

LAS CORRIENTES LIBERALES EN LOS ESTADOS UNIDOS

Rudolf Rocker

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Fue siempre un hábito de los retrógrados y de los pobres de espíritu combatir como “extranjeras” las cosas que no comprendían y las ideas que sobrepasaban los horizontes limitados de sus propios conceptos y puntos de vista, con el fin de proteger a la nación contra “influencias extrañas” que ponen en tela de juicio las instituciones vigentes y las ideas tradicionales y quieren conducir a los hombres por nuevos caminos.

En los llamados Estados fascistas, donde fueron suprimidos despiadadamente todos los partidos políticos y todas las tendencias sociales para elevar a un solo partido a la categoría de vehículo del “principio de la voluntad nacional”, se ha llegado a subordinar todas las manifestaciones de la vida social a la unidad del Estado totalitario, a sofocar toda vida particular o a adaptarla a las necesidades de la máquina estatal. El hombre autómatas, que se considera parte del Estado y acata sin resistencia los imperativos de la dictadura nacional, como la máquina obedece a las presiones del maquinista, es el prototipo ideal del fascismo. El famoso “principio de la jefatura” se convierte en cómodo sucedáneo por el cual algunos anormales incurables quieren someter la rica diversidad de la vida social a la llamada nivelación, que en realidad no es otra cosa que la expresión de su propia limitación espiritual. Y como la pequeñez de espíritu y la violencia brutal van siempre conjuntas, el despotismo ilimitado contra los propios conciudadanos, que lleva lógicamente a la amenaza constante contra naciones extrañas, es la consecuencia inevitable de un sistema que no respeta ninguna consideración humana, y cuyos representantes son dominados por la obsesión de suplantar lo orgánico, lo animado por la mecánica muerta de los conceptos políticos de dominio.

Esa manera de pensar es lo que hace hoy del fascismo un peligro mundial, pues el despotismo del pensamiento conduce siempre al despotismo de la acción. El que cree poder encerrar en formas determinadas todas las manifestaciones de la vida intelectual y social, tiene que considerar, lógicamente, como enemigo, al que no quiere renunciar al propio pensamiento y a la propia acción. Así la independencia espiritual se convierte en alta traición contra el país o, mejor dicho, en alta traición contra aquellos que detentan el poder, los cuales interpretan a su manera la *voluntad de la nación* y la imponen al pueblo. El que contradice esa interpretación es expulsado del territorio nacional, encerrado en campos de concentración o reducido a la impotencia de una manera más eficaz aún. Y para justificar la violencia brutal contra los representantes de ideas incómodas, se les califica de *extranjeros* o de *hechura judía*, lo que equivale a la misma cosa. Eso no exige grandes esfuerzos intelectuales y se ha puesto de manifiesto hasta aquí siempre como un medio disciplinario eficaz contra los que no se someten. Enrique Heine conocía a su gente cuando escribió:

* Traducción del alemán por Diego Abad de Santillán. Editorial *Americalee*, Argentina, 1944. Digitalización: [KCL](#).

Extraños, extraños son la mayoría de los que sembraron entre nosotros el espíritu de la rebeldía. Esa especie de pecadores ¡Gracias a Dios! son raramente hijos del país.

Extranjeros o judíos son el liberalismo, la democracia, el pacifismo, el humanismo, el marxismo, el capitalismo, en una palabra todo lo que no aúlla *Heil Hitler!* y no quiere reconocer en la voz del Führer la voz de Dios. Esta interpretación hace de la llamada *idea totalitaria* el azote del siglo, no la amenaza militar que, en última instancia, no es más que el resultado natural del peligro fascista. Esta nueva religión política es tanto más peligrosa cuanto que se halla circunscrita a los Estados fascistas, sino que encuentra cada vez más eco en los países de tradiciones democráticas y prepara así, consciente o inconscientemente, el camino para el Estado totalitario.

Todo el ruido que se hace en torno a la *quinta columna* no vale un comino, mientras no se llegue al germen del mal, la creencia ciega de que el Estado lo es todo y el hombre nada. Contra el espionaje ordinario pudo defenderse hasta aquí todo gobierno, incluso donde fue realizado en vastas proporciones; pero contra la peste escurridiza que aplasta la resistencia moral de pueblos enteros y les lleva a la persuasión de que el hombre no debe ser para el Estado totalitario más que materia prima y que sólo sirve para ser devorado por él, contra esto nada valen las medidas de defensa puramente técnicas. Aquí se impone una transformación interior que no puede ser dictada por los gobiernos ni ajustada a determinadas normas nacionales, pues en éste caso se trata de la cultura social, que posee la misma significación para todos los pueblos.

El absolutismo moderno sólo puede ser combatido por el mismo espíritu al que debemos la supresión del absolutismo principesco. Este espíritu continúa todavía viviendo en las tradiciones, pero ha perdido su eco viviente en la conciencia de los pueblos, los únicos que pueden hacerle capaz de luchar con éxito contra el mal. Incluso en los países democráticos, la rutina política y el engranaje del burocratismo han mellado la responsabilidad moral del ciudadano y disminuido considerablemente su interés por los asuntos públicos. Para muchos, la democracia se ha convertido hoy en un simple asunto aritmético, que les confirma simplemente que tres son menos que cuatro y que, por consiguiente, cuatro tienen razón y tres no la tienen.

Pero la verdadera democracia significa originariamente algo esencialmente distinto. Combatió el absolutismo principesco y sostuvo el derecho del ciudadano a constituir su vida social conforme al propio criterio. Sus grandes representantes fundamentaron el principio de la mayoría en la equivalencia de las aspiraciones sociales. Sabían que no existe ninguna constitución perfecta, porque la imperfección está cimentada en la esencia del ser humano. Al combatir el absolutismo de la monarquía no se les podía ocurrir la idea de un absolutismo mayoritario, pues comprendieron que la mayoría de hoy no será forzosamente la mayoría de mañana.

Y supieron también que el derecho de la mayoría sólo podía ser aplicado a los problemas administrativos y a los asuntos técnicos, pero que no tenía ninguna validez en los problemas de conciencia. Acerca de lo que cree un hombre, de lo que constituye un fundamento de su convicción, no puede decidir ninguna mayoría. Si, no obstante, intenta decidir en esa materia, comete un crimen contra el espíritu. Una convicción no es producida por acuerdos de mayoría; es el resultado de un trabajo mental individual. Un hombre puede cambiar su convicción, pero también en este caso es la reflexión propia la que le lleva a ese resultado, y nadie más puede intervenir desde fuera.

