

El federalismo español en la historia: volvamos a Proudhon

Jorge Cagiao y Conde

El federalismo, como idea y tema de estudio, ha sido valorado por nuestra historiografía de manera bastante lineal y homogénea. Hasta tal punto, nos atreveríamos a decir, que los primeros pasos del investigador se encuentran trazados y casi determinados de antemano por una amplia bibliografía que le lleva inexorablemente de la obra de Pi y Margall, principal ideólogo del federalismo español decimonónico, hasta el pensamiento federal proudhoniano. La crítica española del pensamiento pimargalliano, desde sus más inmediatos contemporáneos de finales del siglo XIX hasta finales del siglo pasado, no ha dejado de recordar el parentesco ideológico entre el ilustre publicista catalán y su *maestro* federalista francés¹. Al margen de esta imagen un tanto

1 Ver, por ejemplo, E. RODRÍGUEZ SOLÍS, *Historia del partido republicano español: de sus propagandistas, de sus tribunos, de sus héroes y de sus mártires*, 2 vols., Imp. Fernando Cao y Domingo del Val, Madrid, 1892-1893; E. VERA Y GONZÁLEZ, *Pi y Margall y la política contemporánea*, 2 vols., Barcelona, 1886. No será hasta finales de 1960, cuando realmente la crítica española aborde de manera más científicamente objetiva el legado ideológico del republicanismo federal. Cf. C. A. M. HENESSY, *La República federal en España. Pi y Margall y el movimiento republicano federal 1868-1874*, Aguilar, Madrid, 1967; G. TRUJILLO, *El federalismo español*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1967; «Las primeras manifestaciones del federalismo español», en *Anales de la Universidad de la Laguna*, La Laguna, 1964; y «Pi y Margall y los orígenes del federalismo español», Berger y otros, *Federalismo y federalismo europeo*, Tecnos, Madrid, 1965; J. TRÍAS, A. ELORZA, *Federalismo y Reforma Social en España*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975; J. TRÍAS, *Pi y Margall. Pensamiento Social*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968; A. JUTGLAR, *Pi y Margall y el federalismo español*, 2 t., Taurus, Madrid, 1975; y *Federalismo y Revolución. Las ideas sociales de Pi y Margall*, PCHGE, Barcelona, 1966; J.L. CATALINAS, J. ECHENAGUSIA, *La Primera República, reformismo y revolución social*, Alberto Grazón, Madrid, 1973; M.V. LÓPEZ CORDÓN, *El pensamiento Político-Internacional del federalismo español*, Planeta, Barcelona, 1975; y *La Revolución de 1868 y la Primera República*, Siglo XXI, Madrid, 1976; J.A. LACOMBA, *La I República. El tranfondo de una revolución fallida*, Guadiana, Madrid, 1973. Recientemente nuevas contribuciones han venido a recoger parcial o totalmente las tesis sobre el pensamiento federal pimargalliano expuestas por la crítica española de los años 1960 y 1970: C. PÉREZ ROLDÁN, *El Partido Republicano Federal, 1868-1874*, Madrid, Endymion, 2001; VV.AA., *Pi y Margall y el federalismo en España, Historia y Política*, n° 6, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; A. RIVERA GARCÍA, «Federalismo y derecho cosmopolita en el marco de la crisis global de la soberanía»,

estereotipada, cabe reseñar la insistencia de la crítica a la hora de justificar la abstracción del primer federalismo pimargalliano (1854-1876) aludiendo a una más que admitida ya filiación teórica del tribuno español con respecto a Proudhon y a Hegel.

No obstante, y sin poner todavía en entredicho el hilo de Ariadna que nos lleva de Pi hasta Proudhon y Hegel, la interpretación realizada por nuestra historiografía más reciente, en lo concerniente a la influencia ejercida por Proudhon sobre Pi, se nos antoja un tanto precipitada. Una lectura comparada de las obras de ambos autores permite apreciar varias similitudes —socioeconómicas sobre todo— que no sabríamos negar aquí. Ahora bien, el que esto sea así no nos impide ni mucho menos observar diferencias filosóficas e incluso epistemológicas que no podríamos tampoco obviar. ¿Hasta qué punto la abstracción del primer federalismo pimargalliano depende de la obra de Proudhon? ¿Se puede comparar el Proudhon de *De la Création de l'ordre dans l'humanité* (1843) o de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858) con el Pi y Margall de *La Reacción y la Revolución*² (1854)? ¿En qué se parece el Pi y Margall que declaraba en 1892: «la tradición es mala consejera en tiempos en que la razón va siendo dueña y señora del mundo»³ y el Proudhon de *Philosophie du Progrès* (1853), quien afirmaba: «no hay progreso sin tradición»⁴? Tales son, entre otras, algunas de las preguntas a las que intentaremos dar una respuesta razonada en estas páginas.

Daimon, n° 29, 2003, pp. 155-170; y «La idea federal en Pi y Margall», *Araucaria*, n° 4, 2000, pp. 113-141; P. GABRIEL, «Pi y Margall y el federalismo popular y democrático. El mármol del pueblo», *Historia Social*, n° 48, 2004, pp. 49-68; M. CHUST (ed.), *Federalismo y cuestión federal en España*, Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2004. Mención aparte se merece el trabajo de MIQUEL CAMINAL, quien ya desde 1992 («Francisco Pi y Margall: el federalismo como ideología», en J. ANTÓN, M. CAMINAL (coords.), *Pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950)*, Teide, Barcelona, 1992, pp. 244-284) venía revisando algunos de los puntos más confusos de la historiografía crítica sobre Pi y Margall y el federalismo. Puede encontrarse una muy buena síntesis del pensamiento federal de Caminal en su libro *El federalismo pluralista* (Paidós, Barcelona, 2002), en el que además de presentar una apuesta federalista ambiciosa (verdaderamente federalista), señala fugazmente, pero con total claridad, las diferencias notorias entre el federalismo (descentralizador) de Pi y el (con)federalismo proudhoniano. Pueden verse con mayor extensión los desencuentros fundamentales entre Pi y Proudhon en nuestro «Problèmes, limites et conséquences de la réception de Proudhon en Espagne», *Les Lignées prouhoniennes*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, París, 2004, pp. 61-76.

2 En adelante = [*Création*], [*Justice*], [*La Reacción*].

3 Cf. A. JUTGLAR, *Federalismo y Revolución...*, cit., p. 168.

4 P.J. PROUDHON, *Philosophie du Progrès, Œuvres Complètes*, t. I, Rivière, París, 1946, p. 79.

I. FEDERALISMO PIMARGALLIANO: HISTORIA DE UN FEDERALISMO ABSTRACTO

El primer ensayo federalista de Pi y Margall es *La Reacción*. Aunque no se trate de la primera contribución teórica del federalismo español, sí es la más importante e influyente hasta por lo menos 1976. Como comentan con acierto Gumersindo Trujillo y Juan Trías, el federalismo tenía ya en nuestro país fuerte arraigo desde finales de los años 1830⁵, si bien es cierto que no se puede hablar todavía en estas fechas de un movimiento republicano federal estructurado y teóricamente homogéneo y asentado. Incluso resulta posible encontrar brotes federalistas en las Cortes de Cádiz, tal y como lo señala Manuel Chust⁶, aunque a decir verdad dichas propuestas habría que enmarcarlas quizás con mayor pertinencia dentro del americanismo independentista al que años más tarde los territorios de ultramar tendrían que recurrir ante la nula viabilidad de un verdadero proyecto federal iberoamericano. En este sentido, cuando Pi y Margall toma la pluma, el federalismo no era ni mucho menos algo totalmente desconocido a lo que nuestro tribuno habría de dar forma y fondo. Indudablemente la profundidad filosófica que Pi le da al federalismo, nadie, ni antes ni después de él, podía dársela. Demasiada profundidad tal vez... El problema es que *La Reacción* provoca una ruptura evidente con respecto de los postulados federalistas anteriores, más románticos e históricos, sin duda más cercanos de la realidad social y cultural del país⁷. Nuestro primer federalismo era anticentralista por regionalista, y regionalista por democrático.

Resulta indudable que con Pi se inaugura una nueva senda del federalismo en España, más profunda, más teorizada, más impresionante si se quiere, que los tanteos anteriores, más idealizada y abstracta también. Este apunte, sin embargo, no aporta nada nuevo al estudio del pensamiento pimargalliano, toda vez que se viene considerando que nuestro autor se mueve durante buena parte de su dilatada carrera en los lindes teóricos del Idealismo alemán, que conocía y manejaba con sobrada solvencia. Más que buscar entonces en la obra de Pi una pertenencia concreta a una escuela de pensamiento, trabajo ya realizado en varias ocasiones por otros autores, nos parece imprescindible analizar la epistemología pimargalliana, por entender que existen en ella elementos que, por no haber sido tratados con el interés que a ciencia cierta requerían, han contribuido a aumentar y consolidar los equívocos ya de por sí considerables en torno a su principio federal y a sus hipotéticas conexiones

5 G. TRUJILLO, «Las primeras manifestaciones...», cit.; J. TRÍAS, A. ELORZA, *op. cit.*

6 M. CHUST, «Nación y federación: cuestiones de doceañismo hispano», en M. CHUST, Chust, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 11-44.

7 G. TRUJILLO, *op. cit.*, pp. 50-51.

teóricas con Proudhon. Dicho trabajo ha de tener su punto de partida en *La Reacción*, obra en la que el autor hace explícita la teoría del conocimiento en la que su primer federalismo toma asiento.

El capítulo IX de *La Reacción* presenta el «sistema filosófico del autor», dialéctica que reproduce fielmente a lo largo y ancho de su ensayo⁸. Siguiendo a Spinoza y a Hegel, Pi se declara hondamente «panteísta», afirmando la existencia de lo finito y lo infinito en una sola vida, o dicho de otro modo, aceptando la dialéctica hegeliana en la que lo uno y lo múltiple se unen en una síntesis superior, de la que la tesis y la antítesis nunca salen bien paradas⁹. Ha de notarse paralelamente que dicha afirmación de principios se realiza oponiéndose formalmente al dualismo bipolar de Proudhon...¹⁰ Su sistema empieza a concretizarse; la influencia de Hegel es aquí incuestionable, siendo la de Proudhon, en este aspecto, cuando menos dudosa. No obstante, Pi ve con total claridad las consecuencias políticas nefastas de la dialéctica tripartita del maestro de Berlín:

«Es acérrimo gubernamentalista. Sanciona, aunque bajo ciertas condiciones, la tiranía del Estado. Tiene en nada al individuo respecto a las naciones, en nada las naciones respecto a la gran familia humana. Esta, dice, y no el individuo, es la manifestación de lo absoluto»¹¹.

Se podría pensar que tras haber desenmascarado los fundamentos teóricos del absolutismo prusiano, camuflado bajo el espeso manto filosófico de la idea *en sí y por sí*, Pi habría optado por seguir un camino opuesto, o cuando menos por realizar una lectura diferente de la dialéctica de oposición y de su síntesis superadora. Nada más lejos de la realidad. Pi no sólo no da la espalda al idealismo hegeliano, sino que se siente seguro de poder *controlar* —difícil es saber cómo— el poder destructor del tercer paso:

«¿Cómo pues, se me preguntará, no vaciláis en llamaros aún panteísta? Deseo que se me lea y se me entienda. Encuentro planteado este primer problema: Lo finito y lo infinito ¿son idénticos o contradictorios? *Consulto mi ser interior; analizo los dos conceptos,*

8 PI Y MARGALL, *La Reacción y la Revolución*, Barcelona, Anthropos, 1982, pp. 282-293.

9 Ibidem, p. 283.

10 «Zoroastro, Manes y Proudhon han creído en la existencia de dos principios eternamente antitéticos [...] el panteísmo es la negación de esta doctrina.» (Ibidem, p. 283).

