

Los conceptos de “Asociación” y “solidaridad” en el Pierre Leroux. Religión y política en el socialismo francés de la 1ª mitad del siglo XIX.

Pablo Nocera.

Cita:

Pablo Nocera (2017). *Los conceptos de “Asociación” y “solidaridad” en el Pierre Leroux. Religión y política en el socialismo francés de la 1ª mitad del siglo XIX. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/727>

Los conceptos de «asociación» y «solidaridad» en Pierre Leroux. Religión y política en el socialismo francés de la 1ª mitad del siglo XIX

Pablo Nocera

Eje 13 – Teoría Sociológica

MESA 31 | La formación conceptual del socialismo y la sociología

UBA

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

Como crítico tanto de las formas adoptadas por el liberalismo francés de la década de 1820, como del legado saint-simoniano, Leroux se abre paso como un pensador renuente a las dicotomías simplificadoras del espectro político del momento. En ese marco, su profusa labor como periodista y librepensador desplegó aportes de peso para enriquecer las múltiples posiciones que desarrolló el socialismo francés, previas y posteriores a la revolución de 1848. Entre ellos, los usos que hizo de los conceptos de *asociación* y *solidaridad* alcanzaron un protagonismo esencial. El escrito se propone, por tanto, explorar su sugerente reapropiación y resemantización, destacando sus claras proyecciones políticas, en el marco de una reflexión más sofisticada en la que se integra, también, la problemática religiosa. Ambas perspectivas permitirán justipreciar la trascendencia de sus aportes para el desarrollo de las nacientes ciencias sociales, y en especial, de la sociología.

sociología – socialismo – Pierre Leroux – asociación – solidaridad

Introducción

Los términos *association* y *solidarité* tuvieron en la Francia del largo siglo XIX una frecuencia constante de aparición, en muchos casos teñida de una manifiesta inestabilidad semántica. Ensartados con términos como *république*, *peuple* y *nation*, tejieron una trama conceptual protagónica en el mapa de reflexiones de teóricos y filósofos sociales, cuyas intervenciones políticas apuntalaron programas muchas veces revolucionarios y también, pero en menos oportunidades, francamente conservadores. En ese espectro ideológico de tanta amplitud, la dupla conceptual alcanza un cenit en el quiebre de la primera mitad del siglo XIX, en la diversas expresiones que desplegó lo que se dio en llamar la tradición del socialismo romántico. En esa variopinta constelación de autores y posiciones, la figura de Pierre Leroux se abre paso de manera muy visible. El interés por rescatarla en estas líneas se condice con su declarada voluntad neológica. Sin pretender asimilar que la semántica de los conceptos pueda encontrarse enlazada a la decisión consciente de aquellos que se reconocen como autores o innovadores, el caso de Leroux –tal vez al igual que el de Sieyès—es ilustrativo por un aspecto esencial. El propio Leroux se reconoce como inventor del término *socialisme* y asimismo como aquél que forjó una nueva semántica para el concepto *solidarité*. Sin que este trabajo se proponga un seguimiento exhaustivo de los trayectos semánticos que estos términos demuestran con anterioridad a las apariciones / usos de Leroux, y eximidos de pretensiones lexicográficas, el análisis que aquí se inicia intenta indagar en la peculiar

aparición y relevancia que los términos *association* y *solidarité* demuestran en el análisis lerouxiano del vínculo entre política y sociedad, y desde los cuales se construye un andamiaje teórico para apuntalar un programa político de transformación social que dialoga constantemente con la herencia revolucionaria del siglo XVIII. En ese contexto, el escrito se propone en primer lugar, reseñar brevemente el diagnóstico crítico de Leroux para con el individualismo liberal y su tan temida oposición, tal como él mismo la bautiza, el socialismo. En segundo lugar, se identifican las trazas, solapos y complementos que la noción de *socialisme* guarda con la de *association*, con la intención de advertir el sugerente potencial teórico-político que ambos términos nutren. Finalmente, se aborda el uso del concepto *solidarité* con especial atención al tratamiento que el autor le diera en el libro *De l'humanité* (1840), a menudo justipreciado sólo tiempo después, al interior del perímetro que habrían delineado las nacientes ciencias sociales y más específicamente la sociología.

Una naciente polaridad bajo sospecha: individualismo vs. socialismo

Al calor de una confianza evidente en las bondades de un programa liberal que buscaba asediar las retrógradas pretensiones de la Restauración, el joven Leroux, nutrido de una obligada formación autodidacta, dio forma a la que consideró inicialmente su intervención política más eficaz: la creación de un periódico. Alejado de las prácticas de la desfalleciente *Charbonnerie*, vistas por él mismo a mediados de 1820 como inconducentes, junto a Dubois y a Bertrand funda *Le Globe, Journal littéraire*. Con declarada vocación universalista, pretendía integrar la amplia reflexión sobre la historia, la política, la literatura y la economía, ofreciendo al lector los avances más prominentes en las distintas áreas del quehacer teórico y político de Francia. De sus filas emergerán varias figuras destacadas del llamado liberalismo doctrinario (Remusat, Guizot y el propio Dubois, entre otros).