Donde se trata de convicciones, sólo puede ser de provecho la experiencia y el libre intercambio de pensamientos, pero nunca la violencia exterior, y en esto es enteramente igual si esa violencia es ejercida por uno o por muchos. A esto se refería Thomas Paine cuando expresó el pensamiento de que el despotismo de una mayoría podía ser en ciertas circunstancias peor que la violencia de un solo déspota.

Por eso el primer deber entre los hombres libres consiste en respetar la convicción del prójimo, evitar toda violencia contra ella mientras se mantenga en los mismos límites y no quiera obtener por la fuerza lo que no pudo conseguir por la persuasión. La verdadera democracia es mucho menos un asunto de la Constitución que una cuestión de sentir y pensar en el pueblo. Esto lo había comprendido perfectamente Edward Carpenter cuando dijo:

“Ya la falsa Democracia se aparta para dejar que brote la verdadera Democracia que se ha formado en ella y que no es un gobierno externo sino una ley interior -la ley del hombre-masa en cada hombre-unidad. Pues ningún gobierno externo puede ser otra cosa que un expediente-el caparazón temporal de la crisálida que contiene el gusano mientras se forma la nueva vida dentro”.

La absurda manía de injuriar como *extranjera* toda idea o manifestación de vida que no coincide con las concepciones del gobierno o con las de la gran masa de los perezosos del pensamiento en un país, no sólo es una prueba de incapacidad espiritual y de lamentable intolerancia, sino también el mejor medio para allanar el camino a la reacción del Estado totalitario. Pues lo que comúnmente se denomina *espíritu de la nación*, no es más que una pobre fantasía aceptada como verdad por los perezosos del espíritu, y alimentada y criada artificialmente por los que sacan su provecho de ella.

Las ideas y las manifestaciones sociales de la vida no son nunca el resultado de determinadas características nacionales, sino productos del ambiente cultural general al que pertenecemos, que traspasa con creces las fronteras artificiales de los Estados. Lo mismo que el desarrollo de la técnica y otros fenómenos de la vida económica no están ligados a ninguna frontera nacional, así las ideas y los movimientos sociales son siempre un resultado de la cultura general de donde extraen su alimento espiritual todos los pueblos que han sido fecundados por esa cultura. Tales fenómenos están ligados a menudo a una época determinada, pero nunca a una determinada nación; pueden adquirir en uno o en otro país formas especiales, pero en este caso se trata generalmente de una diversidad de las condiciones externas de la vida, y no de cualidades nacionales innatas, que difícilmente se pueden comprobar.

Esto se aplica tanto a las ideas y movimientos que favorecen el libre desarrollo de los pueblos como a los que dañan ese desarrollo natural de una manera funesta y a menudo lo difieren por mucho tiempo. Cuando Mussolini comenzó su carrera fascista, escribió estas orgullosas palabras: “El fascismo es el resultado directo del alma popular italiana y no puede ser imitado por ningún otro pueblo”. Tal vez creía entonces él mismo en la exactitud de esa frase absurda. Pero el fascismo se ha desarrollado desde entonces como un movimiento mundial y halló sus adeptos y defensores hasta en los países políticamente más libres.

En realidad, el fascismo no es un producto particular del *alma popular italiana*, sino un resultado lógico de la primera guerra mundial. Esto se aplica también a su hermano gemelo, el bolchevismo ruso. Sin la guerra y sus efectos inevitables, ambos habrían sido imposibles. No solo produjo la guerra las condiciones políticas y económicas para el fascismo, sino también sus condiciones psicológicas. La crisis económica mundial que nació de la guerra, el socavamiento de toda seguridad económica del hombre para el día siguiente, la monstruosa miseria de las grandes masas, la decadencia de la clase media y la brutal codicia de pequeñas minorías que acuñaron monedas contantes y sonantes con la penuria de los pueblos, crearon las condiciones externas de la actual catástrofe.

A esto se añade el embrutecimiento general que debía tener ineludiblemente por consecuencia una guerra de esa magnitud. La gran matanza de los pueblos no sólo hizo perder todo respeto por la vida humana y por la libertad del individuo, sino que creó también la creencia fatalista de que todos los problemas sociales se resuelven solo por el camino de la violencia y que toda aspiración a liquidar los problemas en litigio por discusiones pacíficos y mutuos convenios no es

más que un infecundo sentimentalismo. En tales circunstancias prospera la cizaña de los demagogos codiciosos y de los llamados *grandes hombres*. El fascismo no fue más que la continuación natural de la estructura mental bárbara y brutal que había fomentado la guerra.

Lo que se ha dicho aquí de la difusión del fascismo se aplica también a las religiones, las concepciones políticas, las ideas sociales, los sistemas filosóficos, los conceptos morales y todos los fenómenos del arte y de la ciencia. Sus deducciones espirituales en todos los países de cultura son tan inevitables como los cambios de la temperatura o los otros efectos de las fuerzas naturales. Lo mismo que los pueblos están a merced de la fecundación mutua en su desarrollo material, dependen unos de otros en una medida mucho mayor para su desenvolvimiento espiritual. El que desconoce este hecho desconoce la ley más importante de todo progreso social e ignora la fuerza creadora de toda formación cultural.

En los Estados Unidos se manifiesta este fenómeno mucho más fuertemente aún, porque la cultura material y espiritual de este país ha surgido directamente de la colonización, a la que casi todos los países europeos han dado su tributo. Su desarrollo religioso fue estimulado preferentemente por la forma que había adquirido el movimiento del protestantismo en Inglaterra, Escocia y Holanda. Sus mejores tradiciones políticas arraigan hondamente en las corrientes de pensamiento liberales y democráticos de la metrópoli, y encontraron en un país joven como los Estados Unidos, después de haber obtenido su independencia política, un vasto campo para su manifestación práctica. Pero también las contracorrientes políticas que se hicieron notar en este país correspondían a la modalidad el conservatismo inglés, lo cual no podía ser de otro modo dada la situación de las cosas.