11 Ibidem, p. 287.

busco si hay en el fondo de mi razón el mundo que impresiona mis sentidos y el Dios que se impone a mi conciencia; y me decido por el primer extremo. [...] El hegelianismo, dicen unos, toca ya a su término, otros que está ya sepultado entre sus propias ruinas; cuanto más, sin embargo, lo examino, tanto más me convenzo de que su dirección es acertada, de que sobran en él los elementos para organizar un sistema tan conforme al más elevado racionalismo como al simple buen sentido»¹² (la cursiva es nuestra).

Apréciase que el conocimiento pimargalliano se realiza introspectivamente por medio de la deducción lógica de los conceptos. Pero dejemos que Pi acabe de exponer su teoría cognitiva antes de explicar las consecuencias a las que de manera irremediable le ha de conducir:

«La tradición no es, sin embargo, para mí una prueba. Si está de acuerdo con la razón, la acato; cuando no, la niego. Mi razón, y sólo mi razón, es un testimonio irrecusable. Consultémosla, sujétemonos a la voz de sus oráculos. — Me aislo del mundo, me concentro, y siento en mí *algo* que se llama espíritu. Este algo piensa. Este algo conoce. Este algo vuela de idea en idea a las más altas regiones de lo abstracto. ¿Quién lo determina a la acción? Tengo cerrados mis sentidos al universo exterior; no serán mis impresiones. He echado un velo sobre la memoria; no serán mis recuerdos. Mi voluntad es su esclava; no serán mis voliciones. Lleva en sí misma su causa, y lo que es más, su objeto. Piensa, por ejemplo, que piensa. Conoce que obra independientemente de todo motivo externo. Se fija en sus propios principios y deduce. Desarrolla sus categorías y reconstruye interiormente el mundo. Un ser, me digo, que tiene una actividad propia y la puede ejercer sobre sí mismo, es un ser en sí y para sí, un sujeto-objeto, la reproducción de Dios, Dios mismo. Dios, pues, vive en mí o yo en Dios; estamos cuasi confundidos en el mar de la existencia»¹³.

En su opinión, el hombre, ser racional, puede conocerlo todo sin necesidad de observar, de sentir, de palpar, de recordar. El mundo exterior no existe sino en la representación subjetiva de los individuos. Pi entiende que el ser racional encierra en sí mismo la razón de ser de su propia existencia e independencia, argumento del que se vale para ponerlo en la base del contrato social:

12 Ibidem, p. 287.

13 Ibidem, p. 288.

«Un ser que lo reúne todo en sí es indudablemente *soberano*. [...] Entre dos soberanos no caben más que pactos. Autoridad y soberanía son contradictorios. A la base social *autoridad* debe, por lo tanto, sustituirse la base social *contrato*. Lo manda así la lógica»¹⁴.

La lógica pimarhalliana no ha hecho aquí sino darle la vuelta a la formulación hegeliana. Allí donde en Hegel el Estado (autoridad), como idea en sí y por sí, era la síntesis de la familia y de la sociedad¹⁵ —elementos de la triada que se encuentran por otro lado subsumidos y alienados en la síntesis final—¹⁶, en Pi la libertad, como sinónimo de la soberanía del ser racional, se impone a su antítesis, o sea, el orden o autoridad, afirmándose en la síntesis

14 Ibidem, p. 246. El autor dice «contradictorios», pero no «solidarios». En Proudhon autoridad y soberanía (solidaridad/libertad) son immanentes en el medio social, entre los hombres entre sí, y entre éstos y la sociedad; siendo el hombre un ser social —no hay hombre social para Proudhon—, éste estaría dotado de la misma contradicción immanente en su ser: libertad y necesidad (autonomía/solidaridad), siendo pues la solidaridad social anterior al pacto político. En Pi, no habiendo visiblemente sociedad anterior al pacto, la solidaridad sería impuesta por arriba, por medio del sistema jurídico y representativo de Gobierno. La diferencia es entonces palpable: egoísmo y solidaridad sociales y naturales, en Proudhon, egoísmo humano natural, en Pi, que necesita sin embargo la síntesis gubernamental para corregir el egoísmo de sus Robinsones dentro de una sociedad mínimamente equilibrada (solidaria): «*La sociedad, concluyo por lo tanto, o no es sociedad, o si lo es, lo es en virtud de mi consentimiento*» (Ibidem, p. 248).

15 HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Flammarion, París, 1999, pp. 74, 298 y ss.

16 Para un análisis de la dialéctica hegeliana aplicada al caso que nos ocupa cf. R. ARON, A. MARC, *Principes du fédéralisme*, Le Portulan, París, 1948, pp. 73-84; G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, París, 1962, pp. 72-95; R. ARON, *Le Marxisme de Marx*, Fallois, París, 2002; I. BERLIN, *Les sens des réalités*, Syrtès, París, 2003, p. 63; E. CASSIRER, *Le mythe de l'Etat*, Gallimard, París, 1993, pp. 336-373; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (vol. 3), Les Editions du Cerf, París, 1999, pp. 243-319; y «Quelques remarques sur la théorie hégélienne de l'Etat», *L'idée de l'Histoire*, cit., pp. 141-151; K. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 2, Seuil, París, 1979, pp. 9-55; E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, París, 1990, pp. 86-89, 203-242; PAUL RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, París, 2004, pp. 253 y ss.; A. PHILONENKO, *Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1997, p. 235; *Le transcendantal et la pensée moderne*, Presses Universitaires de France, París, 1990, pp. 175 y ss.; G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 2000, pp. 16, 18, 169. Una de las mejores imágenes del movimiento dialéctico hegeliano, en nuestra opinión, la da Deleuze en el libro citado (p. 338): «[...] la contradicción hégélienne à l'air de pousser la différence jusqu'au bout; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est la plus grande différence. Les ivresses et les étourdissements sont feints; l'obscur est déjà éclairci dès le début. Rien ne le montre mieux que l'insipide monocentrage des cercles dans la dialectique hégélienne. [...] Bref la représentation a beau devenir infinie, elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement. Il lui faut un monde convergent, monocentré: un monde où l'on n'est ivre qu'en apparence, où la raison fait l'ivrogne et chante un air dionysiaque, mais c'est encore la raison pure».

final como la libertad individual de los soberanos en sí y por sí, canalizada por medio del pacto, no federal, sino más bien anárquico. Es decir, si la síntesis de Hegel peca por exceso de autoridad gubernamental, la de Pi lo hace por una confianza desmesurada en el raciocinio del hombre, que le lleva a oponerse a todo tipo de autoridad ajena a la individual pactista¹⁷, y, por consiguiente, como bien ha visto José Luis Villacañas, a una aporía individualista que lo conducía, muy a pesar suyo, al nacionalismo del Estado-nación¹⁸. Indudablemente, tanto en Pi como en Hegel, el dogmatismo racionalista de sus respectivas teorías políticas alcanza, llegados a este punto, su máxima expresión. En un sentido similar, Karl Popper afirma que el marxismo y el psicoanálisis se sitúan fuera del campo científico porque encierran en sus sistemas lógicos la imposibilidad de refutación¹⁹. La dialéctica de Hegel y de Pi entran a todas luces en el cuadro explicativo de Popper ¿Hasta qué punto Pi no hace como Jean-Paul Sartre, quien reconoce por propia experiencia haberse perdido durante treinta años por los senderos sinuosos del idealismo más abstracto?²⁰ ¿Acaso no cae Pi y Margall en un atomismo individualista que le conduce, como en el caso de Rousseau, a acogerse fatalmente a la soberanía general ejercida por el Estado?

Pi y Margall parece negar la base empirista en el proceso cognitivo, relegándola a un papel meramente contingente, en la medida en que el conocimiento del hombre pasa exclusiva e indiscutiblemente por la interiorización y la representación ideal del mundo exterior. La síntesis pimargalliana elimina la materia, la realidad, lo sensible, de tal forma que la razón, aislándose, se bastaría a sí misma para descifrar los misterios y *en síes* del universo. Su síntesis cognitiva se acoge al tercer paso demoledor que con tanto y tan injustificado éxito había expuesto Hegel. Así, el dualismo irresoluble materia/espíritu (empirismo/racionalismo) encuentra bajo la pluma de Pi un tercer momento en el que la idea pura y la tiranía racionalista excluyen la realidad social, histórica, etc., exterior (sociedad), y por consiguiente apuntilla un sis-

17 F. PI Y MARGALL, *La Reacción...*, cit., pp. 246-249.

18 J.L. VILLACAÑAS, «La idea federal en España», en M. CHUST (ed.), *op. cit.*, pp. 123 y 126.

19 Introducción de Jacques Monod, K. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, s. l., Payot, 1973, p. 3; y *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Hermann, éditeurs des Sciences et des Arts, París, 1999. «Le dogmatisme d'une doctrine peut consister en ceci (*dogme non protégé*) que des propositions formulées et assertées comme *vraies* sans justification suffisante. Dogmatique en ce sens serait par exemple l'*Ethique* de Spinoza. [...] Mais il y a aussi une forme de dogmatisme (*dogme protégé*) dont le «caractère dogmatique» est beaucoup plus fortement marqué: les dogmes peuvent être garantis par des dogmes de telle manière qu'en toutes circonstances ils demeurent nécessairement *intouchables*. La dialectique de Hegel offre l'exemple d'une telle protection» (Ibidem, p. 310).

20 J.-P. SARTRE, *Les mots*, Gallimard, París, 1964, p. 44.

tema cerrado que se plantea al margen y más allá de cualquier tipo de análisis mediato de las cosas²¹. El anarquismo pimargalliano cae de este modo en la *trampa* racionalista de la dialéctica hegeliana, que curiosamente Pi había visto y querido, y seguramente pensado evitar. Al negar cualquier realidad social o cultural exterior a la razón del hombre (la representación sustituye al pensamiento), el federalismo pimargalliano se convierte en la antecámara de la anarquía individualista, de esa anarquía egoísta y simplificadora que, afirmando el Yo, se siente en la necesidad casi vital de negar un Nosotros social, cultural, político, etc., en definitiva un ser colectivo que la razón individual rechaza sistemáticamente²². Ahora bien, el hecho de negar el valor objetivamente científico de la experiencia le lleva a descartar categóricamente *a priori* a las regiones o provincias históricas (grupos geográficos o sociedades naturales) como base del pacto político, confiando únicamente en la racionalidad inalterable del hombre. Por este motivo el pacto federal pimargalliano se encierra irremisiblemente en la abstracción individualista del *cogito* cartesiano, dando la espalda al primer federalismo regionalista y a la naturalidad del fenómeno federal-regional en España.

Bien es cierto —y curioso— que la afirmación de las regiones y de las provincias dentro del esquema federal de Pi es constante a lo largo y ancho de su obra. En *La Reacción* las referencias a la importancia de las regiones en su sistema federal son tan numerosas como inequívocas²³. Tal vez es ésa la razón por la que Juan Trías ha insistido, en nuestra opinión sin demasiada fortuna, al querer matizar la abstracción federal de Pi²⁴. La autonomía de los entes colectivos en la teoría federal pimargalliana es efectivamente una

21 Entendemos que ése no era el objetivo Pi —siempre con la idea puesta en un pluralismo democrático—, aunque consideramos que su sistema dialéctico le conduce en la práctica a la abstracción propia de un sistema cerrado, en el que el egoísmo humano (el Robinsón pimargalliano desconoce la solidaridad que la persona siente en sí misma por el simple hecho de (con)vivir dentro de un marco social) debe ser corregido (subordinado) por medio de la autoridad gubernamental central (tras el pacto), al más puro estilo roussoniano (cf. K. POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. 2, Seuil, París, 1979).

22 D. COLSON, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon a Deleuze*, s. l., LGF, 2001, p. 28. Idea desarrollada por Pi y Margall en *La Reacción*: «Todo progreso es un hecho irrecusable, empieza y ha de empezar forzosamente por la negación individual de un pensamiento colectivo» (*op. cit.*, p. 252).

23 *Ibidem*, pp. 315, 318, 210, 225, 266, 319, etc.