La confianza inicial en el programa liberal que por la vía *doctrinaria* algunos de sus tempranos colaboradores intentarían continuar desde ubicaciones institucionales (François Guizot será el referente más paradigmático y sobresaliente), mermó drásticamente con la Revolución de Julio. El «impotente liberalismo» (tal como el propio Leroux lo denominó) mostraba un limitado programa de reformas cuyo norte se asfixiaba ante el accionar gubernamental en materia de censura. Si «el principio de la libertad, profesado con toda su franqueza y en todo su rigor, llevado a todas sus consecuencias en economía política, en filosofía, en arte» (Leroux (1978) [1863] [1831]: 340) había sido la doctrina general de *Le Globe*, la represión ahora extendida, incluso con Carlos X, hacía de ese principio una consigna vacía sin visos de realidad efectiva. El reconocimiento lerouxiano a la apremiante «cuestión social» impedía pensar en «contribuir a la obra de asociación de los pueblos»

a través de investigaciones históricas, tal como en un principio lo imaginó desde las filas del periódico; en esas circunstancias reconoce que es «la hora de la práctica y de la acción» (ídem: 343). Si bien el primer período del periódico remarcaba la importancia de combatir por la defensa de la libertad; en los márgenes de esa defensa comienza a tornarse perceptible cómo esa libertad se transmuta, a menudo, en un atomismo social vertiginoso. Leroux llega al convencimiento de integrar también en la reflexión la dinámica de la asociación. Esa preocupación había estado en el centro de las reflexiones de Saint-Simon. En consecuencia, por iniciativa del propio autor, el diario cambia su rumbo a partir de noviembre de 1830 para cobijarse explícitamente bajo la doctrina saint-simoniana. La «base positiva» que el saintsimonismo ofrecía permitiría reemplazar «el terreno movedizo de la crítica» y la polémica por una búsqueda de «una economía política más real que la antigua, por una constitución más equitativa de la propiedad, por un arte nuevo, por una religión desconocida» (ídem, 344). El norte tangible de ese cambio de rumbo apuntaba, sin más rodeos, a «[...] la emancipación completa de la clase más numerosa y más pobre, la clasificación según la capacidad y las obras [...]» (ídem, 345).

En la pujante y no poco conflictiva herencia saintsimoniana, Leroux encontrará un ámbito fértil para poner en perspectiva el acerbo de ideas liberales con las que contaba. En particular nos referimos al peso que entre sus filas cobró el principio de asociación. El organicismo que había desplegado en sus trabajos Saint-Simon ofrecía un suelo propicio para dar profundidad y trascendencia a ese principio. El conde francés había conseguido trasladar la idea de organismo a la comprensión de los fenómenos sociales y con ello revisar los puntos de partida problemáticos del ideario de la Gran Revolución. En pocas palabras, si toda sociedad puede considerarse por analogía al funcionamiento de un cuerpo, las desigualdades naturales de este último —expresadas en las diferentes funciones de sus elementos componentes— podía hacerse extensiva a aquella, habilitando con ello, una revisión profunda del igualitarismo con el que el programa revolucionario tenía que lidiar indefectiblemente (Manuel, 1956: 64). La fisiología aplicada a la sociedad le permite a Saint-Simon rescribir, a partir de 1814, los aportes de la economía política. Mediando la lectura de Adam Smith y Jean-Baptiste Say, el conde reformula la comprensión de la división del trabajo, viendo en su despliegue una dinámica material que justifica las diferentes tareas a desempeñar en una sociedad, las cuales, entendidas como funciones, colaborarían cada una, en su especificidad, para dar respuesta a los imperativos del todo. Al pensar los vínculos sociales en una trama de interdependencias funcionales, cuya apelación a la imagen holista del cuerpo sintetizó de manera elocuente, el conflicto entre sus partes componentes parece disolverse. La perspectiva saint-simoniana construye, por oposición al atomismo de las filosofías políticas contractualistas, un organicismo en el que los individuos se vuelven una parte integrante del todo, desplegando su

libertad, en el marco de la función desempeñada. Si bien la síntesis del conde parecía responder con maestría a muchos de los interrogantes del escenario posrevolucionario, dando un fundamento científico (positivismo) a la comprensión / organización de la sociedad, integrando la peculiaridad de los tiempos modernos (el fenómeno industrial) y amparando todo ello con la necesidad de reconstruir una trama religiosa, en la que los individuos pudieran ejercitar una cierta filantropía universal (nuevo cristianismo), la superioridad de la sociedad frente a la libertad individual no dejaba de inquietar en sus posibles resultados prácticos.