El ensayo de condenar como *productos extranjeros* determinadas tendencias de pensamiento que se elevan por sobre la concepción del hombre del término medio, en un país como los Estados Unidos, es, por consiguiente, de lo más impropio, pues está en la más evidente contradicción con las mejores tradiciones de la historia americana y, por su estrechez espiritual, tiene mucho más parentesco con los teóricos europeos del Estado totalitario que con las ideologías de Paine, Jefferson, Lincoln, Emerson, Thoreau, Wendell Phillips y tantos otros que pertenecen a los más brillantes representantes del liberalismo americano.

También el radicalismo político, que se manifestó en América bajo los nombres de *individualismo, mutualismo o anarquismo filosófico*, está estrechamente enlazado con las corrientes de ideas del liberalismo americano, y fue, en muchos conceptos, solamente un resultado espiritual natural de esas ideas. Hombres como Josiah Warren, Stephen Pearl Andrews, Lisander Spooner, William Green, Ezra Heywood o Benjamín Tucker fueron más influidos en su desarrollo espiritual por los principios de la *Declaration of Independence* que por no importa qué representantes del socialismo libre en Europa. Todos fueron *cient por cien americanos* en lo que se refiere a su ascendencia y todos han nacido en los Estados de New England. Realmente esta tendencia encontró en América una expresión literaria cuando no se podía pensar todavía en Europa en un movimiento libertario.

Otra característica de esa tendencia es el hecho que casi no tuvieron relación alguna con los movimientos radicales introducidos en los Estados Unidos desde Europa. Por otra parte, emigrantes revolucionarios como Johann Most, S. Yanovsky, Pedro Esteve, Luigi Galleani, Emma Goldman o Alejandro Berkman, que profesaban las ideas de Kropotkin y actualmente y por escrito, jamás fueron afectados por las ideologías de los anarquistas individualistas. Ambos movimientos coexistieron largo tiempo sin que el uno haya tenido influencia alguna en el otro. Mientras el uno halló sus adeptos principalmente en las filas de los inmigrantes, el otro permaneció siempre como un movimiento del americanismo propiamente dicho, una circunstancia que puede ser explicada solo por la diversidad en la conformación espiritual de sus representantes.

CAPÍTULO II

EL LIBERALISMO AMERICANO Y SUS REPRESENTANTES

El liberalismo americano, tal como fue expresado en la *Declaration of Independence*, es un producto inmediato de aquel gran movimiento intelectual de Inglaterra y Escocia que tuvo su punto de partida en las doctrinas del humanista escocés George Buchanan, el cual sostenía el principio que todo poder arraiga en el pueblo y que la existencia de ese poder solo está justificada mientras es confirmado por el asentimiento del pueblo mismo. De acuerdo con esto, el soberano del Estado no es más que el *primer servidor del pueblo*, y puede ser proscrito, procesado y condenado por el pueblo cuando ha obrado contra la voluntad de éste.

Toda una serie de pensadores y de filósofos sociales distinguidos intentó luego continuar el desarrollo de esas doctrinas y hacerlas ahondar en el pueblo, principalmente Jonh Locke y sus numerosos discípulos. Locke veía en el rey solamente el órgano ejecutivo de la voluntad popular y le rehusó por tanto el atributo de legislador. Ese derecho, según su interpretación, correspondía sólo a la representación del pueblo, la que, según él, era un medio de seguridad contra toda extralimitación eventual del gobierno, y tenía la misión especial de proteger los *derechos innatos e inalienables del pueblo* y de defenderlos contra toda agresión. Pero en caso de que el gobierno abusara de la confianza del pueblo e intentara violar los derechos populares, se tenía, según la interpretación de Locke, el derecho a oponer la revolución de abajo. Son estos mismos principios los que Jefferson, fuertemente influido por Locke, incluyó en la *Declaration of Independence* con las siguientes palabras:

“Consideramos estas verdades evidentes por sí mismas: que todos los seres humanos han sido creados iguales; que han sido dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Que para asegurar estos derechos han sido instaurados los gobiernos entre los hombres, y que esos gobiernos derivan sus legítimos poderes del consentimiento de los gobernados; que cuando una forma de gobierno se vuelve destructiva de esos fines, está en el derecho del pueblo el cambiarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno sobre la base de tales principios y que organice sus poderes de tal manera que resulten más adecuados para llevar a efecto su seguridad y su felicidad. La prudencia, efectivamente, aconseja que los gobiernos establecidos desde hace mucho tiempo no deben ser cambiados por causas ínfimas o pasajeras; y conforme con lo que ha mostrado toda experiencia, la humanidad está más dispuesta a sufrir mientras los males son tolerables, que a subsanarlos por la abolición de las formas a que está acostumbrada. Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, que persiguen invariablemente el mismo objetivo, evidencia el propósito de reducirla al despotismo absoluto, es su derecho y es su deber derribar tal gobierno y establecer nuevas garantías para su futura seguridad”.

Sobre la base de las concepciones desarrolladas por Locke, surgió poco a poco la interpretación social del liberalismo, que quería restringir a un mínimo las atribuciones del Estado. La concepción liberal de la sociedad (hablamos aquí del liberalismo como concepción del mundo y no de las aspiraciones de muchos supuestos partidos liberales que han negado muy a menudo, de la manera más burda, los verdaderos principios de esa interpretación) era la de una cooperación orgánica o natural de los hombres sobre la base de los pactos libres para la satisfacción de sus necesidades. Cuanto menos perturbadas sean sus relaciones orgánicas por influencias extrañas, tanto más libre y feliz será la vida del individuo, que es la *medida de todas las cosas* para el liberalismo. La sociedad se crea su propio equilibrio. Toda regulación mecánica paraliza la iniciativa personal y la responsabilidad individual y pone en peligro el lazo

natural que une a los hombres en la convivencia social. Por esta razón el Estado no debía tener más que dos tareas:

- 1º. Proteger la seguridad personal del ciudadano dentro de la comunidad contra ataques criminales;
- 2º. Defender al país contra las invasiones enemigas del exterior.

Pero no se le habría de permitir, bajo ninguna circunstancia, inmiscuirse en la vida espiritual, religiosa y privada de los hombres y someterla a una norma general.

O bien, como dijo uno de sus modernos representantes: "Como el esqueleto es el cuadro en torno al cual se agrupan los tejidos, las arterias, los nervios, y los órganos del cuerpo, sin perjudicarse en sus funciones, así habría de ser el Estado, el cuadro externo de la sociedad para protegerla contra el mal". Pero en cuanto ese cuadro se transforma en camisa de fuerza destruye el equilibrio interno y trastrueca todas las relaciones sociales que prosperan del mejor modo en la libertad.