24 Ver por ejemplo J. TRÍAS, *Pi y Margall...*, cit., p. 53; e «Introducción», F. PI Y MARGALL, *Las Nacionalidades*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 18 y ss. Nos extraña que Trías haya caído en el error de contradecirse a sí mismo, tanto más cuanto que la contradicción se produce en la misma obra. De hecho en la primera de las obras citadas, Trías afirma: «Hay que notar que en su enfoque de las relaciones entre individuo y sociedad siempre pesa sobre Pi su formación jurídica y la filosófica en los moldes del Idealismo: no hay nunca en él un auténtico pensamiento sociológico» (p. 40); algunas páginas más adelante, queriendo combatir el tópico

constante tanto en sus ensayos como en su labor periodística²⁵. ¿Quiere ello decir que la autonomía de los municipios, de las provincias y de las regiones es en el léxico de Pi equiparable a la del individuo? Nosotros no lo creemos así. ¿De qué sirve afirmar *a posteriori* la necesidad y la naturalidad de la autonomía regional, cuando previamente se le ha negado su factibilidad y su realidad objetiva en detrimento de la soberanía racional del Yo y, ulteriormente, del Estado? ¿A qué se ve reducido un federalismo cuya base individualista pone en tela juicio la realidad y la espontaneidad de los fenómenos colectivos, sociales y culturales sobre las que necesariamente ha de encontrar su equilibrio la federación? ¿Se puede legítimamente alegar la historicidad y la naturalidad de la región y del municipio en favor de la federación, cuando previamente se les ha negado una existencia objetiva fuera de la mediación racional del hombre y de su voluntad? He aquí las interrogantes que nos llevan a pensar que el primer federalismo pimargalliano, aquel que separa *La Reacción* (1854) de *Las Nacionalidades* (1876), se sitúa al margen de la realidad histórica y sociológica de la España de su tiempo y merece, por consiguiente, el calificativo de *abstracto*. En este sentido, las palabras de Trujillo no van en absoluto desencaminadas al incidir en este mismo punto:

«Es cierto que en su intento de dotar al federalismo de una apoyatura real nuestro autor acude a argumentos de diversa naturaleza: sociológicos, históricos y otros varios. Pero estas pretendidas apoyaturas son, más que una fundamentación, una justificación: lo que le interesa es el aniquilamiento del poder; y si acude a argumentaciones históricas, sociológicas o de otro tipo para basar su construcción teórica, lo hace tan sólo *a posteriori*...»²⁶

El juicio de Trujillo nos parece acertado. Sin embargo, dicha justificación *a posteriori* no puede ser considerada seriamente como un refuerzo de

según el cual el federalismo pimargalliano sería abstracto, el autor dice como sigue: «Cualquiera que haya examinado con seriedad el pensamiento de Pi sobre la cuestión y se haya asomado a nuestra historia decimonónica, se convencerá de la falsedad de la tesis. Pi no sólo sustenta su federalismo en argumentos de tipo ético-racional (el derecho de todo ante la libertad en su vida interior; el proceso lógico de integración de las comunidades simples en las complejas), sino, también, en argumentos sociológicos e históricos extraídos de la realidad española...» (p. 53). Una de dos, o el pensamiento de Pi es sociológico o no lo es, pero difícilmente podrá ser las dos cosas al mismo tiempo. Compartimos la primera opinión del autor y descartamos, por supuesto, la segunda, que nos parece infundada.

25 Por ejemplo, F. PI Y MARGALL, *La Discusión*, Madrid, 13/4/1864: «Es autónomo no sólo el individuo [...] lo es toda agrupación humana que haya llegado a constituir un verdadero organismo. Lo es aquí el pueblo, lo son las antiguas provincias, lo es la nación española. No son esas agrupaciones fortuitas sino necesarias [...]»

26 G. TRUJILLO, «Pi y Margall y los orígenes...», cit., pp. 342-343.

su teoría inicial²⁷. Por supuesto que la autonomía de la región, por ejemplo, refuerza la idea de la autonomía individual (Kant). Incluso podría deducirse lógicamente la primera de la segunda: tal parece ser el *modus operandi* de Pi. Ahora bien, no porque la autonomía regional sea de buen sentido común, puede negarse primero y afirmarse después, sin causar por ello graves consecuencias (incoherencias) en su marco teórico federal. De hecho, en nuestra opinión, la idea federal de Pi y Margall, afirmando *a priori* la soberanía individual, es decir, como idea absoluta y cierta por sí misma y sólo *a posteriori* la del municipio y la región, encaja mejor en un sistema político (esquema mental) de descentralización, o si se prefiere de federalismo nacional, que propiamente federal. El reconocimiento de la autonomía regional tras el pacto federal individual conlleva su consideración de «autonomía otorgada», o lo que es lo mismo, autonomía no original (el pacto federal es firmado por los soberanos, individuos, y la autonomía de los entes colectivos aparece tras la consolidación del pacto constituyente, lo que viene a ratificar la soberanía individual y la dependencia de los entes colectivos para con el pacto-Estado)²⁸. Seguramente sin quererlo, sin buscarlo, Pi y Margall se encierra en el idealismo absoluto a la estela de su filósofo de predilección, es decir, Hegel. Es inútil, en nuestra opinión, intentar *salvar* el primer federalismo pimargalliano de la abstracción idealista alegando el interés de Pi por los organismos sociales —influencia krausista— o por la autonomía de las entidades colectivas: el hilo lógico de su pensamiento se rompe tras el reconocimiento categórico de la soberanía racional omnipotente del hombre (entendido como asocial y anterior a la sociedad) como piedra angular del contrato social y político²⁹. Todo lo que viene detrás, sean argumentos sociológicos o de otro tipo, ya no tiene conexión posible con su dogmatismo idealista inicial, recordémoslo, base teórica de su pensamiento político.

27 Ibidem, p. 343.

28 Por ejemplo, *Discusión* de 8 de mayo de 1858: «La autonomía de la nación, la de la provincia, la del municipio, la del individuo: he aquí para nosotros las cuatro personalidades coexistentes en toda sociedad constituida». ¿Qué es lo que habrá que entender por «sociedad constituida»? ¿sociedad tras el pacto federal? o ¿anterior al pacto constituyente? Se comprenderá que la diferencia no es en absoluto baladí, puesto que en Derecho Político estaremos ante dos formas distintas de la estructura estatal: descentralización la primera, que implica por lo tanto una centralización inicial, y federal la segunda. En nuestra opinión, Pi se encuentra más cerca de la primera posibilidad que de la segunda, y por lo tanto más cerca del pacto social rousiano que del proudhoniano.

29 En este sentido, no compartimos la opinión de J. L. Villacañas, para quien la abstracción y el individualismo del primer federalismo pimargalliano sería jurídico pero no social (art. cit., p. 127). A nuestro entender, el planteamiento individualista de su pacto federal, siendo como era jurídico, y dejando como dejaba en un segundo plano la cuestión social o la sociedad natural, como si en cierto modo ésta no fuera esencial dentro del pacto político, lo llevaba en última instancia a una abstracción tanto jurídico-política como social. En efecto, el planteamiento del

De hecho, el propio Pi se debe dar cuenta en algún momento de que su teoría federal estaba viciada en sus mismos cimientos, ya que en su segundo *opus* federalista, *Las Nacionalidades*, no duda un instante en reconocer el cambio epistemológico que, tras su exilio parisino (1866-1868) y el contacto directo con el positivismo comtiano, ha de dar un vuelco radical a la manera de concebir la idea federal:

«Deseoso de estar lo más posible en la realidad, hasta he seguido el método opuesto al que generalmente se emplea. En vez de partir de hipótesis más o menos admitidas, he observado atentamente los hechos, y por examen de las leyes a que obedecen a las doctrinas que sostengo. [...] La razón puede engañarnos; no ya fácilmente si resisten sus afirmaciones a la experiencia, que es su piedra de toque»³⁰.

Vemos que el optimismo racionalista que le caracterizaba en sus primeros escritos se ve atenuado por un escepticismo que le obliga a aceptar la experiencia directa de las cosas dentro del proceso de conocimiento. Del racionalismo dogmático y frío inicial, que no concedía ni un ápice al empirismo, Pi y Margall inicia con esta obra una segunda etapa en la que, aún fiel a su racionalismo de base, el autor muestra la actitud crítica necesaria para no tomar las ideas por hechos reales.

Desgraciadamente, *Las Nacionalidades* no tuvo quizás, hablando propiamente de federalismo, la influencia teórica de sus primeros escritos, en parte porque la coyuntura política de 1876 ya no era aquella que había permitido el nacimiento de la Primera República en 1873. La oportunidad histórica del federalismo republicano se había volatilizado. Quizás por esa razón (seguramente haya muchas otras) la imagen que la Historia conserva del legado

pacto político federal no podía ni puede dejar en un segundo plano lo social y lo cultural más que alterando y/o abstrayendo una realidad compleja y plural por definición: la realidad sobre la cual ha de fundarse lógicamente el pacto político federal si no quiere caer en la abstracción del pacto individualista.

30 F. PI y MARGALL, *Las Nacionalidades*, cit., pp. VII-VIII. Jutglar toma esta misma cita junto a otra sacada de *La Reacción* para intentar probar la omnipresencia del método histórico en el pensamiento pimargalliano, método que supuestamente no sólo estaría omnipresente en su obra, sino que sería también homogéneo en su planteamiento (cf. A. JUTGLAR, *Federalismo y Revolución...*, cit., pp. 24-25). Ahora bien, se equivoca Jutglar, ya que el uso que hace Pi de la historia en 1854 no es el mismo que en 1876. Como bien dice Triás, «en la primera se trata de edificar un sistema de filosofía de la historia que sirva de criterio firme para la crítica [...] del antiguo régimen [...]; en la segunda, de apelar a la historia española en apoyo de la federación» (J. TRIÁS, *Pi y Margall...*, cit., p. 25). Dicho de otro modo, el historicismo positivista que preside en *Las Nacionalidades* es muy diferente de aquel que cede totalmente el protagonismo al racionalismo abstracto en *La Reacción*.

ideológico del tribuno catalán esté vinculada al idealismo abstracto, del que Pi pudo hacer alarde durante dos décadas. La Historia, sin embargo, ha sabido ir más allá de esta imagen reductora y estereotipada, que sólo sabría reproducir parcialmente el pensamiento del autor, reconociéndole el mérito y la importancia tanto política como filosófica que sin lugar a dudas Pi se ha ganado a pulso. Ahora bien, creemos que no es de recibo callar las incoherencias teóricas del primer federalismo pimar-galliano, puesto que con ello no se le hace justicia ni al autor ni al pensamiento federal, entendido como tal y no como mero artificio de descentralización. Por esa misma razón es necesario analizar las fuentes ideológicas en las que bebe el pensamiento pimar-galliano, con motivo de separar definitivamente aquéllas que por razones teóricas y epistemológicas así puedan ser calificadas, de aquéllas otras que por las mismas razones así hayan podido ser definidas, sin que en realidad haya mayor motivo para establecer entre éstas y nuestro autor una verdadera relación teórica. A nuestro parecer, tal puede ser el caso de Proudhon. La lectura de su obra refuerza nuestra intuición inicial, según la cual más allá de la utilización de un léxico común (federalismo, autonomía, etc.) y de un objetivo compartido (democracia liberal), los fundamentos filosóficos y el método epistemológico del francés imposibilitan el acercamiento entre su (con)federalismo integral, o anarquía positiva, y el primer federalismo pimar-galliano, e incluso el segundo.