El principio de asociación tomará cuerpo en la reflexión de los herederos inmediatos de Saint-Simon. Las dos caras visibles en su sucesión fueron Enfantin y Bazard. Luego de desplazar al segundo, el primero concentró en su propia persona las decisiones, interpretaciones y rumbo del grupo, al punto de declararse así mismo como su máximo representante (*i.e.* «Papa»). Enfantin había recuperado la mirada organicista del maestro intentando recrearla con un foco central: la asociación. Desde las filas del periódico *Le Producteur*, retomará una oposición no demasiado lejana a los dichos de Benjamín Constant (1809), por la cual, lo contrario del «espíritu de conquista», es el esencial y pacífico «espíritu de asociación». En la *Doctrine de Saint-Simon* reconocerá: «la ASOCIACION UNIVERSAL, he ahí nuestro futuro; *a cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras*; he ahí el nuevo derecho que reemplaza el de la conquista y el del nacimiento: el hombre no explota más al hombre; sino que el hombre asociado al hombre, explota el mundo entregado a su poder» (Enfantin, 1831:38 *itálicas y mayúsculas en el original*). La asociación es la panacea futura que pondrá límites al individualismo de corte liberal. La sociedad porvenir se inscribe en un objetivo común, a saber, el trabajo productivo. Los industriales son el sujeto encargado de darle dirección y sostén a esa meta de la colectividad, que no podrá disponer de su futuro sin una religión que la contenga (un «nuevo cristianismo» al decir de Saint-Simon), cuyo sentido último hará lo propio para justificar la dedicación, la abnegación, «*le dévouement*» de los individuos a la causa de la colectividad, como se solía repetir frecuentemente desde los artículos de aquel periódico, tanto como de su continuador *L'Organisateur*.

Ahora bien, alcanzar la verdadera realización de la asociación suponía para Enfantin la emancipación de la mujer, cuya concreción permitiría esperar, en cierto momento, la llegada de una «mesías» que pudiera ofrecer un nuevo código moral. Mientras tanto, el propio Enfantin tomaría un lugar similar, aunque precario y transitorio, desde el que se dispondría a orientar las reglas y formas de funcionamiento de la escuela. La ciencia positiva (el legado metodológico de Saint-Simon) permitía justificar ese poder espiritual que podía organizar nuevamente la sociedad ofreciendo la contención y el marco de referencia necesarios, para unir a todas las naciones a través del trabajo. Si la *asociación* era el término fuerte con el que se creía factible que el «cuerpo social» se integrase

como un gran taller, en correspondencia con los procesos de división del trabajo, no es menos cierto que la autoridad de un poder espiritual rector, aparecía a sus ojos, como una tarea tanto o más urgente para contener los mezquinos movimientos del egoísmo individualista. Las críticas desde *Le Globe* se habían escuchado desde temprano; *Le Producteur* estaba sumergida en una prosa dogmática y hasta cierto punto retrógrada que, aunque amparada en las pretendidas bondades de la ciencia, no dejaba de presentarse más bien como una revelación. La agudeza de Constant llegará como certero dardo: los saintsimonianos soñaban con un *papismo industrial* (Charlety, 1931:42).

La ruptura es impostergable y se hace explícita para noviembre de 1831. Leroux enfrenta al «Papa» esgrimiendo un argumento de peso: la encarnación de una asociación en una figura carismática que la lidere (*i.e.* cualquier forma de mesianismo, presente o venidero) podría hacer pensar que la única manera de garantizar la asociación es a través de una autoridad reconcentrada en una persona. Las críticas al catolicismo subyacente de esa perspectiva, muy cercano a las posiciones de Maistre o del primer período de Lamennais, se hicieron visibles desde las filas de un periódico que Leroux y Jean Reynaud adquieren y refundan a fines de 1831: la *Revue encyclopédique*. Desde allí el prisma saintsimoniano se pone bajo análisis; el autor comienza un desarrollo teórico cada vez más independiente y con facetas en extremo sugerentes. Con estas críticas de por medio Leroux alza la voz contra los peligros que encarnan las negaciones del individualismo.