THOMAS PAINE

Fue Thomas Paine principalmente el que creó, por decirlo así, el puente por el cual esas ideas del liberalismo inglés llegaron a América. Sus servicios a la causa de la emancipación de las colonias americanas son demasiado conocidos para tenerlos que destacar aquí. Fue uno de los primeros en reconocer que un acuerdo pacífico con Inglaterra era imposible y se manifestó con valerosa decisión en favor de la independencia de las colonias en su escrito *Common Sense*, (1776). Su publicación periódica *The Crisis*, que editó desde 1776 a 1785, inflamó con palabras fogosas la resistencia de los rebeldes y encontró el reconocimiento de Washington y Jefferson. Junto con Joseph Priestley y Richard Price, fue Paine el representante más consecuente y declarado del liberalismo inglés y posteriormente americano. Paine, que reconoció en el instinto social la condición básica de toda convivencia humana, trazó una clara frontera entre la estructura orgánica de la sociedad y las diversas formas de gobierno que se desarrollaron en el curso del tiempo y dieron la envoltura política externa a la agrupación humana. Su escrito *Common Sense* comienza con estas palabras:

"Algunos escritores han confundido sociedad y gobierno, de tal modo que ven poca, o no ven ninguna, distinción entre ellos; sin embargo, no sólo son diferentes, sino que tienen también diversos orígenes. La sociedad es el resultado de nuestras necesidades y el gobierno es el producto de nuestra corrupción; la primera fomenta nuestra dicha positivamente en tanto que asocia nuestras inclinaciones; el último, negativamente, al poner dique a nuestros vicios. La una estimula las relaciones sociales, la otra crea distinciones y diferencias. La primera es una protectora, el último es un castigador.

"La sociedad es en toda forma una bendición, pero el gobierno, aún en su mejor estructura, no es más que un mal necesario; y en su peor forma, un mal intolerable; pues cuando sufrimos, o somos expuestos por un gobierno a las mismas miserias que podemos esperar en un país sin gobierno, nuestra desdicha es todavía mayor por la conciencia de proporcionar los medios por cuya razón sufrimos. El gobierno, como el vestido, es la hoja de parra de la inocencia perdida; los palacios de los reyes están contruidos sobre las ruinas de las moradas del paraíso. Pues si los impulsos de la conciencia fueran clara, invariable e irresistiblemente obedecidos, el hombro no necesitaría otro legislador; pero no siendo este el caso, halla necesario entregar una parte de su propiedad a fin de hallar medios para la protección del resto; y es inducido a hacerlo por

la misma prudencia que en otro caso le aconseja elegir de dos males el menor. Por consiguiente, siendo la seguridad el verdadero propósito y fin del gobierno, se sigue indiscutiblemente que la forma de él que nos parezca más adecuada para organizárnosla con el menor gasto y el mayor beneficio, es preferible a todas las demás”.

Paine sabía que la mayoría de las cosas que se atribuyen hoy al Estado emanan en realidad de la sociedad y no serían imaginables sin ésta. Es la rica multiformidad de las relaciones sociales lo que renueva continuamente la vida pública, lo que la fecunda y la mantiene en marcha. La verdadera eficacia del gobierno llena sólo una ínfima parte de la vida social y no seguramente la mejor. Si fuera cierto el funesto *dogma del pecado original*, que hasta aquí sirvió de punto de partida a toda teología política y eclesiástica para justificar la necesidad de la autoridad celeste y de la terrena, la existencia de la sociedad no estaría segura un solo momento, pues un mal innato no puede ser dominado a la larga por ningún medio mecánico de violencia. Lo cierto es que la mayor parte de la vida humana se desarrolla al margen de las directivas políticas del gobierno. Nuestras relaciones con los semejantes, la institución de nuestra vida doméstica, lo millares de fenómenos de la cotidianidad, que determinan e influyen en nuestra existencia personal, proceden más o menos de nuestras propias decisiones y no se dejan oprimir en formas rígidas por ninguna providencia política.

Pero también las líneas generales del progreso cultural siguen los mismos rastros. La fuerza impulsora de todo desenvolvimiento social no es nunca el gobierno, sino la actividad creadora que no se puede imponer jamás con medios artificiales. Los potentados políticos pueden aprovechar esas fuerzas creadoras de la sociedad para sus fines particulares, pero no podrán nunca crearlas. Ningún sacerdote, ningún rey, ningún dictador podría ordenar a un cerebro humano que calcule el curso de las estrellas, que aprenda el uso de los metales, que escriba la *Ilíada*, que ponga la fuerza del vapor o de la electricidad al servicio del hombre o que elabore la teoría de la evolución. Estos son fenómenos culturales que no están ligados a ninguna forma política, y que incluso son detenidos y relegados a menudo por las formas políticas en su desenvolvimiento natural.

Toda la vida social del hombre, con sus múltiples usos y costumbres, sus incontables instituciones y vinculaciones sociales, sus graduaciones infinitas en perpetuo cambio, es el resultado directo de la acción cultural del pueblo, acción que puede ser perturbada a menudo por intervenciones políticas de lo alto, pero que nunca puede ser artificialmente creada. Donde se manifiesta más fuerte el poder de la coacción política sobre la sociedad, es donde está más baja la cultura humana, porque sus energías naturales, que sólo pueden prosperar en libertad, se ven paralizadas. Esta es la causa por la cual todos los períodos de grandes reacciones políticas han sido períodos de incultura general y han conducido no raramente a una vuelta a las formas bárbaras de los siglos pasados. La reacción fascista del *Estudio totalitario* nos da hoy al respecto una lección que difícilmente puede ser mal interpretada.

Paine, que había comprendido en todo su alcance la sobreestimación inmerecida de toda esencia de gobierno en la vida de los pueblos, expresó esta convicción en las siguientes palabras:

Gran parte de ese orden que reina entre los seres humanos no es obra del gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y en la construcción natural del hombre. Existió antes del gobierno, y continuará existiendo si la formalidad del gobierno fuera abolida. La dependencia mutua y el interés recíproco que unen a los hombres entre sí, y a todas las partes de la comunidad civilizada, crearon esa gran cadena de relaciones que lo cohesiona todo. El propietario de la tierra, el campesino, el industrial, el mercader, el comerciante, y toda suerte de ocupaciones prosperan por la ayuda que cada una recibe de la otra y del conjunto. Intereses comunes regulan sus asuntos y forman sus leyes; y las leyes que el uso común crea, tienen una

*influencia mayor que las leyes del gobierno. En una palabra, la sociedad realiza por sí misma casi todo lo que se atribuye al gobierno.*¹

Paine, en el que se encarna todo el optimismo ilimitado de su tiempo, creía de todo corazón en la constante capacidad de perfeccionamiento del hombre y veía en la limitación gradual del poder de Estado el termómetro más seguro del desarrollo cultural de la humanidad.