II. PROUDHON SIN PI Y MARGALL

La mayoría de los estudios realizados en España en torno a la obra y al pensamiento de Proudhon han querido señalar con mayor o menor insistencia, con mayor o menor fortuna también, la gran influencia del publicista francés sobre nuestro más laureado tribuno federalista. El que esto sea así no ha de sorprender en absoluto, ya que el propio Pi ha reconocido en numerosas ocasiones su deuda ideológica con Proudhon. Sin embargo, dicha afirmación merece ser matizada. Una lectura de la obra de Proudhon a través de Pi no hace sino añadir todavía más confusión al entramado filosófico del francés, toda vez que Pi y Margall no parece haber entendido o querido seguir del todo la dialéctica serial de Proudhon. Esta hipótesis, por más que parezca sorprendente, debe ser tomada con la cautela necesaria, ya que el propio Pi se muestra bastante ambiguo al respecto en determinadas ocasiones³¹.

31 Con sobrada razón Trujillo criticaba la afirmación de Rovira y Virgili sobre el común hegelianismo de Proudhon y de Pi, diciendo: «¿Hasta qué punto Pi es hegeliano a través de Proudhon? Por lo menos en los fundamentos de su teoría, Pi es hegeliano en lo que no le impide ser proudhoniano» (G. TRUJILLO, *El federalismo...*, cit., p. 110). En nuestra opinión, al haber quedado ya probado el hegelianismo de Pi, queda por resolver 1/ en qué medida Pi es proud-

Al margen de esta cuestión, que nos llevaría mucho más allá de lo que en principio es necesario en un trabajo de tan modestas dimensiones como el presente, parece que el estudio de Proudhon entre los investigadores españoles se ve irremediabilmente ligado al de Pi y Margall, cuando no es realizado en función de la interpretación de éste último. Y sin embargo, la actitud crítica exigiría que uno y otro fueran analizados por separado. En lo concerniente a Pi y Margall el ejercicio ha sido llevado a cabo, en nuestra opinión, con mayor patriotismo que objetividad científica. Si hablamos de Proudhon, los clichés y estereotipos más grotescos inundan las páginas de nuestra historiografía política. A este respecto, los mejores intérpretes del pensamiento pimargalliano, concedores a su vez, por deducción, de la obra de Proudhon, han abogado por subrayar la filiación proudhoniana de Pi y Margall, incidiendo en la abstracción idealista de ambos (de origen hegeliano). En este sentido, Gumersindo Trujillo observa que «la consideración abstracta de la doctrina pimargalliana evidencia su conexión con el pensamiento de Proudhon [...]»³². En otro lugar el mismo autor afirma que «es verdad que la con-

honiano 2/ hasta qué punto puede decirse que Proudhon es hegeliano 3/ en caso negativo, lo que parece lo más plausible, ¿en qué medida es legítima la imbricación que realiza Pi del pensamiento hegeliano y proudhoniano, siendo éstos contradictorios? Por otro lado, la admiración que Pi había declarado hacia los dos filósofos queda fuera de toda duda. Aun así, parece que Pi entendió mucho mejor la doctrina hegeliana que la dialéctica proudhoniana. Por no dar más que un par de ejemplos, puede resultar extraño el que Pi haya entendido la dialéctica proudhoniana como derivada de la hegeliana, como parece indicar el propio autor en varias ocasiones. En este sentido, en su traducción del *Principio federativo* de Proudhon, en 1868, Pi se equivoca al decir: «Proudhon formula en este primer capítulo una antinomía cuya existencia es indudable. Si hubiese escrito este libro diez años antes, habría buscado una síntesis para resolverla; en 1863 no creía ya como antes en la tricotomía hegeliana, y se propone tan sólo equilibrar, contrapesar, los términos antitéticos» (F. PI Y MARGALL, *El principio federativo*, trad. y prol., Durán, Madrid, 1868, p. 165). Sin embargo, en otros lugares, Pi parece haber entendido la clave de la dialéctica proudhoniana (cf. F. PI Y MARGALL, *La Reacción...*, cit., p. 283; y «prólogo», P.J. PROUDHON, *Contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, Madrid, Durán, 1870, pp. 1-41), lo que incrementa evidentemente la confusión en torno a este tema, tanto más cuanto que las afirmaciones precedentes de Pi, afirmando explícitamente el hegelianismo de Proudhon y luego implícitamente su posición anti-hegeliana, se realizan en un lapso de tiempo extremadamente reducido. Esto nos obliga a hacer cuando menos varias observaciones, que han de ser entendidas como una invitación a la reflexión y a la discusión sobre el tema: 1/ Que Proudhon no fue nunca hegeliano ya lo ha dejado probado la crítica francesa y de alguna manera podrá verse en estas páginas; por consiguiente Pi se equivoca al pensar que Proudhon era hegeliano hasta 1853. 2/ En qué medida Pi no cree ser hegeliano a través de Proudhon, al pensar que éste lo es también, lo que le incita erróneamente a utilizar la dialéctica hegeliana pensando que Proudhon había hecho lo mismo. 3/ Hasta qué punto el federalismo pimargalliano ha de ser considerado como proudhoniano, toda vez que las líneas epistemológicas de ambos presentan divergencias insalvables. Puede verse una parte de esta polémica en nuestro «Problèmes, limites [...]» (art. cit.).

32 G. TRUJILLO, «Las primeras manifestaciones...», cit., p. 4, en el mismo sentido pp. 5 y 8.

sideración abstracta —es decir, desligada de su circunstancia histórica— del federalismo de Pi muestra su conexión con las doctrinas de Proudhon»³³. En la misma línea se mueve Juan Trías, cuando alude al tópico del federalismo abstracto de Pi³⁴, dando a entender que la relación intelectual entre Pi y Margall y Almirall, idealista el uno y positivista el otro, se deteriora al rechazar Almirall el federalismo abstracto de Proudhon, e inevitablemente de Pi y Margall³⁵. Pero, ¿por qué aludir a Proudhon cuando el litigio enfrenta a Pi y Margall y a Almirall? ¿Se le puede realmente imputar a Proudhon la abstracción federal de Pi? Tal parece ser también el punto de vista de Antoni Jutglar al afirmar que «Pi y Margall, al igual que Rousseau y Proudhon, no se movió de esta esfera contractual (supuestamente ignorando la realidad histórica y sociológica) [...] y contempló el principio de asociación más como utopista que no como sociólogo, anteponiendo la libertad y la mutualidad a toda otra consideración y excluyendo dos elementos que históricamente definen aún la asociación: la autoridad y el gobierno»³⁶.

El pensamiento proudhoniano ha tenido mejor suerte sobre todo en la crítica de habla francesa, sin que por ello haya dejado de dar pie a numerosas manipulaciones teóricas e interpretaciones de lo más diversas y distorsionadas, provenientes las más de las veces de lecturas influenciadas por el marxismo comunista y el liberalismo capitalista de Estado. A la luz de estas críticas, Proudhon no sería sino un socialista utopista y un anarquista idealista. Desgraciadamente, conclusiones tan poco fundadas han acabado por resultar «jugosas», o como el propio Proudhon habría podido calificar, bastante «cómodas»³⁷, puesto que el recurso al silencio, a la incompreensión, a la mordaza, a la mofa del que ve en la excitación anarquista algo divertido, aunque poco sensato a largo plazo, siempre es más eficaz que el enfrenta-

33 G. TRUJILLO., *El federalismo...*, cit., p. 91.

34 J. TRÍAS, *Pi y Margall...*, cit., p. 53.

35 «De este modo, si Pi construye su sistema desde las categorías del Idealismo racionalista, Almirall desde el principio se mueve en una línea de inspiración *positivista*. A este respecto, rechaza Almirall por abstracto el federalismo de Proudhon [...]» (J. TRÍAS, *Federalismo y...*, cit., p. 68). El recurso casi espontáneo de Trías al evocar la culpabilidad de Proudhon en este caso, cuando en realidad nada tiene que ver en él, muestra la imagen tenaz y distorsionada que se tiene de la influencia federal de Proudhon sobre Pi, al igual que el desconocimiento evidente del federalismo proudhoniano por parte del autor.

36 A. JUTGLAR, *Federalismo y Revolución...*, cit., p. 50. Comentario del autor tanto más interesante cuanto que unas páginas antes señalaba la importancia del método histórico en la obra de Pi y Margall (?). En este punto la contradicción del autor se antoja cuando menos comprometedora.

37 En clara alusión a la manipulación racionalista (artificial) que supone la dialéctica hegeliana (cf. P.J. PROUDHON, *De la Justice...*, cit., t. I, p. 18). En el mismo sentido cf. K. POPPER, *La societé...*, cit., pp. 18-19, 29.

miento directo y razonado entre opiniones diferentes. Buena prueba de esto, sin que tengamos que profundizar en demasía, la encontramos en la crítica desencajada y de mala fe de Marx a Proudhon³⁸, y sin embargo realmente eficaz, así como en la estigmatización de ambos en la ideología liberal estatal del siglo XIX y posterior.

Por suerte, lo mejor de la crítica proudhoniana ha sabido sacar la obra del publicista francés del marasmo intelectual en el que se encontraba, limpiándola de los perjuicios causados por una teoría política gravemente influenciada por el hegelianismo, por el marxismo, por el liberalismo dogmático, etc., y colocándola de este modo como lo que es, es decir, no un sistema, ni mucho menos una escuela filosófica, sino más bien una actitud crítica anti-hegeliana, anti-comunista, anti-capitalista, anti-dogmática, en la que la razón rechaza todo tipo de monismo político, económico y social³⁹. Sólo una lectura libre de todo prejuicio doctrinal puede dar cuenta de un pensamiento anti-sistemático.

La comparación de la crítica española con la francesa muestra paradójicamente dos Proudhon opuestos, que traducen, el primero, un pensamiento abstracto, el segundo, un pensamiento sociológico y realista. ¿Cómo explicar esta diferencia de miras? ¿Quién lleva razón en este conflicto teórico? En nuestra opinión, todo aquel que se acerque con rigor a la obra de Proudhon no puede obviar el carácter sociológico de su pensamiento. El contraste con el primer Pi y Margall es en este sentido absoluto. Por esa misma razón, una lectura comparada de los dos autores no puede sino sorprender y desvirtuar luego las conclusiones de la historiografía española a la hora de calificar el pensamiento federal de Proudhon de abstracto, frío, idealista e incluso utópico. Veamos brevemente por qué.

38 Cf. P. HAUBTMANN, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1981.

39 Cf. P. ANSART, *Sociologie de Proudhon*, Presses Universitaires de France, París, 1967; J. BANCAL, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, 2 vols., Aubier Montaigne, París, 1970; G. GURVITCH, *Proudhon*, Presses Universitaires de France, Col. «Philosophes», París, 1965; B. VOYENNE, *Histoire de l'idée fédéraliste. Le fédéralisme de P.J. Proudhon*, Presses d'Europe, París, 1973; y *Proudhon et Dieu, le combat d'un anarchiste*, Les Editions du Cerf, París, 2004 (esta obra contiene además el exquisito texto de Voyenne titulado «Pascal — Proudhon — Péguy», pp. 139-166); P. HAUBTMANN, *Proudhon, sa vie et sa pensée*, Beauchesne, París, 1982; *Proudhon, Marx...*, cit.; y *La Philosophie sociale de P. J. Proudhon*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1980; K. HAHN, «La fédération des nations comme alternative à la mondialisation», *Quel au-delà pour la nation: mondialisme, internationalisme, fédéralisme...?*, Publications de la Société P.J. Proudhon, París, 1998, pp. 33-49; F. TOBGUI, «Le Fédéralisme de Proudhon: mort de l'Etat?», *Quel au-delà pour la nation*, cit., pp. 61-77; D. COLSON, «Proudhon et Leibniz. Anarchie et monadologie», *Lyon et l'esprit proudhonien*, Société P.-J. Proudhon-Atelier de Création Libertaire-Université Solidaire, Lyon, 2003, pp. 95-121.

