)*, "Cahiers Georges Sorel" 3 (1985), pp. 16-38.
Proudhon Pierre-Joseph, *Justice et liberté (Textes choisis)*, edición de Jacques Muglioni, Paris, PUF, 1962.
– *Apuntes biográficos*, textos escogidos y ordenados por Bernard Voyenne, México, FCE, 1983.
Quincey Thomas, de *La rebelión de los tártaros*, Madrid, Alianza, 1990.
Rebérioux Madeleine, *La République radicale? 1898-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
Reinach Salomón, *Orfeo (historia general de las religiones)*, *Introducción* de José M. Tabanera, Madrid, Istmo, 1985.
Río Eugenio del, *La clase obrera en Marx*, Madrid, Revolución, 1986.
Ruiz Manero, *El pensamiento filosófico y político de Antonio Labriola*, Alicante, Universidad de Alicante, 1983.
Russell Bertrand, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, vol. 1.
Sacristán Manuel, *Panfletos y materiales*, Barcelona, Icaria, 1983, vol. I.
Sand Shlomo, *Quelques remarques sur Sorel critique de "L'Évolution créatrice"*, "Cahiers Georges Sorel" 1 (1983), pp. 109-116.
– *Sorel, les Juifs et l'antisémitisme*, "Cahiers Georges Sorel" 2 (1984), pp. 7-36.
– *Bibliographie des écrits de Sorel*, en el vol. colectivo, dirigido por Jacques Julliard y Shlomo Sand, *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 425-466.
Savoye Antoine, *Studieuse bourgeoisie... Les Congrès de l'École de Le Play (1882-1914)*, "Mil neuf cent" 7 (1989), pp. 45-58.
Schlölttler Peter, "*La Commune ouvrière en formation*"*? Georges Sorel et les Bourses du travail*, en el vol. colectivo *Georges Sorel en son temps*. Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 53-69.
Schmitt Carl, *Die politische Theorie des Mythus (1923)*, en *Positionen und Begriffe*, Berlin, Duncker&Humblot, 1988, pp. 9-18.
Sholem Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987.
Sternhell Zeev, *Georges Sorel, le syndicalisme révolutionnaire et la droite radicale au début du siècle*, en el vol. colectivo *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 75-100.
Swift Jonathan, *El cuento de un tonel*, *Prólogo* de Cristóbal Serra, Barcelona, Seix-Barral, 1979.

Taine Hippolyte, *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Laffont, 1986, 2 vols.
Thompson Edward P., *La formación histórica de la clase obrera*, *Prólogo* de Josep Fontana, Barcelona, Laia, 1977, vol. II.
Tocqueville Alexis de, *La Democracia en América*, México, FCE, 1963.
Villanueva Javier, *Lenin y las naciones*, Madrid, Revolución, 1987.
– *Diccionario crítico de la Autodeterminación*, *Prólogo* de José Ignacio Lacasta Zabalza, San Sebastián, Hirugaren Prentsa/Tercera Prensa, 1990.
Weber Eugen, *Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989.
Willett John, *Les années Weimar (une culture decapitée)*, Paris, Hazan, 1984.
Ymonet Marie, *Les héritiers du Capital. L'invention du marxisme en France au lendemain de la Commune*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 55 (1981), pp. 3-21.

Indice

Introducción: *Georges Sorel y la "virtud de poner en jaque". El parisino lado agrio de "la belle époque". Jesucristo en la tierra y algunas de sus culturales consecuencias francesas: la "teología jurídica" de la Iglesia católica y el modernismo. Fuerza y Violencia: Sorel, desigual mentor jurídico de Walter Benjamin y Carl Schmitt. Bolcheviques, judíos y socialistas. Una recapitulación metodológica de fondo: religión –religiones– y marxismo. La filosofía de un "gato en el palomar".* 9

Primera parte: Hagiografía inexacta de un espíritu "frondeur".

Capítulo 1: ***El conductor de herejías***:..... 61
a) La solidez de algunos materiales morales recibidos. Y un destino propio. El "autodidacta" inexistente o la formación cultural de un politécnico, 61; *b) Con Gustave Flaubert y en la Antigüedad. El libro del profeta Daniel como "filosofía de la historia". Raíces hebreas y la "literatura del oprimido". Odio, Derecho Natural y nueva violencia obrera. La Biblia y Aristóteles,* 84; *c) Ascesis frente a decadencia. San Antonio, San Jerónimo y San Agustín. Ayer patrístico, pero un pasado sin mañana,* 99; *d) Sorel en su tiempo y a destiempo. Un Hilarión de nuestro siglo.. Su posición entre el bergsoniano "élan vital" y los supuestos ambientales de Durkheim,* 109; *e) Una primera y francesa lección de* estilo: *lo auténtico, lo clásico y lo tradicional,* 130.