En 1833 Leroux publica las páginas de la *Revue* el artículo *Philosophie sociale. Cours d'économie politique faite à l'Athénée de Marseille para M. Jules Leroux*. Aprovechando el curso de economía que brindara su propio hermano, el autor utiliza la reseña para delinear con contundencias las debilidades que encerraban las posiciones de sus otrora camaradas. En ella advertimos la manera en que el autor entronca palmariamente la relación entre economía política, la dimensión material de la sociedad y la llamada cuestión social. En sus palabras: «[...] intentaré demostrar que *si la cuestión social se presenta principalmente en nuestros días bajo el aspecto de un problema de riqueza material, es porque la ciencia humana está muy próxima a encontrar la solución*» (Leroux (1978) [1863] [1833]: 368 – itálica original). Leroux realiza una breve historia desde los tiempos de la Reforma en donde encuentra como eje conductor el decurso de los intereses materiales. En ellos, el tipógrafo francés reconoce el sustento fundamental para comprender la motivación última del accionar de los distintos sectores sociales a lo largo de la historia. En una aproximación elocuente y sintética, no duda en reconocer, en las dos clases actualmente existentes, la lucha por desplegar el principio de la individualidad –la otra cara inevitable de la libertad—, pero

advirtiendo que sólo la burguesía es quien cuenta con condiciones materiales para ello.¹ La libertad no es sólo una cuestión atada a las garantías ofrecidas por un sistema legal, a la proyección y alcance que habilite el conocimiento, sino un auténtico problema material. La lucha por los bienes materiales se ha vuelto «el rasgo dominante de nuestra época» y no tiene en sí nada de reprochable si no fuera porque «los ricos poseen esa libertad y la defienden, mientras que los proletarios son tan desdichados y carecen tanto de ella [...]» (ídem, 372). La denuncia del mundo burgués reclama una alternativa. ¿Ofrece la perspectiva saintsimoniana una opción viable?

La comentada noción de asociación trasluce la supervivencia de las perspectivas religiosas típicas del cristianismo. Las sospechas lerouxianas hacia *Enfantin* y sus seguidores se ciernen en torno a la recurrencia de la idea de abnegación (*le dévouement*). Muchas veces se la describe como la pasión esencial que permitiría una vida en sociedad, porque evita las tensiones y sacudidas del accionar centrífugo de un egoísmo que, extendido en demasía, so pretexto de libertad, resquebraja los vínculos sociales. Pues bien, esa entrega personal o renuncia haría las veces de un freno al individualismo y officiaría como sostén último de la sociedad. En eso justamente, es donde hace pie la crítica de nuestro autor; citando *in extenso*: «La abnegación pura, por más noble que sea, no es más que una pasión particular, o bien, si se quiere, una virtud particular de la naturaleza humana, pero no la naturaleza humana completa. Un hombre que en toda su vida se ubicara en el punto de vista de la abnegación sería un insensato; y una sociedad de hombres cuya única regla fuera la abnegación, y que mirara como malo todo acto individual sería una sociedad absurda. Toda teoría que quisiera fundarse sobre la abnegación como sobre la fórmula más general de la sociedad, y que dedujera luego de esa fórmula leyes e instituciones que tuviera la esperanza de aplicar por la fuerza a la sociedad, sería falsa y peligrosa» (ídem: 373). Esta denuncia advierte los reparos que es necesario enunciar para aquellos ensayos teóricos que ponen en riesgo el principio de la libertad y de la individualidad, haciendo visible que el legado de la Revolución Francesa conlleva otro significado.² Los peligros de la asociación en la clave de la escuela saintsimoniana, aún con la expresa voluntad de superación que implicaba el programa de reorganización social que buscaba dejar atrás las falencias y obstáculos del período revolucionario son tangibles: «El sentimiento de libertad, tal como el siglo dieciocho y la Revolución Francesa lo sintieron y lo promulgaron, es un inmenso progreso sobre la abnegación o la devoción cristiana, y sería retroceder el querer organizar

¹ «En la lucha actual de los proletarios contra la burguesía, es decir, de aquellos que no poseen los instrumentos de trabajo contra quienes sí los poseen, la burguesía representa incluso, en un primer aspecto, más evidentemente que los proletarios, el sentimiento de individualidad y de la libertad» (Leroux (1978) [1863] [1833]: 372).

² «Nuestros padres pusieron en su bandera: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. Que su lema siga siendo el nuestro. No dedujeron el individuo de no se qué sistema social; no dijeron: la sociedad debe estar organizada necesariamente de tal o cual forma y vamos a encadenar al ciudadano a esta organización. Dijeron: la sociedad debe satisfacción a la individualidad de todos, es el medio (*moyen*) de la libertad de todos» (Leroux (1978) [1863] [1833]: 373).

en la actualidad despóticamente la sociedad según perspectivas particulares que se pueda tener, en vez de fundarla en el principio de la individualidad y de la libertad» (ídem, 373).

Advirtamos, pues, la distancia asumida por Leroux. No se trata de una réplica de las diatribas liberales contra el viejo orden y sus defensores. Antes bien, su crítica denuncia tanto los límites de las posiciones que ponderan la sociedad como una entidad a todas luces superior al individuo, como aquellas que sostienen lo contrario. El individualismo actual que defiende la economía política es objeto de tantas críticas como las que emergen de lo que llama, no menos irónicamente el *papismo*, es decir, la asociación que bajo la égida de un líder rige la vida de sus miembros con la aparente justificación de poner a los intereses de la sociedad por encima de todo.³ Este *papismo* es el que recreaba el programa de *Enfantin* y que llevará el nuevo nombre, nada más y nada menos que de *socialisme*.