La primera obra en la que Proudhon hace explícita su teoría del conocimiento o dialéctica serial es *De la Création* (1843). Se trata de un texto casi desconocido en España, texto difícil, arisco, en el que la erudición del autor se pierde por momentos en explicaciones bastante dudosas. No obstante, al margen de consideraciones de estilo o de forma, el enorme e ineludible interés de esta obra radica en el análisis epistemológico que enfrenta a Proudhon, siguiendo muy de cerca la filosofía kantiana, al pensamiento racionalista abstracto de lo que él no duda en llamar sencillamente filosofía:

«La filosofía no es más que un método ilusorio, que consiste en ir de lo general a lo particular, o más bien, como se atreve a presumir aún, de la causa al fenómeno: y eso antes de haber estudiado la ley de los seres, antes de haber clasificado los hechos, de haber establecido, por medio de análisis y comparaciones suficientes, géneros y especies verdaderos. Por eso, de esas supuestas generalidades, de esos aforismos hipotéticos y esas abstracciones causativas, la filosofía no ha podido deducir las más de las veces más que proposiciones falsas, que la experiencia ha debido rectificar cada día, destruyendo así por medio de un trabajo contradictorio lo que la teoría silogística había edificado»⁴⁰.

La elevada pretensión de Proudhon consistiría en mostrar la incoherencia lógica de la religión y la filosofía como base teórica de la dominación moral y política de los hombres, con el fin de constituir una ciencia social fundada en el criterio de certeza, en el análisis objetivo y directo de las cosas:

«Yo llamo ciencia al entendimiento claro, completo, cierto y razonado del orden. La característica propia de la ciencia es, contrariamente a la religión y a la filosofía, la de ser especial y según

40 P.J. PROUDHON, *De la Création de l'Ordre dans l'humanité*, vol. I, Antony, Tops, 2000, p. 96. Muy significativos al respecto son sus cuadernos y su correspondencia de los años 1840. Por ejemplo: «Je ne me laisse point abuser par la métaphysique et les formules de Hegel; j'appelle un chat un chat, et ne me crois pas beaucoup plus avancé pour dire que cet animal est une différenciation du grand tout, et que Dieu arrive à la sui-conscience dans mon cerveau. Si l'on serrait un peu cette métaphysique, on arriverait facilement à cette conséquence que l'intelligence, *latente* dans la matière inorganique, atteint son maximum de puissance et d'activité dans l'homme; ce qui peut accommoder le panthéisme et le matérialisme, indifféremment. [...] Retournez cette donnée au moyen des formules tautologiques et des abstractions verbales de Hegel, et vous produirez une apparence de système universel qui paraîtra ingénieux et profond, mais qui ne vous apprendra absolument rien» (Carta de Proudhon a Ackermann, 23 de mayo de 1842, vol II, p. 222).

esta especialidad, *tener un método de invención y demostración que excluye la duda y no deja nada a la hipótesis*»⁴¹ (la cursiva es nuestra).

El razonamiento de Proudhon parece estar guiado por un objetivo evidente: ¿por qué recurrir a la hipótesis o a la fe, cuando se puede organizar la sociedad en base a su propia esencia vital? ¿Por qué razón encadenar el hombre a un Dios o a una idea que ni ve ni conoce, cuando puede ser sujeto activo y origen de la sociedad política?

La observación directa de las cosas y de los individuos muestra que la vida en sus múltiples manifestaciones está hecha de series, de divisiones, de diferencias, a la par antagónicas y solidarias⁴². Para el francés, todo pensamiento que pretenda reducir las diferencias, fundir las esencias en un molde único, encorsetar los espíritus con la idea puesta en un dogma (síntesis), en resumidas cuentas, toda teoría que pretenda afirmar lo Uno, como unidad superadora de la multiplicidad, no hará sino condenar al hombre al servilismo más vil. En el punto de mira proudhoniano están por supuesto la religión y la filosofía en cuanto que baluartes teóricos de justificación del orden establecido desde arriba por un Estado, un capital y un dogma, que reducen la libertad y la igualdad de los hombres a una mera ficción verbal⁴³. Por supuesto el análisis de Proudhon es absolutamente imparable. Piénsese en la idea de Estado liberal, tal y como era concebido en el siglo XIX, y se verá que su afirmación como autoridad suprema se hacía en detrimento de la multiplicidad de las voluntades individuales y colectivas, de las que paradójicamente tomaba su legitimidad representativa ese mismo Estado.

Frente a la artificialidad y al dogmatismo teóricos de dichas doctrinas, en las que lo múltiple se encuentra alienado en lo Uno, Proudhon propone a partir de un análisis riguroso la afirmación de lo uno y lo múltiple en un equilibrio inestable y constante, generado por la balanza de fuerzas⁴⁴. Sin embargo, se observará que la unidad ya no es una generalidad absorbente, sino la afirmación de la singularidad («uno» escrito en minúsculas) que pre-

41 Ibidem, vol. I, p. 27. «La religion et la philosophie ont ceci en commun qu'elles embrassent l'univers dans leurs contemplations et leurs recherches, ce qui leur enlève toute spécialité et par là même toute réalité scientifique; que dans leurs élucubrations ou leurs rêveries elles procèdent *a priori*, sans cesse descendant, par un certain artifice rhétorique, des causes aux effets, ou remontant des effets aux causes, et se fondant constamment, l'une sur l'idée hypothétique et indéterminée de Dieu, de ses attributs, de ses desseins; l'autre sur des généralités ontologiques, dépourvues de consistance et de fécondité» (Ibidem, p. 27).

42 Ibidem, p. 137.

43 Ibidem, pp. 124-126, pp. 181-182.

44 Ibidem, vol. I, p. 220.

supone la pluralidad, y de una pluralidad o multiplicidad que presupone lo uno⁴⁵. No sin razón escribía Proudhon que «la serie es a la vez multiplicidad y unidad, particular y general: verdaderos polos de toda percepción, que no pueden existir el uno sin el otro»⁴⁶.

La dialéctica proudhoniana toma pues en consideración dos vertientes, por un lado la serie natural o real, en la que el hombre es a la par objeto y sujeto activo, por otro lado la serie artificial o ideal, en la que el conocimiento humano puede depurar la percepción directamente realizada sobre las cosas por medio de las ideas. El ideo-realismo de Proudhon impone el que la serie ideal no desvirtúe la serie natural, o dicho de otro modo, que so pretexto de un conocimiento ideal supuestamente superior no venga a vaciar de contenido la serie natural en sus múltiples determinaciones y divisiones⁴⁷. De esta manera, Proudhon se enfrenta a las formas políticas autoritarias que, pretendiendo realizar la democracia, la libertad y el orden, se empeñan en desgarrar el ser más íntimo de las sociedades básicas, rompiendo así con el orden lógico de la serie natural, que el autor encuentra ya en 1843 en torno a la vida cultural y territorial colectiva:

«De este modo la división artificial de Francia en noventa departamentos fue útil para romper los lazos feudales de la Galia y crear

45 «L'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple» (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p. 196). Obsérvese al respecto la proximidad con la monadología leibniziana y con la filosofía social de Gabriel Tarde (cf. G. TARDE, *Monadologie et Sociologie*, Les Plessis-Robinson, Les empêcheurs de penser en rond, 1999).

46 P.J. PROUDHON, *De la Création...*, cit., vol. I, p. 277. Aquí se ve la proximidad de Proudhon con respecto de Kant. De hecho, el análisis que realiza Alexis Philonenko del pensamiento de Kant muestra puntos de conexión evidentes con Proudhon, separándolo al mismo tiempo de Hegel y de Descartes: «Dans la philosophie kantienne le cogito est nécessairement médiatisé par le *cogitamus*. Comme je l'ai dit ailleurs [...] le *cogito* kantien est un *cogito plural*. La *présupposition fondamentale de la Critique est la présupposition de cogito comme cogitamus*. Descartes, dont Kant est si proche, reste dogmatique parce qu'il croit pouvoir dire «ego cogito» sans rien présupposer; alors qu'il n'y a de philosophie et de réflexion possibles que parce que le *cogito* renvoie à un *cogitamus* qui le fonde et le soutient. Aussi bien le *cogito* cartésien ne peut-il devenir effectif qu'en retrouvant d'une certaine manière la présupposition d'autrui; mais cet autrui est Dieu lui-même dont le *cogito* se découvre comme l'idée, et partant la philosophie cartésienne brise le cercle de la raison finie et rejoint la transcendance. Inversement Kant se sépare de Hegel qui, établissant lui aussi d'une certaine manière, l'identité du *cogito* et du *cogitamus*, en montrant comment «ma» conscience n'est pas possible sans celle d'autrui et réciproquement, enlève cependant à cette identité toute valeur de présupposition en l'élevant à la synthèse constitutive de la thèse et de l'antithèse» (A. PHILONENKO, *Le transcendantal...*, cit., p. 234).

47 «Mais la série artificielle est funeste, lorsqu'au lieu de se présenter comme auxiliaire de la série naturelle, elle la méconnaît et prétend en usurper le rôle» (P.J. PROUDHON, *De la Création...*, cit., vol. I, p. 181).

una centralización vigorosa: esta obra de alta nacionalidad no se ha terminado aún; y sin embargo varios síntomas parecen indicar que debiéramos prepararnos ya a una división del suelo más natural, según las de clima, de raza, de industria, etc., y teniendo por objetivo el dar a cada parte del Estado su carácter y su fisionomía»⁴⁸.

Por supuesto, en 1843 Proudhon está todavía lejos de formular su teoría federal. No obstante, no se puede negar que la semilla ya había sido plantada. Interesa señalar cómo el autor se desmarca de la corriente de pensamiento racionalista preponderante en aquel entonces —con una tendencia muy marcada hacia el Idealismo— y se aferra a un conocimiento empírico-idealista, o, como el propio Gurvitch gustaba en llamar, *dialéctica hiper-empirista*, del que fluye su federalismo pluralista integral⁴⁹.

Esto contrasta sorprendentemente con la imagen que se tiene del autor en nuestro país. El conocimiento estereotipado de la obra de Proudhon quiere que éste sea inconsistente, contradictorio, cambiante en sus opiniones e incluso en el método. Esta leyenda cae sin embargo por su propio peso, ya que en realidad Proudhon permanece fiel a su método de principio a fin, si bien es cierto, lógicamente, que en algunas cuestiones su pensamiento evoluciona y se modifica relativamente. De hecho, buena parte de la crítica proudhoniana ha dejado probado que no existe una fractura teórica en la obra del francés⁵⁰. En realidad, más que hablar de «cambio» o de «contradicción» en lo que le concierne, como bien apunta Bernard Voyenne, hay que distinguir entre contradecirse y «decir la contradicción»⁵¹. Evidentemente, Proudhon es un gran acusador de la contradicción.

Sin embargo, volviendo a su teoría del conocimiento, en opinión de Fawzia Tobgui eje central del pensamiento proudhoniano, sin la cual éste no se puede entender correctamente⁵², se puede ver perfectamente que ésta no sólo no cambia con el paso de los años, sino que parece reforzarse en sus más íntimas convicciones. Por no dar más que un único ejemplo, muy significativo a su vez tanto por la fecha como por la representatividad de la obra en

48 Ibidem, p. 182.

49 G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie...*, cit.

50 Cf. P. ANSART, *Sociologie de...*, cit., pp. 1-30; J. BANCAL, *Proudhon, pluralisme...*, cit., vol. I, p. 27, pp. 110-118; B. VOYENNE, *Le fédéralisme de...*, cit., pp. 15-33; P. HAUBTMANN, *Proudhon, sa vie et...*, cit., pp. 645-655.

51 B. VOYENNE, *Le fédéralisme de...*, cit., p. 22. En el mismo sentido se pronuncia ALEXANDRE MARC: «Les contradictions que lui reprochent les lecteurs superficiels, ou de mauvaise foi, ne sont que la manifestation de cette convergence de la pensée et de l'action» (*Fondements du fédéralisme. Destin de l'homme à venir*, L'Harmattan, París, 1997, p. 27).