Capítulo 2: ***"Fisiología del estilo" y género epistolar***:.....143
a) Algunos pensamientos estilísticos de Georges Sorel: Walter Scott y su historia, sinceridad renaniana y Plutarco en Perpignan. Anatomía y fisiología. Benedetto Croce y Henri Bergson en el centro de atención del

correo soreliano, 143; *b) Sin retoques. Y un primer "memorándum" de Sorel contra la "dialéctica" como dogma,* 143; *c) Sistema-método: orientación de diversos léxicos. Bergson resuelve por carta el enigma teórico de Sorel: tecnología y sociología de un* "sistema sin sistema", 179; *d) Marx sin marxistas y los inconvenientes de la comunicación postal en unos años decisivos. El enfado de Antonio Labriola y las vicisitudes de un espíritu "frondeur",* 198.

Segunda Parte: Las visitas de Hilarión.

Capítulo 3: ***Entre marxistas y marxismo:***..... 227
a) Mejor "campo marxista" que "historia del socialismo". Quién es quién en la "crisis del marxismo". El positivismo y la Ciencia de lo imposible. Algo de contexto y las "dos almas" de Fausto en el seno del movimiento obrero. La contradictoria excursión teórica hacia la Tercera Internacional, 227; *b) Para una localización metodológica del marxismo de Georges Sorel: una teoría moderna de la "complejidad" del desarrollo social. La ciudad y el campo. Las mujeres: una ética de lo viejo y lo nuevo,* 246; *c) Werner Sombart. Los límites tecnológicos de "El Capital". Sistema y tecnología (de la cinemática a la termodinámica). Teoría y movimiento,* 264.

Capítulo 4: ***Del marxismo al anarcosindicalismo***:..... 279
a) Con Lassalle siempre al fondo. Kautsky, Bernstein y el socialismo francés. Lecciones de teología política, 279; *b) Deslindes sorelianos. Hacia la "moral de lo sublime"; el mal ejemplo de los cerrajeros de Lyon y del lumpenproletariado. La Federación de Bolsas de Trabajo. La Huelga General, un mito con soporte teórico y práctico. Entre Marx y Bergson,* 297.

Epílogo: ***Vicario de nadie****. Antisemitismo soreliano. Incoherencias y permanencias: la caridad de Juana de Arco. El problema de las interpretaciones y de los intérpretes. Lo político y los filosófico: de nuevo Bergson. Las ventajas de vivir en el tiempo: Sorel correctamente ubicado por Vilfredo Pareto y Corpus Barga.*..... 345

Bibliografía:.....389

Es llamativo el contraste entre el interés, y la actualidad en algunos aspectos, de la figura intelectual de Sorel y el desconocimiento de sus ideas. Algo tiene que ver esto último con el carácter incómodo del pensamiento soreliano, la dificultad para encasillarlo, su ubicación en los cruces y en los territorios fronterizos, su irreductible inconformismo, su talante crítico hacia tantas verdades establecidas y, con todo ello, su incompatibilidad con las ortodoxias confortables que acabaron prevaleciendo en la izquierda.

Quien desee descubrir a tan singular personaje, pasando por encima de las barreras del olvido y de los recelos, apreciará este libro de José Ignacio Lacasta. En él se puede encontrar una exposición de las concepciones de Sorel —que figuran entre las más ricas y sugerentes de la historia del socialismo— y una indagación de sus raices y de las influencias recibidas, así como una amplia y documentada panorámica del universo cultural de la época.

José Ignacio Lacasta Zabalza (Pamplona, 1946). Es catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Zaragoza. Entre sus escritos de filosofía política y jurídica figuran: **Revolución socialista e idealismo en Gramsci** *(Madrid, 1981),* **Hegel en España** *(Madrid, 1984) y* **Cultura y Gramática del Leviatán portugués** *(Zaragoza, 1988); con este ensayo fue finalista del Premio Nacional de Literatura (Ensayo) en 1989; y* **Georges Sorel. El marxismo de Marx** *(Madrid, 1992).*

ISBN 84-88119-27-5

9 788488 119278

Talasa Ediciones S.L, Hileras 8, 1º, Dcha. 28013 Madrid