"Cuanto más perfecta es la civilización, tanto menos necesidad tiene de gobierno, porque regula tanto más sus propios asuntos y se gobierna a sí misma; pero la práctica de los viejos gobiernos es tan contraria a la razón del caso, que sus gastos aumentan en la proporción en que deberían disminuir. Hay muy pocas leyes generales que pueda requerir la vida civilizada, y son de tal utilidad común que, sean o no impuestas por las formas de gobierno, el efecto será aproximadamente el mismo. Si consideramos cuáles son los principios que primeramente reúnen a los hombres en sociedad, y cuáles los motivos que regulan sus relaciones mutuas después, encontraremos, hacia la época en que llegamos a lo que se llama gobierno, que casi el total de los asuntos es realizado por la acción natural y recíproca de las diversas partes.

"El hombre, con respecto a todos los asuntos, es, más de lo que se imagina, una hechura de las circunstancias, o más de lo que los gobiernos desean creer. Todas las grandes leyes de la sociedad son leyes de la naturaleza. Las de la industria y el comercio, son leyes de intereses mutuos y recíprocos. Son acatadas y obedecidas porque está en interés de las partes obrar así, y no en razón de lo que pueda imponer o interponer alguna ley formal de los gobiernos.

*"¡Pero cuán a menudo es perturbada o destruida la natural tendencia de la sociedad por las acciones del gobierno! Cuando este último, en lugar de ser injertado en los principios de la primera, pretende existir por sí mismo, y actúa con parcialismos de favor y opresión, se convierte en la causa de los males que debe prevenir".*²

Paine fue un defensor incondicional del derecho de libre opinión; vio allí la condición previa de todo desarrollo espiritual. Opinaba que todo el que disputa a otro ese derecho, se convierte a sí mismo en esclavo, pues el que quiere hacer prevalecer *uno* sola opinión, se priva del derecho a modificar la opinión propia. "El arma más decisiva contra todo error es la razón. No he usado nunca otra arma, y espero que no la usaré jamás". Por este motivo combatió Paine el despotismo de la mayoría con el mismo ímpetu de su temperamento fogoso con que había combatido el *despotismo de la monarquía* hereditaria. Por eso quería que no se confiara a ningún gobierno la defensa de los derechos y libertades del pueblo, pues "el oficio de gobernar ha sido siempre monopolizado por los individuos más ignorantes y más corrompidos de la especie humana". La libertad es garantizada a un pueblo sólo cuando encuentra su cristalización en la conciencia jurídica de la humanidad, y cuando el pueblo está dispuesto en todo momento a asumir la responsabilidad de su defensa.

Dotado de más amplia visión política que la mayoría de sus contemporáneos, vio la verdadera significación de la revolución americana, no en la mera separación de las colonias de la madre patria, sino en el desarrollo de un nuevo principio político que asentara la sociedad sobre nuevos cimientos y fuera por eso de importancia para el futuro de todos los pueblos.

Es característico que las injurias que hubo de soportar Paine en Inglaterra y diversamente también en América se refieren mucho menos a sus ideas políticas que a su crítica del dogmatismo eclesiástico. Su *Common Sense*, y su *The Crisis*, y especialmente su polémica sobre los *Rights of Man*, en el que defendió a la revolución francesa contra los ataques de Edmund Burke, fueron declaraciones francas de guerra contra la monarquía, lo cual era

¹ Thomas Paine: *Rights of Man*. Parte segunda.

² *Rights of Man*. Segunda parte.

comprensible en la época de Diderot, de Condorcet, de d’Alembert, de Godwin, de Jefferson y de Franklin, pero su lucha contra la credulidad literal del puritanismo hizo que su *Age of Reason* fuera quemada en Inglaterra por el verdugo y que su autor fuera señalado en América como un “dirty little atheist”. Y sin embargo Paine no era ningún ateo, sino un deísta como Washington, Jefferson y Franklin, según hizo resaltar con razón Brailsford, sólo que tuvo el atrevimiento de expresar abiertamente su convicción. “Un buen demócrata no llevó nunca la armadura del caballero andante; un buen cristiano no aplicó nunca la ortodoxia”.

El hombre que dijo estas palabras: “Mi patria es el mundo; mi religión, hacer el bien”, era en cada palabra que hablaba y escribía de una rara generosidad, pero no fue nunca un fanático que condenara fundamentalmente lo que no comprendía o lo que no quería comprender. El mismo hombre que tuvo que abandonar Inglaterra como proscrito y que fue nombrado miembro de honor de la Convención por los franceses, el mismo hombre que había inferido al absolutismo heridas tan incurables con su pluma, se pronunció contra la ejecución del rey cuando éste había perdido su trono y no era más que un prisionero en manos de sus enemigos. Había luchado los mejores años de su vida sin ninguna preocupación; pero la venganza en las personas no era cosa suya. Su actitud valerosa le valió en la época del dominio del terror parisiense diez meses de prisión y casi el cadalso, del que fue salvado por un feliz azar. Su valor moral debe apreciarse por ello tanto más. Era en verdad un caballero sin miedo y sin tacha, que dejó en las sombras, con su profundo humanismo, a sus enemigos fanáticos del campo de la teología cristiana.