52 F. TOBGUI, «Le Fédéralisme de Proudhon...», cit., p. 65. Ver también J. BANCAL, cit., t. II, p. 69.

cuestión en el corpus proudhoniano, *De la Justice* (1858) retoma al pie de la letra el ideo-realismo que el autor había presentado quince años antes:

«Que el ideal nos sirva de metro intelectual para la estimación de la CALIDAD de las cosas, es su función; que como medio venga a excitar la sensibilidad, a apasionar el corazón, a avivar el entusiasmo, bienvenido sea: el error consiste en tomarlo como *razón, principio y sustancia* de las cosas, en aspirar a su dominio como si fuera un objeto, lo que es tan absurdo como pretender [...] fabricar una mujer con una estatua, hacer que las gallinas pongan huevos de mármol, plantar un jardín de flores artificiales o sembrar en un bosque bellotas de chocolate. Producto de la libertad, el ideal sobrepasa por su naturaleza toda lógica y todo empirismo: ¿es una razón para subordinarle la lógica y la experiencia? Para nada, el ideal sólo se sostiene, avanza y crece gracias al conocimiento cada vez más perfecto de la razón de las cosas. El ideal, transformando en nosotros el instinto oscuro de sociabilidad, nos eleva a la excelencia de la justicia: ¿es un motivo para tomar nuestras idealidades políticas y sociales por fórmulas de juicio? Al contrario, esta justicia ideal es en sí misma el producto de la determinación cada vez más exacta de las relaciones sociales, observadas en su objetividad económica. El ideal no produce las ideas, las depura...»⁵³.

Por otro lado, la constancia epistemológica de Proudhon, totalmente evidenciada en su propia obra, se encuentra ratificada si se quiere con mayor énfasis en numerosos momentos de su dilatada correspondencia epistolar y en sus cuadernos de estudio. De hecho, una de las obras que tal vez le haya pesado más a Proudhon, y que la crítica considera con frecuencia la más confusa y menos lograda, fue precisamente *De la Création*. El propio autor, extremadamente severo en la autocrítica, calificaba dicho libro con motivo de su segunda edición como un «libro mal hecho que da una imagen poco amable del autor», sin olvidarse no obstante de añadir: «nada que objetar de las ideas ¡qué bellas páginas!»⁵⁴, algo que sin lugar a dudas evidencia su fide-

53 P.J. PROUDHON, *De la Justice...*, cit., t. III, pp. 1618-1619.

54 La cita corresponde a noviembre de 1848, cf. *De la Création...*, cit., vol. I, pp. 16-17. Diez años más tarde, en *De la Justice*, en 1858, Proudhon reafirma su convicción metodológica de 1843 de manera explícita al enviar al lector a su obra *De la Création* (*De la Justice...*, cit., p. 773, t. II), antes de abordar el capítulo dedicado en *La Justice* a la teoría cognitiva, algunas páginas más adelante (pp. 1133-1349, t. III). Bien es cierto que en sus *Confessions d'un révolutionnaire*, Proudhon dice de *De la Création* que era «una máquina infernal», que «el trabajo realizado era más que mediocre» (*Les Confessions d'un révolutionnaire*, Tops-Trinquier, Antony, 1997, p. 133), exponiendo pues lo que podría considerarse como una especie de repudio. En

lidad a la dialéctica serial o al ideo-realismo, que el autor no dejará de aplicar hasta su último suspiro.

Una vez probada, pues, la fidelidad de Proudhon hacia su teoría del conocimiento, cabe sin embargo preguntarse cómo influye ésta en el pensamiento federal del autor. Este factor resulta fundamental en lo que respecta a la supuesta filiación proudhoniana de Pi y Margall. Ante un Proudhon relativamente aferrado a una balanza dialéctica binaria que rechaza toda síntesis superadora, Pi y Margall, definitivamente convencido de las virtudes teóricas de la dialéctica tripartita, parece alejarse de la lógica proudhoniana. Tiene razón Miquel Caminal cuando afirma que «Proudhon mantiene las contradicciones en un equilibrio pluralista sin resolverlas» y que «Pi y Margall interpreta menos libremente la dialéctica hegeliana y la aplica buscando una síntesis superior»⁵⁵. De este modo, mientras que en Pi y Margall la idea federal parece imponerse por arriba, ante la imposibilidad de encontrar otro equilibrio social posible entre individuos soberanos (Robinsones), en Proudhon, la misma idea encuentra apoyo social (por abajo) en el dualismo humano «libertad/solidaridad»⁵⁶, de cuya tensión surgen la vida y el movimiento federales, en un equilibrio siempre inestable, pero en progreso constante, entre la persona y la sociedad⁵⁷. Efectivamente, como bien decía el francés, «la idea nace de la acción, y debe volver a la acción so pena de degradación para el agente»⁵⁸. Esa es en nuestra opinión la característica que tan manifiestamente separa el ideo-realismo de Proudhon del primer idealismo dogmático de Pi y Margall, y que impide hablar con propiedad de un federalismo proudhoniano abstracto del que Pi y Margall habría tomado ejemplo. Es claro que tal diferencia ha de manifestarse sobradamente en el marco teórico del federalismo de Proudhon.

realidad, como el autor lo reconoce, la obra en cuestión era extremadamente compleja y confusa, aunque considera que era necesario para encontrar su método de demolición y de reconstrucción. Como él mismo reconoce, lo importante no era que el público entendiera, sino «que él mismo se entendiera» (p. 133).

55 M. CAMINAL, *El federalismo pluralista*, op. cit., p. 66. No le falta razón al autor cuando dice que el federalismo proudhoniano es de tipo confederal, mientras que el pimargalliano sería más nacional o descentralizador (Ibidem, pp. 62 y ss.).

56 «L'homme, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, fait partie intégrante de la société, qui, antérieurement à toute convention, existe par le fait de la division du travail et par l'unité de l'action collective» (P.J. PROUDHON, *De la Création...*, cit., vol. II, p. 177). Proudhon parte de la sociedad, Pi del individuo (abstracto) anterior a ésta.

57 Muy evocadora al respecto es la definición tan profundamente proudhoniana que ALEXANDRE MARC Y ROBERT ARON dan de «federalismo»: «Le Fédéralisme est la conception politique qui permet de concilier les *libertés* particulières et les *nécessités* d'une organisation collective» (op. cit., p. 19; la cursiva es nuestra).

58 P.J. PROUDHON, *De la Justice...*, cit., t. III, p. 1038.

III. FEDERALISMO PROUDHONIANO: PLURALISMO REGIONALISTA Y AUTOGESTIÓN

No son numerosas las obras en las que Proudhon ha hablado abierta y explícitamente de federalismo. Tal vez es por ello que se viene considerando que el federalismo de Proudhon depende exclusivamente de su obra tardía *Du Principe fédératif* (1863) y de su idea relativa al pacto federal, desarrollada sobre todo en ese mismo texto. Así, se cree erróneamente que el francés habría entendido hacia el ocaso de su vida los errores de su etapa anarquista anterior. Según dicha explicación, no se concibe de otro modo el que con anterioridad el francés haya denunciado la autoridad estatal y después recurra a ella con motivo de su teoría federal. Estamos, según esta argumentación un tanto precipitada, ante una contradicción aparente que el mismo autor reconocería implícitamente al llamar a filas al Estado federal, que si bien es federal no deja por ello de ser Estado y autoridad, cuando con anterioridad lo negaba. Es inútil decir que esta tan frecuente interpretación carece de fundamento.

Indudablemente es cierto que la redacción de su teoría federal pertenece al período de madurez, hacia finales de la década de 1850 y principios de la siguiente. Sin embargo, si uno se fija bien, parece que Proudhon habla en términos federalistas a lo largo y ancho de toda su obra: ciertamente el árbol federal estaba ya en la semilla⁵⁹. Implícitamente, si se quiere, pero su federalismo no es posterior, ni mucho menos, a la *Idée générale de la Révolution* (1851). Esto, bien es cierto, no se puede ver si no se lee a Proudhon bajo el prisma de su dialéctica serial o ideo-realismo, piedra angular de su pensamiento federal.

Para empezar, hay que saber que si Proudhon hace suya la idea de «pacto federal» únicamente hacia mediados de los años 1850, esto se debe principalmente al significado profundamente peyorativo que el término «federal» tenía dentro de la lengua francesa heredera de la Revolución. Hablar de federalismo y sobre todo convertirse en el cabecilla de esta tendencia significaba de alguna manera pasar del lado de la contrarrevolución, de aquellos girondinos que habían puesto en peligro la unidad una e indivisible de la República francesa, y eso, en la Francia jacobina post-revolucionaria, era una osadía que ni el mismo Proudhon habría sabido asumir sin haber sopesado muy seria y meditadamente los interrogantes que habrían de surgir de tal toma de posición⁶⁰. Esa, y ninguna otra, es la razón por la que Proudhon no adopta el término «federal» hasta años después de la Revolución de 1848.

La aportación de Bernard Voyenne es sin duda una de las que con mayor criterio analiza y explica el proceso de maduración del federalismo político

59 B. VOYENNE, *Le fédéralisme de...*, cit., p. 35.

60 Ibidem, pp. 91-125.

en Proudhon. Vuyenne centra su atención, entre otros detalles de contrastada relevancia⁶¹, en un momento clave a partir del cual se ve con meridiana claridad la idea federal que yacía hasta ese momento informe en el pensamiento proudhoniano: se trata del caso suizo del Soderbund, entre 1845 y 1847. Centrémonos brevemente en él para ver cómo el interés de Proudhon por el fenómeno federal, en su forma política, entendido como autonomía, solidaridad y autogestión, no ha de esperar en absoluto el final de su polémica obra.

En septiembre de 1845 los siete cantones católicos de la Confederación helvética habían formado una liga, el Soderbund, para protestar contra una decisión del Consejo federal, que había decidido expulsar a los jesuitas del territorio suizo. Como dice Vuyenne, «se trataba de un pretexto, ya que el verdadero motivo se encontraba en la oposición entre los representantes de las libertades ancestrales y los del radicalismo centralizador, influenciados por las ideas francesa⁶². La tensión nacionalista entre centro y periferia, adquiriría dimensiones insospechadas, en detrimento, por supuesto, de las entidades culturales, nacionales o no, de menor magnitud territorial.

Mientras en Francia todo el jacobinismo apoyaba la decisión de los radicales suizos, Proudhon se ofuscaba contra el centralismo absorbente y tiránico, tomando francamente la defensa de los insurrectos del Soderbund. Como apunta Vuyenne, los cuadernos de estudio del autor, del año 1847, aparecen plagados de comentarios sobre el federalismo suizo y el centralismo jacobino. El francés se muestra radicalmente opuesto a la solución del problema de las nacionalidades por medio de la centralización del poder estatal, es decir, la política de *tabula rasa*:

«Sin cesar se parte del principio según el cual Suiza no puede existir sin una centralización. — Error radical, el centro está por todos lados, la circunferencia en ninguna parte»⁶³.

En este fragmento de 1847 se puede apreciar un ejemplo de lo que Daniel Elazar ha dado en llamar con gran acierto «la estructura matricial del federalismo»⁶⁴, es decir, una estructura política sin centro y sin jerarquía, en la

61 Vuyenne habla, por ejemplo, de su identidad regional, nacido en el Franco-Condado, fuertemente arraigada en una tradición antigermana y antifrancesa (ibidem, pp. 41-44), y por supuesto anticentralista, y también de la proximidad geográfica del Franco-Condado con Suiza, algo que en opinión del autor habría ayudado a Proudhon a familiarizarse con el federalismo de sus vecinos —más como cultura política e identidad cultural que como forma de organización política (ibidem, pp. 44-46).

62 Ibidem, p. 93.

63 Fragmento de sus cuadernos de estudio, 1847, *Carnets*, II-234, sacado de ibidem, p. 94.

64 D. ELAZAR, *Exploración del federalismo*, Hacer, Barcelona, 1990, pp. 58-64.

que las tensiones entre centro y periferia desaparecen al mismo tiempo que desaparecen el centro y la periferia políticas. La reflexión de Proudhon parece en este caso totalmente volcada en la afirmación de la personalidad de las colectividades territoriales menores, cuya extensión es proporcional al sentimiento natural de compartir una vida y una cultura comunes:

«La unidad en la variedad, he aquí lo que hay que buscar, respetando la independencia de los *fueros* (en español en el texto), de los cantones, de los principados y de los círculos. [...] En absoluto esa unidad que tiende a absorber la soberanía de las ciudades, cantones y provincias, en una autoridad central. Dejad pues a cada quien sus sentimientos, sus afectos, sus creencias, su lengua y su costumbre»⁶⁵.