El neologismo designa en lo esencial lo opuesto al individualismo. Sin más, el socialismo es el término con el cual Leroux identifica las teorías que obturan la libertad individual al interior de una asociación a la que sacrifican la propia condición en pos de más altos intereses. Es elocuente la precisión de los términos que el autor elige para denunciar esos límites: «Pero que no se diga tampoco que la sociedad es todo y el individuo no es nada, o que la sociedad está antes que los individuos, o que los ciudadanos no son otra cosa que sujetos devotos de la sociedad, funcionarios de la sociedad que deben encontrar su satisfacción, de buen o mal grado, en todo lo que converge hacia un fin social; no vayan a hacer de la sociedad una especie de gran animal del que seríamos las moléculas, las partes, los miembros, del que algunos serían la cabeza, otros los pies, las manos, las uñas o el pelo. En lugar de que la sociedad sea el resultado de la vida libre y espontánea de todos los que la componen, no vayan a querer que la vida de cada hombre sea una función de la vida social que ustedes hubieran imaginado [...]» (ídem, 374). Sin cortapisas, la denuncia de Leroux supone el rechazo del modelo de organización tal como Saint-Simon lo describía en sus orígenes y cómo se perpetúa en la noción de asociación de muchos de sus fieles herederos. Reducir al individuo a ser un mero *funcionario*, es poner la función por delante de la libertad, la colectividad por encima del hombre, y con ello limitar aquello que era necesario estimular. En otros términos, el socialismo es el temible rostro que, por simetría axial, puede apresar igualmente al individuo, aún cuando pueda pensarse que la atomización social ha llegado, con él, a su fin.

Las dos caras de la época actual, luego de la bisagra de la gran Revolución, replicada con sus ecos atenuados, signan los tiempos que Leroux enfrenta: «seguimos estando en el mismo punto, con

³ «Y al mismo tiempo vemos como una plaga, no menos funesta que el papismo, el individualismo actual, el individualismo de la economía política inglesa que, en nombre de la libertad, convierte a los hombres en lobos rapaces uno con otros, y reduce la sociedad en átomos, dejando que todo se arregle al azar [...]» (Leroux (1978) [1863] [1833]: 374).

dos pistolas cargadas y en direcciones opuestas. Nuestra alma es presa de dos potencias iguales y en apariencia contrarias. Nuestra perplejidad no cesará sino cuando la ciencia social haya logrado armonizar estos dos principios» (ídem, 378). Si el individualismo y el socialismo son dos armas enfrentadas que amedrentan por igual ya sea al individuo, ya sea a la sociedad, los caminos de esa ciencia social podrían valerse tanto de la economía política como de la fisiología social (tal como la bautizara Saint-Simon) pero evitando dirimir posiciones a partir de elecciones polarizadas que simplifican la complejidad misma que reclama la comprensión del tejido social. Leroux parece delinear el sendero de una tercera posición: [...] no somos ni individualistas, ni socialistas, si se toma estas palabras en su sentido absoluto. Creemos en la individualidad, en la personalidad, en la libertad, pero también creemos en la sociedad» (ídem, 378). ¿En qué sentido puede resolverse esta tensión?

Leroux se abre camino ofreciendo dos alternativas que en aquel momento apenas aparecen como bosquejo: «Sí, la sociedad es un cuerpo, pero es un cuerpo místico y nosotros no somos sus miembros, vivimos en él» (ídem, 378). El carácter místico pretende evitar la analogía fisiológica a la vez que rememora, con otras proyecciones, la perspectiva a la que alude la religión cristiana. Si bien la expresión «místico» puede transmitir cierta ambigüedad que podría hacernos pensar en cierta recaída, justamente en aquél territorio del cual el autor se quiere alejar (las formas del papismo saintsimoniano), Leroux ofrece algunas pistas sobre la dirección que toma ese enunciado: «[...] el hombre saca su vida de la tradición y de la sociedad. Sólo vive porque tiene fe en cierto presente y en cierto pasado» (ídem, 379). Esa participación ilumina un sendero sugerente para pensar algo más que un cierto carácter gregario del hombre. El vínculo entre los individuos supone una mediación simbólica. Esa dimensión es la que permite enlazar su condición a la de otros (*comunió*n dirá el autor), es decir, pensarse en una trama de certidumbres desde la cual y en la cual —tradición mediante— el sujeto puede ejercitar su propia individualidad.