Paine fue uno de los primeros que salió al combate contra la esclavitud de los negros y a su actividad hay que agradecer la fundación de la primera *Sociedad Americana antiesclavista* de Filadelfia. Intervino en favor del derecho de las mujeres y propuso prematuramente una reforma del matrimonio y del derecho de divorcio. La enorme difusión que han encontrado sus escritos le habría podido convertir fácilmente en un hombre rico, pero sacrificó todos los ingresos de sus obras a la causa por la cual combatía y tuvo que luchar hasta el fin de su vida con las penurias materiales. Por eso pudo decir de sí mismo con orgullo:

*“Si alguna vez me he expresado agriamente, se debe al odio incommovible que tengo, y que he tenido siempre, a los hombres crueles y a los procedimientos crueles. Tengo, por ejemplo, aversión a la monarquía porque es demasiado humillante para la dignidad del hombre; pero nunca molesté a nadie con mis ideas hasta hace poco... Lo que yo escribí es puramente natural, y mi pluma y mi alma han ido siempre juntas. Los escritos que he dado a la publicidad sólo me han proporcionado los gastos de papel e impresión, y a veces ni siquiera eso. Jamás rendí pleitesía a la fama o al interés, y mi manera de vivir, para aquellos que la conocen, justificará lo que digo”.*³

THOMAS JEFFERSON

Junto a Paine, fue Thomas Jefferson el representante más vigoroso de las corrientes liberales del pensamiento en América. Su máxima bien conocida: “El mejor gobierno es el que gobierna menos”, no ha sido más que un circunloquio del viejo principio liberal de la limitación a un mínimo del poder de Estado. Jefferson fue adversario declarado de toda intervención del gobierno en los asuntos personales de los ciudadanos y declaró que todo intento de esa especie era violación de los derechos populares y despotismo. Y como él, de igual modo que Paine, no creía en un Estado perfecto, no quiso poner tampoco la defensa de los derechos del

³ *The Crisis*, núm. 2 (enero 13 de 1777): *To lord Howe*.

pueblo en manos de un gobierno. Pero al pueblo le dijo: “La vigilancia eterna es el precio de la libertad”.

Jefferson negó a todo gobierno el derecho a dictaminar sobre las opiniones y convicciones de los hombres. No era uno de aquellos americanos *cién por cién* dispuestos a prohibir de la mejor gana el pensamiento si tuvieran el poder para hacerlo, pero que, como no pueden, están siempre listos para poner determinadas limitaciones a la palabra hablada o escrita. A ellos les decía Jefferson:

“Solo el error necesita el apoyo gubernamental. La verdad puede mantenerse por sí misma. Sometan el pensamiento a la coacción. ¿A quién llamaran cómo jueces? A hombres falibles, a hombres gobernados por malas pasiones, por razones privadas tanto como públicas. ¿Para qué la coacción? Para traducir la uniformidad. ¿Pero es deseable la uniformidad? No, como no lo es la uniformidad de los rostros y de la estatura. Introduzcan el lecho de Procusto, y como existe el peligro de que los hombres fuertes puedan maltratar a los débiles, nos ajustarán a todos al mismo formato, recortando a los grandes lo que tienen en demasía y estirando a los cortos hasta que lleguen a la medida exacta”. (Monticello, 1872).

El gran mérito de pensadores liberales como Jefferson y Paine, consistió en haber reconocido la imperfección natural de toda forma de gobierno, y en no haber aspirado por este motivo a hacer del Estado una providencia terrestre capaz de todas las prescripciones y susceptible de dañar por ello, no sólo toda nueva visión de formas sociales superiores, sino también el sentimiento natural de responsabilidad del pueblo por determinadas decisiones, que son las condiciones previas de toda prosperidad común. El sistema del absolutismo, con sus innumerables decretos y reglamentaciones de la vida social, que oprimió a los pueblos de Europa durante siglos como una pesadilla, les había dado en este aspecto una lección que les hizo desconfiados ante cualquier tutela estatal.

“En todo gobierno sobre la tierra, -escribió Jefferson en 1782- se encuentran rastros de la debilidad humana, gérmenes de corrupción y de degeneración que la perspicacia descubrirá y que la corrupción hará florecer insensiblemente, cultivará y desarrollará. Todo gobierno degenera cuando es confiado solamente a los gobernantes del pueblo. Los pueblos mismos, por consiguiente, son los únicos depositarios seguros del gobierno. Y para esa seguridad, su espíritu debe ser desarrollado hasta un cierto grado. La influencia sobre el gobierno tiene que ser compartida por todos los miembros del pueblo. Si cada individuo que compone esa masa participa de la autoridad última, el gobierno estará seguro; porque el soborno de la masa entera excederá de los recursos privados de la riqueza; y los recursos públicos no pueden ser proporcionados más que por los impuestos sobre el pueblo. En este caso todo individuo habría de pagar el precio de su corrupción”.

Jefferson sostenía que una administración sana de los asuntos públicos depende del interés que le consagra el hombre del pueblo. Cuanto más dispuesto esté el pueblo, por propio impulso, a velar por sus derechos y libertades, tanto más forzado se verá el gobierno a tomar en cuenta las exigencias de la opinión pública y a convertirlas en regla de su conducta. La indiferencia del pueblo frente a los asuntos públicos es el comienzo de toda tiranía. Sólo donde la palabra es libre, es posible mantener sana la opinión pública, pues la verdad resulta siempre de la comparación de las cosas. “Una opinión errónea puede ser tolerada donde la razón tiene la libertad de combatirla”. Donde la opinión es impuesta al pueblo, sucumbe el espíritu y el ciego fanatismo ocupa el puesto del pensamiento propio. Lo mismo que Paine, reconoció también Jefferson que, “argumentar con un hombre que ha renunciado al uso y autoridad de la razón, y cuya filosofía consiste en despreciar a la humanidad, es equivalente a administrar medicinas a un muerto, o a tratar de convertir a un ateo con la Biblia”. Por eso vio en una prensa libre, sin influencia extraña alguna, el mejor medio para la educación del pueblo, y escribió en 1787 en este sentido Edward Carrington:

“Siendo la opinión del pueblo la base de nuestros gobiernos, nuestra primera misión debería consistir en mantener ese derecho; si yo tuviera que decidir entre un gobierno sin prensa y una prensa sin gobierno, no vacilaría un instante en preferir lo último. Pero sostendría que todo hombre debe recibir esa prensa y ser capaz de leerla. Estoy convencido de que la sociedad que vive sin gobierno (como los indios), en su gran mayoría disfruta de una dicha incomparablemente mayor que las sociedades que viven bajo el dominio de los gobiernos europeos. En la primera ocupa la opinión pública el puesto de la ley, y la moral refrena tan poderosamente como puedan hacerlo en cualquier parte las leyes. En las últimas, con la pretensión de gobernar, se ha dividido a las naciones en dos clases: lobos y ovejas. No exagero. Este es el verdadero retrato de Europa. Mantengan, por consiguiente, el espíritu de nuestro pueblo y conserven viva su atención. No sean demasiado severos con sus errores, sino procuran mejorarlos por la instrucción. En el momento en que el pueblo deje de prestar atención a los asuntos públicos, ustedes y yo, los Congresos y las Asambleas, los jueces y los gobernadores, nos volveremos lobos. Parece ser ésta la ley de nuestra naturaleza común, pesa a las excepciones individuales; y la experiencia declara que el hombre es el único animal que devora a los de su propia especie; pues no puedo aplicar un término más suave a los gobiernos de Europa, y a la presión general del rico sobre el pobre”.