Por supuesto, la crítica de Proudhon incide de manera especial en la creación artificial (serie artificial) de una realidad estatal sin sustancia ni legitimidad, es decir, el Estado nacional centralista, en detrimento y partir de una realidad natural (serie natural) o sociedad, que se ve despojada de su ser más íntimo y alienada por la fuerza absorbente de una política nacional homogeneizadora, supuestamente común y en bien de todos, dando razón a su dialéctica serial, según la cual la serie artificial o ideal no debe transformar la serie natural so pena de caer en el absolutismo y en el dogmatismo más craso.

El caso del Soderbund nos muestra que el pensamiento político de Proudhon se halla totalmente identificado con el federalismo suizo. La reflexión federal del autor irá tomando consistencia formal a medida que los acontecimientos le inciten a replantear la manera de llevar a cabo la revolución social fallida a finales del siglo XVIII. Por otro lado, el fracaso de la de 1848 y su posterior paso por la cárcel, le proporcionaron el tiempo y la tranquilidad necesarias para buscar otras vías revolucionarias⁶⁶. Hasta estas fechas, el pensamiento proudhoniano se había centrado en la economía, convencido de que la Revolución habría de pasar obligatoriamente por un vuelco de las relaciones entre los trabajadores y el capital, y que en resumidas cuentas la política no era más que un brazo del que se servía el capitalismo para obrar con total impunidad. Por ese motivo su pensamiento e incluso su léxico se encuentran determinados por una reflexión básicamente económica. La situación cambia

65 *Carnets*, II-257. Vyonne, B., *op. cit.*, p. 95.

66 Curiosamente, en la cárcel Proudhon pudo despreocuparse en cierto modo de los problemas económicos que durante toda su vida le llevaron a perder un tiempo precioso en ocupaciones que nada tenían que ver con su actividad intelectual. El trato de favor al que fue sometido en Sainte-Pélagie, le permitió profundizar algunas cuestiones para las que hasta esa fecha no había tenido tiempo ni recursos.

radicalmente en 1848. Proudhon se da cuenta de que las relaciones económicas no bastan para explicar el movimiento dialéctico de las sociedades, y empieza también a tomar en consideración el fenómeno político en sí mismo como motor del cambio social.

Uno de los puntos de inflexión en la evolución federal de Proudhon se sitúa en torno a 1851, con la publicación de *Idée générale de la Révolution*. Se trata de un texto en el que el autor expone el contrato económico federal, y es tanto más importante cuanto que por un lado representa el paso casi definitivo hacia el federalismo político y que por otro se trata de una obra de la que el propio Pi y Margall se inspiró para escribir *La Reacción*. Es cierto que en *Idée générale* se trata del contrato federal económico y no político. Ahora bien, el que la parte económica reste protagonismo a la política, no quiere decir que esta última no aparezca por ningún lado. De hecho, a pesar de que toda la atención se vuelque en el contrato económico, la parte fundamental de esta obra es la denuncia del contrato social de origen roussoniano⁶⁷. La base social «autoridad», sobre la que se funda el contrato social de Rousseau, pretende hacer creer al individuo que éste participa en la autoridad política de gobierno, cuando en realidad su soberanía inicial no es sino una mera ficción jurídica que serviría de base a la dominación estatal. A este tipo de contrato abstracto e injusto, Proudhon le opone un contrato basado en la libertad y autonomía de los contratantes, llaméense estos individuos, provincias, cantones, etc., que conservarían dicha libertad y autonomía tras la firma del contrato político:

«A menos que la democracia no sea una trampa y la soberanía popular una irrisión, hay que admitir que cada ciudadano en el ejercicio de su industria, cada consejo municipal, departamental o provincial, en su territorio, es el representante natural y único legítimo de la soberanía; que por consiguiente cada localidad debe actuar independientemente y por sí misma en la gestión de los intereses que le corresponden, y ejercer al respecto la plena soberanía»⁶⁸.

Evidentemente, una lectura sin relieve de su anarquía nos llevaría directamente a la anulación del Estado. No es tal, en nuestra opinión, el propósito fundamental de Proudhon. De lo que se trata es de neutralizar el abuso de poder gubernamental que desde el centro lo transforma todo a su alrededor. Se trata de evitar que la libertad del hombre se vea reducida a la nada por obra

67 P.J. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution*, Antony, Tops, 2000, pp. 133-134.

68 *Ibidem*, p. 292.

del poder político y económico. Por ese motivo Proudhon ha podido verse seducido por la síntesis anarquista y la consiguiente supresión del Estado. Sin embargo, nos parece que la cuestión no tiene tanto que ver con el poder político (estatal) como tal, sino más bien con el uso que se hace de él. ¿Puede esperarse, objetivamente hablando, que pueda haber un uso justo y legítimo del poder estatal? En principio nada nos impide contestar afirmativamente. Por consiguiente, el planteamiento anarquista de Proudhon parece mostrarse más discordante con las teorías legitimadoras del uso indisciplinado del poder, que con el Estado (institución neutra de por sí). De hecho, un anarquismo absoluto llevaría al autor a contradecir su dialéctica serial o equilibrada, y a suprimir el polo «autoridad» o «Estado» en favor del polo opuesto «libertad absoluta», cuando en realidad hemos visto que su ideo-realismo le lleva a afirmar el uno y el otro (dialéctica y/y)⁶⁹.

Volvamos sin embargo a su anarquía positiva para ver cómo se opera el paso definitivo hacia el federalismo político. ¿Qué busca Proudhon con la revolución anarquista? A decir verdad, el francés considera que la sociedad es anterior al Estado y que en principio la una no necesitaría forzosamente al otro para funcionar correctamente: los hombres, desde su nacimiento, se juntan y forman la sociedad. En el estado natural (social), todo se realiza de manera más o menos jerarquizada y espontánea sin necesidad de construir una plataforma estatal. En la medida en que la Historia enseña que las diversas formas estatales no han sido sino usurpación y tiranía, sin respeto por la sociedad natural que le había conferido su poder, Proudhon llega a la conclusión de que sería mejor vivir sin Estado. De este modo, su destrucción equivaldría a la reapropiación por parte de la sociedad del poder y la independencia originales que el Estado les había usurpado y luego negado⁷⁰. ¿Qué dice al respecto su teoría federal? Básicamente lo mismo. Un Estado que se amoldase perfectamente a las características pluralistas y naturales de las sociedades no sería en absoluto un mal. Por consiguiente, Proudhon se opone a la creación artificial (abstracta y sin correlación real) de un Estado que actuaría libremente y sin respetar las condiciones originales de la sociedad para la que ha sido concebido. Por el contrario, el procedimiento adverso, es decir, crear a imagen y semejanza de la sociedad una estructura artificial que responda a sus necesidades reales y que dependa de ella, y no al revés, no parece molestar en absoluto el ideo-realismo federal de Proudhon. Esto quiere decir que el autor subordinaría lo político a lo social en sus múltiples vertientes, es decir, que el federalismo sería la expresión de la realidad social⁷¹. Eso

69 F. KINSKY, F., voz «Fédéralisme et personnalisme», D. ROUGEMONT (dir.), *Dictionnaire International du Fédéralisme*, Bruylant, Bruselas, 1994, p. 81.

70 P. ANSART, *Sociologie de...*, cit., p. 126.

71 *Ibidem*, p. 137.

es lo que nos lleva a afirmar que la anarquía positiva y el federalismo no son en el pensamiento proudhoniano más que dos formas nominativas distintas de hablar de una misma y única realidad.

En definitiva, se ve que entre el anarquismo y el federalismo sólo había que dar un paso, que se realiza naturalmente con ayuda de su dialéctica serial y equilibrio inestable. Así pues, tras lo visto, parece imposible hablar de abstracción o de idealismo en lo que a Proudhon respecta. Su federalismo se encuentra profundamente enraizado en la realidad social y cultural de su época. De hecho, si se atiende a su evolución paralela con respecto a la cuestión de las *nacionalidades*, podrá observarse que el federalismo proudhoniano, puestos a catalogarlo, habría que denominarlo *regionalista*. Como ya se vio en el caso del Sonderbund, Proudhon se sitúa al lado de las entidades naturales (geográficas y culturales) con personalidad propia, en donde, entiende él, se ha de hallar la verdadera soberanía popular. Su federalismo adquiere así mayor fuerza si cabe a medida que la argumentación del autor toma un claro *parti pris* por las pequeñas nacionalidades contra el centralismo de las grandes nacionalidades abstractas y artificiales:

«El primer efecto del centralismo, no se trata aquí de otra cosa, es el de hacer que desaparezca en las diversas localidades de un país toda especie de carácter indígena; mientras que se imagina poder exaltar por ese cauce a la masa en la vida política, se la destruye en sus partes constitutivas y hasta en sus elementos. Un Estado de veintiséis millones de almas, como sería Italia, es un Estado en el que todas las libertades provinciales y municipales son confiscadas en provecho de un poder superior que es el Gobierno. Así, toda localidad debe callar, el patriotismo chico enmudecer [...]. La fusión en una nacionalidad abstracta en la que ni se respira ya, ni se conoce, en una palabra, es decir, el fin de las nacionalidades particulares, en las que viven y se diferencian los ciudadanos: he aquí la unidad»⁷².

De este modo, si se quiere afirmar el principio del nacionalismo, éste habrá de ser cierto tanto para «las pequeñas nacionalidades como para las grandes»⁷³. Se puede ver entonces hasta qué punto la cuestión de las nacionalidades se encuentra fuertemente imbricada y presente en su teoría federal: el rechazo del principio de las nacionalidades generalmente practicado en la

72 P.J. PROUDHON, *La Fédération et l'Unité en Italie, Œuvres Complètes*, t. III, Rivière, París, 1959, pp. 98-99.

73 *Ibidem*, pp. 98-99.

Europa del siglo XIX —la nacionalidad de los Estados-nación— se convertirá en la piedra angular de la afirmación de la comuna como instancia principal de la sociedad, al mismo tiempo que el estatalismo y el centralismo motivarán el desarrollo posterior de una teoría federal basada en la autonomía individual y colectiva de los grupos naturales y funcionales, garantía del pacto federal, considerado como el único contrato político capaz de subordinar el gobierno a la sociedad. En torno a esta cuestión Jean Bancal ha querido subrayar el significado que tiene el acercamiento entre «nacionalidad» y «federalismo» en el corpus proudhoniano:

«Así, contrariamente a una leyenda tenaz, Proudhon, al considerar a los grupos naturales territoriales, da finalmente prioridad a la región. Y esto por dos razones: no sólo ésta le parece dispuesta por su dimensión de los medios óptimos para asumir la evolución socio-política de una colectividad humana, sino que aun constituye, en su opinión, una célula de unión, un eslabón entre la nación y la internación, el federalismo y el confederalismo. Clave de un dinamismo nacional y de un equilibrio nacional, la región-provincia es para este gran visionario el grupo político del porvenir»⁷⁴.

El nacionalismo parece tomar en el léxico proudhoniano un sentido totalmente nuevo, que desvirtúa tanto el discurso particularista de los que queriendo ser *nación* (caso de *naciones* sin Estado) se oponen a todos aquellos que quieren convivir pacíficamente en una sociedad plural, como de aquellos que creyendo o diciendo ser *nación* (Estado-nación) se permiten limar las asperezas, reducir las diferencias con el fin puesto en obtener una sociedad nacional común y homogénea... Como ya hemos dejado probado, la dialéctica serial se opone a este tipo de síntesis monista. El federalismo de Proudhon, que creemos poder llamar, siguiendo a Karl Hahn y a Jean Bancal, regionalista⁷⁵, representa el equilibrio de los elementos pluralistas y heterogéneos de las sociedades. ¿Se tiene que recurrir obligatoriamente a la exclusión para existir? Tal parece ser la pregunta que nos plantea la obra proudhoniana.