El hombre se despliega a partir de la colectividad, e inexorablemente dentro de ella; es su condición de posibilidad. Que nos remita a que «todos somos responsables unos con otros» y que nos encontramos «unidos por un vínculo invisible» (ídem, 379) nos envía a una idea de sociabilidad que no supone posiciones excluyentes, a favor del individuo o en su detrimento a favor de la colectividad. El carácter invisible de ese lazo es la dimensión cultural desde la cual somos parte activa, pero no por ello menos libre. No es casual advertir como esta idea se profundiza y se precisa en poco tiempo más, al interior de una empresa paralela a la *Revue*, como fue desde 1836 hasta 1841 la edición de la *Encyclopédie Nouvelle*, desde la cual tanto Leroux como Reynaud se proponían actualizar el primer proyecto del siglo anterior, nutrido ahora, de toda la riqueza de las transformaciones políticas y sociales del cambio de centuria. Antes que orientada en exclusividad

hacia el individuo o bien que lo haga sólo hacia la sociedad, Leroux reclama que la reflexión haga foco en la comprensión de la misma relación social: el término *solidarité* vendrá a colmar conceptualmente esa necesidad.

Pensar la especificidad de la relación social: la *solidarité* como superación

El paso de los años no dejaron a Leroux prisionero de esa dicotomía inicial que tan claramente había enunciado a principios de la década de 1830. En rigor, la noción de *socialisme* irá forjando otra semántica, por cierto no peyorativa, con la cual se acercarán sus posiciones con ciertas posturas republicanas, en las que Leroux participa como ejemplo de un clima de época, expresado por otros numerosos pensadores: «Después de algunos años se ha hecho habitual llamar *socialistas* a todos los pensadores que se ocupan de las reformas sociales, todos los que critican y reprueban el individualismo, todos los que hablan, bajo diferentes términos, de providencia social, y de solidaridad, que une en un conjunto no sólo a los miembros del Estado, sino a la Especie Humana por entero; y a ese título es que nosotros mismos, que siempre hemos combatido el socialismo absoluto, somos denominados hoy en día socialistas (Leroux, (1978) [1863] [1845]: 376 n1- itálica original).⁴ La aparición del término *solidarité* asociado a *socialisme* en su nueva acepción, marca el desplazamiento que justifica, ahora, la aceptación tácita por parte del autor del segundo término. De hecho, bastante tiempo después, en una de sus últimas obras, con claros tintes autobiográficos, *La grève de Samarez* (1859) planteará, en un mismo capítulo (XLII), a pocos párrafos una de otra, las siguientes sentencias: «Fui el primero en tomar de los legistas el términos SOLIDARIDAD, para introducirlo en la Filosofía, es decir, en mi opinión, en la Religión. Quise reemplazar la Caridad del Cristianismo por la Solidaridad humana, y he dado mis razones para ello en un voluminoso libro». A dos párrafos agrega: «También he sido yo el primero que se sirvió del término SOCIALISMO. Por entonces era un neologismo necesario. Forjé ese término por oposición a *individualismo*, que comenzaba a circular. De esto hace cerca de veinticinco años» (Leroux, 1863 [1859]: 254-255 – itálicas y mayúsculas originales). Ahora bien, si Leroux podía pensar que había inventado el término *socialismo*, advertía que *solidarité* tenía una vigencia previa y, por consiguiente, requería

⁴ La cita proviene de la versión revisada del texto de 1833 que antes citamos y que volverá a aparecer en 1845 en la *Revue sociale*. Asimismo será reimpreso en 1849 formando parte de libro *Malthus et les économistes*. En la edición de *Œuvres* de 1863, la cita se extiende de manera muy sugerente: «Sin duda somos socialistas, pero en el sentido en el que lo somos; somos socialistas si por socialismo se quiere entender la Doctrina que no sacrificará ninguno de los términos de la fórmula: *Libertad, Fraternidad, Igualdad y Unidad*, sino que los conciliará todos (1847). No puedo repetir aquí, a propósito del empleo del término *Socialismo* en todo este apartado, lo que ya he dicho precedentemente. Cuando inventé el término *Socialismo* para oponerlo al término *Individualismo*, no me esperaba que veinte años más tarde, ese término fuera empleado para expresar, de forma general, la Democracia religiosa. Con ese nombre atacaba los falsos sistemas que habían destacado pretendidos discípulos de Saint-Simon y de Rousseau, corrompidos por Robespierre y por Babeuf, sin hablar de aquéllos que amalgamaban a la vez a Saint-Simon y Robespierre con de Maistre y de Bonald (Leroux, (1978) [1863] [1845]: 376 n1 - itálica original).

una necesaria depuración para que pudiera ser asimilado productivamente al primero. Este ejercicio suponía lidiar con varias de las tradiciones teóricas en pugna desde los acontecimientos de la Gran Revolución y ese fue uno de los ejes *De l'humanité*.

Al interior de sus páginas, el libro primero del apartado *Doctrine*, comienza con un capítulo de definiciones, cuyo punto de partida marca a todas luces las discrepancias con las tradiciones clericales y desde donde se harán visibles las críticas a la caridad: «Partiré del hombre individuo y mostraré el lazo necesario del hombre con la humanidad.» (Leroux, 1845 [1840]: 99). Ese lazo necesario es el que permitirá evitar, a partir de ese punto de partida, una recaída en las formas del individualismo y cuyas dificultades descuida el cristianismo. Si la caridad tal como la entiende la religión cristiana es una traba para pensar las formas modernas de sociedad, lo que hace de ella una religión del pasado destinada ahora a transformarse en algo mayor como es la humanidad (ídem: 158), es necesario plantear sus «imperfecciones» (tal como Leroux las denomina) para pensar un escenario donde puedan ser corregidas y, en consecuencia, lograr una reorganización de cara a las exigencias de los tiempos que corren. Es cierto, reconoce el autor, que el cristianismo de una u otra forma registra de manera velada (en la comunión eucarística) que el ser no vive ni puede vivir para sí mismo, sino que debe hacerlo en comunión con los semejantes y con el universo (ídem: 161). Sin embargo, el autor considera que ese reconocimiento no supone un efectivo fundamento en el semejante. En sus palabras, sintéticamente, podríamos pensar que la caridad implica una relación entre el *yo* y el *no-yo*. Esa relación está o puede estar sostenida por el amor. Ahora bien, en la mirada cristiana ese amor al *no-yo* sólo es el resultado de una imposición del Ser infinito o Dios, quien participa como el primero y único destinatario –en última instancia—de todo ese amor. En concreto, el hombre en calidad de ser finito se relaciona esencialmente con la divinidad, de la cual proviene, en segundo término y de manera «descuidada» y «despreciada», la relación con los semejantes. El mandamiento nuevo del mensaje neotestamentario (i.e. «amaos unos a otros como yo os he amado») resume con claridad la cuestión. La individualidad cristiana (el *yo*) es sólo un momento de la divinidad, al igual título que el prójimo (el *no-yo*). El lazo entre las personas se resume en el cumplimiento de la imposición divina y no por un sentimiento genuino (en sus palabras «demostrado»).

Ahora bien, una misma debilidad, pero en las antípodas, erosiona la viabilidad de la solidaridad si la pensamos desde el punto de vista de la tradición contractualista. Es insensato imaginar que el orden social y, en consecuencia el vínculo entre los individuos, pueda ser concebido como corolario de un gesto inicial como el pacto: «La sociedad no es el resultado de un contrato. Por el sólo hecho de que los hombres existen, tienen entre sí relaciones, la sociedad existe. Un hombre no hace un acto ni tiene un pensamiento que no interese más o menos a la suerte de los demás hombres. Por lo

tanto, necesaria y preciosamente existe comunión entre los hombres.» (Leroux (1978) [1863] [1833]: 378). De igual modo, como ya lo hemos visto, Leroux también evitaba pensar que la solidaridad pudiera concebirse en una lógica análoga a la del organismo: «Porque vivo en la sociedad de los hombres y por esa sociedad ¿acaso soy una porción, una dependencia de esa sociedad? No, soy una libertad destinada a vivir en una sociedad.» (idem, 379). Desmarcadas estas perspectivas previas ¿qué posición adopta el autor para pensar la *solidarité*?

Leroux parte de la base de que todo aquello que pueda terminar por unir a los hombres debe considerárselo (la etimología lo habilita) religión. Puede serlo la democracia, la república o cualquier otra forma análoga. Independientemente de cual sea la que prime, del legado cristiano la Iglesia ya no tiene viabilidad. Desde esta perspectiva, la tradición puede ofrecer una serie de enseñanzas que no es necesario rechazar, aunque si escrutara para obtener de ellas una cierta porción de verdad que aún puede regir en la actualidad. Esas cuotas de verdad las sintetiza en la parte más voluminosa del texto (Tradición), donde luego de recorrer una historia de prácticamente dieciocho siglos, Leroux rescata dos cuestiones centrales. La primera es que históricamente el hombre ha tenido siempre la necesidad de fundar su vida y su acción sobre un principio primero que, aunque no fuera necesariamente trascendente, pudiera superar su propia finitud. La segunda de ellas es que la verdadera ley de la vida es la comunión entre todos los hombres, lo que él llama la ley de la solidaridad universal. A partir de allí es que Leroux reconoce que la sociedad es un medio (*milieu*) sin el cual el hombre no puede sobrevivir. Es necesario revertir cierto legado de la tradición, trocando el egoísmo sostenido aún en la caridad cristiana, por una concepción de la humanidad fundada en la solidaridad desde la cual se advierte que el individuo no puede sino vivir en la relación con otros. Si el hombre sólo puede desarrollarse fuera de sí, en la salida al no-yo, sólo somos sujetos en tanto portamos en nosotros mismos la humanidad. Si en el prefacio del libro se había propuesto demostrar que «[...] la *comunión del género humano*, es en otros términos, la *solidaridad mutua de los hombres*» (Leroux, 1845 [1840]: XIV – itálica original) eso queda demostrado en términos temporales tanto en el presente como en el pasado. No sólo sufrimos las desgracias de nuestros semejantes, sino que heredamos, queramos o no, el legado de nuestros antecesores. Sometidos tanto a nuestra historia como a los hechos que construimos en nuestro tiempo, somos en el lazo solidario algo más que individuos, es decir, somos portadores de la humanidad. Esa vida en común que vivimos es, pues, la prueba palmaria de que «[...] nuestra vida no está solo en nosotros, sino fuera de nosotros, en los otros hombres que son nuestros semejantes y en la humanidad» (idem, 8).