Más allá de la confusión creada en torno a la *nación* y a un humanismo abstracto —a menudo fuente de aculturación—, Proudhon sobrepasa el marco conflictivo en el que los dos mitos citados habían arrojado el fenómeno político. La afirmación personal y colectiva, y la «del otro», así como la *del otro* con respecto *al otro* (el «*tiers*» de Lévinas), forma de pluralismo multidimensional.

74 J. Bancal, *Proudhon, pluralisme...*, cit., vol. II, p. 105.

75 K. Hahn, «La fédération des nations...», cit., p. 47; J. BANCAL, J., cit., t. II, p. 105.

mensional, se convierte en la base de justicia democrática y distributiva, de convivencia pacífica de las culturas y de respeto común de las diferencias. Las premoniciones de Proudhon al respecto presentan una realidad actual desconcertante:

«En esta federación en la que la ciudad es tanto como la provincia, la provincia tanto como el imperio, el imperio tanto como el continente, en el que todos los grupos son políticamente iguales, ¿en qué se convierten las nacionalidades? Las nacionalidades serán tanto más seguras cuanto más completa sea la aplicación del principio federativo. [...] el sentimiento de la patria es como el de la familia, el de la posesión territorial, el de la corporación industrial, un elemento indestructible de la conciencia de los pueblos»⁷⁶.

Evidentemente las nacionalidades a las que confiere el autor tal rango son los grupos colectivos territoriales con conciencia propia, que en mayor o menor medida han de relacionarse con las regiones o los cantones, y no con las grandes aglomeraciones artificiales, fruto de la manipulación estatal del mito nacional. Esto en principio ha de sorprender a más de uno, toda vez que se viene considerando a Proudhon como el padre del federalismo abstracto (pactismo), de un federalismo idealizado e impuesto dogmáticamente por una idea en sí y por sí (pacto sinalagmático y conmutativo). No nos equivoquemos, el federalismo proudhoniano posee las bases históricas, culturales y sociológicas más que necesarias para hacer bueno el título de Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon*. Por otro lado, yerran aquellos que creen poder circunscribir el federalismo de Proudhon a sus últimos cinco o seis años de vida y especialmente al *Principio federativo*⁷⁷. El federalismo pluralista de Proudhon adquiere en sus últimos años su estructura formal definitiva, sin que por ello haya que olvidar que sus elementos filosóficos fundamentales (autonomía, libertad, solidaridad, pluralismo sociológico y cultural, etc.) son constantes de principio a fin. ¿Cómo entender de otro modo el que ya en 1843 manifieste abiertamente la prioridad de las colectividades naturales en la iniciativa política⁷⁸, y que ésta se encuentre todavía presente en su *Les Contradictions Politiques* (1870), obra póstuma del autor?

76 P.J. PROUDHON, *De la Justice...*, cit., t. II, p. 736.

77 Podrá observarse que en un estudio, como éste, enteramente dedicado al federalismo proudhoniano, no se ha citado ni una sola frase del *Principio federativo*, algo que, tenemos que reconocerlo, no ha sido ni difícil ni totalmente inocente por nuestra parte.

78 P.J. PROUDHON, *De la Création...*, cit., vol. I, p. 182. Ver cita en la página 19.

«Cada vez que unos hombres, seguidos de sus mujeres e hijos, se agrupan en un lugar, juntan sus habitaciones y sus culturas, desarrollan en su seno industrias diversas, crean entre ellos relaciones de vecindad, y de mejor o peor humor se imponen condiciones de solidaridad, forman lo que se llama un grupo natural, que pronto se constituye en ciudad u organismo político, se afirman en su unidad, su independencia, su vida y su movimiento propio, y su autonomía. Grupos como éstos, distanciados los unos de los otros, pueden tener intereses comunes; y puede concebirse que se entiendan, se asocien, y, por esta mutua seguridad, formen un grupo superior; pero nunca que al unirse por la garantía de sus intereses y el desarrollo de su riqueza, vayan hasta abdicar por una especie de auto-inmolación ante este nuevo Moloch...»⁷⁹.

El nuevo Moloch al que Proudhon se refiere no es otro que el mito nacional promovido por el Estado liberal. La reflexión del autor, profundamente arraigada en la observación directa y objetiva de las cosas, se centra de manera especial, como un tópico en su obra, en la antinomía entre lo artificial y lo natural. Pensador naturalista si se quiere, Proudhon desconfía por completo del racionalismo absoluto de tradición cartesiana y huye por lo tanto de las construcciones mentales artificiales sin correlación con respecto a la realidad de las cosas y de los seres. No le faltan desde luego argumentos a Georges Scelle cuando dice que «la razón de ser de su federalismo es la complejidad del fenómeno de sociabilidad»⁸⁰. En una sociedad inmanentemente pluralista, el federalismo resulta una fuerza inherente al propio ser social. Otra cosa muy diferente es que el poder público la respete o no, o dicho de otro modo, que la *nación* homogeneizadora y artificial no le niegue su esencia principal. Por eso puede decirse sin ambages que el federalismo proudhoniano es pluralista y realista, sociológico, cultural y natural, porque el pluralismo sociológico y cultural se imponen a él como realidad palpable y latente de las sociedades, y no como una idea *ex nihilo*, en sí y por sí, y sin relación empírica de ningún tipo.

CONCLUSIÓN

La motivación primaria de este artículo radica en la enorme ambigüedad (histórica), casi nos atreveríamos a decir ignorancia, que con respecto al

79 P.J. PROUDHON, *Les Contradictions Politiques, Œuvres Complètes*, t. II, Rivière, París, 1952, p. 237.

80 G. SCELLE, «Introducción», PROUDHON, *Œuvres Complètes*, t. III, Rivière, París, 1959, p. 16.

federalismo se tiene en nuestro país. Ser federalista en España equivale poco menos que a desear la desagregación de la unidad nacional. Pero, ¿de qué unidad nacional se está hablando? Hoy en día coexisten en España, y desde hace ya muchos años, identidades culturales que el nacionalismo estatal ha exarcebado con una política centralista y monista históricas, y que a posteriori han terminado por despertarse y por amenazar seriamente la convivencia política y plural de un Estado de Derecho. ¿Quién tiene la culpa? Demasiado tarde para plantear tal cuestión, sobre todo sabiendo que la respuesta será dada por unos y otros desde sus trincheras respectivas.

El caso es que en un país de tradición federal, como el nuestro, a día de hoy hablar de federalismo resulta hartamente complicado. No sabríamos decir si en tales circunstancias pinta mejor ser nacionalista, del color que se quiera, o federalista. Seguramente lo primero. Pero, ya que existe en España una tradición federal republicana, del que en parte es deudor nuestro actual Estado de las Autonomías, ¿por qué resulta tan difícil, tan incomprensiblemente difícil pedir más federalismo? La pregunta la hace Miquel Caminal en *El País*, de 4 de mayo de 2003, con total contundencia y sobrada razón: «¿Quién teme a la federación?»⁸¹. Tras veinticinco años de democracia, el Estado de las Autonomías viene tocando techo desde hace algún tiempo. Se piden reformas de corte federal: reforma del Senado, mayor autonomía regional, etc. En definitiva, lo que se pide es mayor democracia y pluralismo. Por otro lado, pudiera pensarse que el autonomismo sólo ha aportado experiencias positivas, y sin embargo muchos ciudadanos viven en sus carnes los efectos desastrosos de una tensión ancestral entre centro y periferia.

El federalismo no es una panacea que resuelva todos los males; el caso yugoslavo, por no citar más que uno, nos quitaría razón. El federalismo es sin embargo natural y espontáneo como el aire que se respira. Se es federal sin saberlo todos los días del año, domésticamente si se quiere, pero federal en el fondo. Por eso resulta vano renunciar a algo que es tan nuestro y que en el fondo nos ayuda, ya desde hace veinticinco años, a solucionar problemas, a amainar tormentas. El caso de Quebec, al que alude Andrés de Blas Guerrero, en el mismo periódico citado más arriba, es una buena prueba de sensatez federal ante el inaceptable sofisma nacionalista (de centro y periferia)⁸².

España necesita más federalismo y menos nacionalismo, eso es indudable. Sin embargo, parece que el federalismo haya desaparecido como opción de diálogo institucional. Las reformas aludidas, a las que tendrían que seguir muchas otras, son vistas como un elemento disgregador, de fracción: ante todo la *nación*, se dice. Vale, pero ¿cuál? parecen preguntar, vascos, catalanes,

81 M. CAMINAL, «¿Quién teme a la federación?», *El País*, n° 9470, 4/5, 2003, p. 16.

82 A. BLAS GUERRERO, «Quebec hoy, el País Vasco mañana».

gallegos, madrileños, asturianos... Desde luego, uno entiende mejor ahora lo que debieron pasar los Garrido, Pi y Margall, Chao y otros repúblicos federales decimonónicos cuando las fuerzas monárquicas y de derechas les acusaban de querer disgregar *la santa nación española*. Que el federalismo no rompe sino que une, no separa sino que fortalece y sana los vínculos de unión, lo deberían saber todos los españoles, y no es necesario insistir en ello de tan obvio que resulta.

Ahora bien, el federalismo debe hacer un examen de conciencia, olvidar la descentralización y cierto tipo de corrientes federales, que Alexandre Marc califica de hamiltonianas y que no son sino un reducto de la descentralización⁸³. De ésta ya ha pasado su tiempo; debemos pasar a otra cosa, cambiar la dialéctica nacionalista actual del *Nosotros* contra *Vosotros*, y aceptar al otro sin aplastarlo o subordinarlo —obviamente la descentralización requiere una centralización previa en la que el centro siempre guarda más prerrogativas de las que concede. Como dice de forma bellísima Gilles Deleuze «cuando se lee la diferencia como una oposición, ya se la ha privado de su espesor propio en el que afirma su positividad»⁸⁴. Mientras el nacionalismo estatal siga defendiendo una *nación* imaginaria e inexistente, los nacionalismos periféricos no cesarán de reclamar su soberanía. Esta dialéctica nacionalista excluyente (o *yo* o *vosotros*), ha de ser cambiada urgentemente por una dialéctica pluralista de corte proudhoniano en la que el *yo* no se entienda sin el *tú* y el *él*, y el *nosotros* no sea sino la condición necesaria de un *vosotros* y un *ellos*. Por ese mismo motivo, creemos que el examen de conciencia federal ha de realizarse en parte volviendo a los textos originales, rompiendo leyendas absurdas y la incomprensión que éstas generan. Que el primer federalismo pimargalliano sea abstracto y descentralizador, y el segundo, nacional y descentralizador, no es razón suficiente para que se lea y se entienda del mismo modo la sociología federal proudhoniana. La consideración abstracta, utópica e incluso dogmática del federalismo pimargalliano, y español en general, ya ha hecho suficiente daño al verdadero federalismo. Y, sin embargo, todo el que tenga un mínimo de pensamiento crítico se ha de dar cuenta de que el federalismo no sólo es inherente al ser social, sino que es necesario para salir del impasse nacionalista en el que los odios mutuos alimentan políticas extremas de exclusión. ¿Supone eso un proceso abierto y confederal que reforme el actual Estado autonómico? Posiblemente así sea.

El (con)federalismo de Proudhon es una buena prueba del equilibrio necesario que tiene que regir en este tipo de conflictos. Desempolvemos, pues, las páginas de su dilatada obra, seguro que nada se ha de perder en el intento.

83 A. MARC, *Fondements du fédéralisme...*, cit., pp. 22-23.

84 G. DELEUZE, *Différence et répétition...*, cit., p. 264.