Los males que hasta el momento han generado la familia, el Estado y las formas de propiedad son el testimonio de instituciones que no se han organizado para servir a la comunión del hombre

con sus semejantes, sino justamente lo contrario. Las instituciones pueden reorganizarse sobre la base de la comprensión del funcionamiento de la solidaridad. Leroux no persiguió proyectos revolucionarios; por el contrario, su aversión a la violencia lo distanció de ese tipo de programas. Creía más bien que el legado del siglo XVIII debía actualizarse para que el republicanismo pudiera acoger en su seno, definitivamente la acuciante cuestión social. El reconocimiento de la solidaridad entre los hombres sería esa puerta de entrada; la conciencia del hombre de su condición de miembro y portador de la humanidad, su condición de posibilidad.

A manera de conclusión

La noción de solidaridad aparece entonces como la expresión conceptual del «lazo invisible» que vincula a los individuos de toda sociedad. Como verdadera idea fuerza del pensamiento social francés que alimentaría por igual tradiciones socialistas y de la sociología, el concepto de *solidarité* aporta una salida al atolladero que las luchas entre liberalismo y socialismo fijaron a la realización efectiva del programa republicano. En buena medida, su consideración evitaría recaer en una idea de asociación asfixiante de cuño clerical que, como falsa oposición al individualismo, no hacía sino renovar las formas del antiguo orden, amenazando nuevamente el principio de la libertad individual. Aunque incompleta, la apuesta de Leroux nos ayuda a pensar en la asociación —a contrapelo de programas políticos previos— como el intento de alcanzar una forma de igualdad respetuosa de la diferencia, una libertad cuya expresión fuera, en rigor, la conciencia de los límites que impone la necesidad, a saber, la pertenencia a la humanidad. Si la sociedad es el *milieu* antes que un medio (*moyen*) de una realización individual, la «perfección de la sociedad está en razón —tal como gustaba repetir— de la libertad de todos y cada uno».

Aunque esos intentos alcanzarían un cierto éxito con la III^o República, Leroux advierte tempranamente —no sin cierto halo romántico— que la responsabilidad en la que nos hallamos situados como partícipes de una sociedad, nos coloca en una situación de deuda, tanto con el pasado como con el presente, aspecto en torno al cual se debatirán no pocos referentes franceses a la hora de pensar la solidaridad cuarenta años más tarde. Fouillée, Marion, Duguit, Espinas y sobre todo Durkheim, volverán sobre este tema con la recurrencia que los imperativos políticos de coyuntura impongan. Probablemente, sean las mismas armas cargadas y enfrentadas las que asalten nuevamente la tranquilidad republicana francesa antes que termine el siglo. Los acontecimientos de 1870 volverán proféticas las palabras de Leroux.

Bibliografia:

Charlety, S. (1931): *Histoire du Saint-simonisme, 1825-1864*. Paris: Paul Hartmann.

Enfantin, P. (1831): *Doctrine de Saint-Simon. Exposition Première Année*. Paris : Au Bureau du Globe et de L'Organisateur.

Leroux, P. (1831): *Plus de libéralisme impuissante*, en Leroux, (1978) [1863].

----- (1833): *Philosophie sociale. Cours d'économie politique faite à l'Athénée de Marseille para M. Jules Leroux*, en Leroux, (1978) [1863].

----- (1843): *Encyclopédie Nouvelle, Culte*. Paris : Charles Gosselin.

----- (1845) [1840]: *De l'Humanité*, Paris: Perrotin.

----- (1978) [1863]: *Œuvres*, Genève: Slaktine.

Manuel, F. (1956): From Equality to Organicism, *Journal of the History of Ideas*, 17(1): 54-69.