Jefferson creía tan firmemente en el sano sentido del pueblo americano que le concedió espontáneamente el derecho a objetar todas las decisiones del gobierno. “Los pueblos son los únicos censores de sus gobernantes; y aún sus mismos errores los conservarán fieles a los verdaderos principios de su institución. Castigar esos errores demasiado severamente equivaldría a suprimir la única garantía de la libertad pública”. En una carta a James Madison llegó incluso a referirse a las pequeñas rebeliones que deberían contribuir a restablecer el equilibrio perdido entre pueblo y gobierno. Comparando las desventajas de un *gobierno débil* con la opresión insoportable en los Estados despóticos, llegó a esta conclusión:

“Esto tiene también sus males; el principal de los cuales es la turbulencia de que es motivo. Pero piensen esto frente a las opresiones de la monarquía, y no significará nada. Incluso este mal es productor de bienes. Impide la degeneración de los gobiernos y alienta la atención general hacia los asuntos públicos. Considero que una pequeña rebelión de cuando en cuando es una cosa buena, y tan necesaria en el mundo político como las tormentas en el mundo físico. Ciertamente, las rebeliones frustradas facilitan generalmente los ataques a los derechos del pueblo que las han producido. Pero la observación de esta verdad debería mover a los honestos gobernantes republicanos a ser lo más suaves que sea posible en el castigo de las rebeliones como para no desalentarlas demasiado. Son medicinas necesarias para la buena de los gobiernos”.

Uno de los mayores méritos de Jefferson fue su lucha contra la centralización política del país, defendida por Alexander Hamilton y el Partido Federalista, al que pertenecieron los dos primeros presidentes de la república, Washington y John Adams. Reconoció con razón que la reunión del poder en manos de un fuerte gobierno central era un medio peligroso, que ofrece siempre una ocasión cómoda a los elementos ansiosos de mando, para suprimir los derechos y las libertades conquistadas y socavar el equilibrio natural de las fuerzas sociales. Además, el principio del centralismo político está en abierta contradicción con todas las leyes del progreso social y del desarrollo natural. Está en la naturaleza de las cosas que todo progreso cultural se realice primero en pequeños círculos y llegue a la conciencia de la sociedad como tal tan poco a poco. Por eso la descentralización política es la mejor garantía para la posibilidad ininterrumpida de nuevos ensayos, pues da a toda comunidad ocasión para realizar las cosas que están en sus posibilidades, sin imponerlas a otros violentamente. El ensayo práctico es el padre de todo desenvolvimiento en la sociedad. Mientras una comunidad es capaz de realizar, dentro de su campo de acción, las modificaciones que sus miembros consideran necesarias, su ejemplo ejercerá siempre una influencia fecunda sobre las otras comunidades, pues les ofrece oportunidad para examinar la exactitud y la ventaja de esas modificaciones sin ser forzadas a

aceptarlas mientras no estén convenientes. La consecuencia es que las comunidades espiritualmente más avanzadas sirven de modelo a las otras, un hecho que se justifica por sí mismo en base al desarrollo natural de las cosas.

En un Estado fuertemente centralizado, la situación es precisamente la opuesta, e incluso el mejor sistema representativo no puede cambiar nada en ello. Los representantes de una cierta parte del país pueden tener consigo a la inmensa mayoría de los electores, pero en la corporación legislativa del Estado central quedan, sin embargo, en minoría, pues está en la naturaleza de las cosas que en esas corporaciones no se hallen representados en la mayoría los distritos espiritualmente más activos, sino justamente los más atrasados del país. Como solo algunas partes del país poseen realmente el derecho de expresar su opinión, y sin la voluntad del gobierno central no pueden emprender independientemente modificaciones, resulta que las partes más progresivas del país son condenadas al silencio, mientras los distritos más atrasados marcan el tono. En un Estado central, comunidades como Atenas, Florencia, Nuremberg o Laon, que han fomentado tan poderosamente la cultura general de su tiempo, habrían sido simplemente imposibles.

A ello se agrega todavía otra circunstancia, que es de la mayor significación para el desarrollo floreciente de la sociedad. En una comunidad más pequeña, el individuo puede abarcar más fácilmente los asuntos públicos y tomar decisiones de acuerdo con la propia experiencia. En una representación central, esto es simplemente imposible. Ni el simple ciudadano, ni el que le representa, son capaces de abarcar por completo, o solo aproximadamente, el mecanismo monstruoso de la máquina del Estado central. El diputado es forzado diariamente a resolver sobre cosas que no conoce que experiencia propia y en cuyo juicio tiene que abandonarse siempre a la opinión de los demás. Es natural que tal sistema conduzca inevitablemente a los peores abusos e injusticias. Y como el ciudadano, por los mismos motivos, tampoco está en situación de vigilar y juzgar la actividad de su representante, la clase de los políticos profesionales puede pescar tanto más fácilmente en las aguas turbias y abrir de par en par las puertas a toda descomposición interna. Jefferson reconoció pronto éste peligro y expresó elocuentemente ese pensamiento en las siguientes palabras:

"Todos conocen la influencia del interés en el espíritu del hombre y cuán inconscientemente es desviado su juicio por esa influencia. A esta propensión hay que añadir la del espíritu de cuerpo, su máxima y su credo peculiar de que es misión de un buen juez ensanchar su jurisdicción, y la ausencia de la responsabilidad; ¿y cómo podemos esperar decisiones imparciales del gobierno federal, del que son parte tan eminente, y los Estados individuales, de quienes no tienen nada que esperar o que temer? Hemos visto también que, contrariamente a todo correcto ejemplo, tiene el hábito de eludir las cuestiones, de echar el ancla hacia delante, y de extender la mano hacia futuros progresos del poder. Ellos son, pues, en realidad, el cuerpo de zapadores y minadores; trabajan siempre para socavar los derechos independientes del Estado, y para consolidar todos los poderes en manos de aquel gobierno en el que tienen una participación tan importante. Pero no es por la consolidación o concentración de poderes, sino por su distribución como se lleva a cabo el buen gobierno. Si este gran país no estuviera ya dividido en Estados, debería hacerse esta división para que cada uno pueda hacer por sí mismo lo que le concierne directamente; y lo que puede hacer mucho mejor que una autoridad lejana. Cada Estado es a su vez dividido en distritos, cada uno de los cuales atiende a lo que está dentro de sus límites locales; cada distrito está dividido a su vez en municipios, que atienden los detalles menores; y cada municipio es dividido en fincas o granjas, gobernadas por sus propietarios individuales. Si tuviéramos que decir desde Washington cuándo hay que sembrar y cuándo hay que recoger la cosecha, pronto careceríamos de pan. Es por este reparto de tareas, que desciende en graduación de lo general a lo particular, como la masa de los asuntos humanos puede ser mejor administrada, para el bien y la prosperidad de todos".

Jefferson, que siempre fue partidario de la auto-administración, quería reducir a un mínimo las tareas de un gobierno federal. “Reduzcan el gobierno federal sólo a los asuntos extranjeros, y dejen que nuestros asuntos sean separados de los de las otras naciones excepto en lo relativo al comercio, que los comerciantes administrarán mejor cuanto más libres sean dejados, y nuestro gobierno general puede ser reducido a una muy simple organización, y a una organización muy poco costosa; unas pocas tareas simples que deben ser realizadas por unos pocos servidores”. Ante todo, interesaba eludir todas las formas rígidas, que sólo podrían conducir a recargar el futuro con las hipotecas del pasado y a obstruir el camino de la evolución libre. Lo mismo que Paine, reconoció el derecho de toda nueva generación a conformar su vida de acuerdo con el propio criterio. Por este motivo, no quiso hacer caer sobre las próximas generaciones lastres que a la larga habían de ser insoportables y conducirían a catástrofes sociales. Este pensamiento determinó su interpretación del gobierno. No quería dejar a los hombres de mañana una camisa de fuerza, sino una ligera indumentaria que cediera a cada presión de la voluntad popular y no restringiera el movimiento libre del cuerpo. La *voluntad del poder* le era extraña, y de ahí sus palabras: “Un hombre honesto no puede sentir placer en el ejercicio del poder sobre sus conciudadanos”.

EMERSON Y THOREAU

Después que Jefferson y sus partidarios hubieron librado en este país la lucha contra las tradiciones monárquicas, sus ideas se convirtieron en el caudal común de los mejores representantes de los Estados Unidos. Las encontramos en la literatura político-social, en los discursos y escritos de Emerson, Thoreau, Garrison, Phillips, Lincoln y muchos otros. Todos esos hombres prevenían a sus conciudadanos contra el funesto error de hacer del Estado una providencia terrestre. Todos eran de opinión que la salvaguardia de aquellos *derechos inalienables* de que se habla en la *Declaration of Independence*, no debe estar en manos del gobierno, sino en las del pueblo mismo. Hasta un hombre de formación tan conservadora como George Washington, dijo: “El gobierno no es la razón ni la elocuencia, es la fuerza. Como el fuego, es un servidor peligroso y un amo terrible. Ni por un momento se le habría de permitir la acción irresponsable”.

Ralph Waldo Emerson no tuvo nunca una buena palabra para la coacción organizada del Estado. El gran poeta-filósofo de América, que estaba tan firmemente convencido de que la libertad es la madre de toda cooperación social, sabía también que la mayor parte de nuestra actividad social surge del acuerdo voluntario con nuestros semejantes y no podría ser impuesta por ninguna ley del gobierno.

“La naturaleza de cada ser humano -sostiene Emerson- es un indicador para conocer el carácter del prójimo. Mi derecho y mi injusticia es su derecho y su justicia. Mientras hago lo que me conviene y evito lo que es inconveniente, mi vecino y yo coincidiremos un cierto tiempo en un objetivo. Pero cuando yo juzgue que mi dominio sobre mí mismo no basta y asuma la tarea de dirigirle a él también, pisoteo la verdad y me pongo en una falsa relación con él. Puedo tener más habilidad y fuerza, puede ocurrir que él no sea capaz de expresar adecuadamente su sentimiento de la injusticia sufrida, pero esto es una mentira y nos hiere como mentira a ambos. El amor y la naturaleza no pueden cubrir esa usurpación; tiene que ser efectuada por una mentira práctica; es decir, por la fuerza. Esta preocupación por administrar los derechos de los otros es el gran pecado que se encuentra en su colosal fealdad en los gobiernos del mundo”.

Emerson reconoció que ni el desarrollo político ni el desarrollo social pueden tener una conclusión final; por eso vio el mayor peligro en la pretensión de querer ajustar todos los fenómenos de la vida social a normas determinadas. Incluso las mejores conquistas tienen solo

una importancia relativa y corresponden en el mejor caso a nuestras interpretaciones momentáneas del valor de las cosas, pero no agotan nunca el impulso interno hacia nuevas formas de la evolución, impulso que es la fuente eterna de todo desenvolvimiento. Lo que sirvió un tiempo de norma no es nunca la última conclusión de la sabiduría, sino sólo un miembro en la cadena de los acontecimientos. La formación de nuevas relaciones entre los hombres es un acto revolucionario y un resultado del progreso social, que barre con las viejas formas de vida sentidas por la época como un lastre, porque han perdido su contenido y sólo sobreviven como envolturas muertas de la historia. Pero el ensayo de atribuir validez eterna a las nuevas condiciones se convierte en un obstáculo para el futuro, pues desconoce la necesidad interior de cambio que existe en el fondo de todas las aspiraciones sociales.

"Demócratas natos, no estamos calificados de ningún modo para juzgar acerca de la monarquía, aunque en tiempo de nuestros padres, que vivían en la idea monárquica, era relativamente justa. Pero nuestras instituciones, aunque coincidentes con el espíritu de la época, no eximen de los defectos prácticos que han desacreditado otras formas. Todo Estado actual está corrompido. Los hombres buenos deben obedecer demasiado a las leyes. ¿Qué sátira sobre el gobierno puede igualar a la severidad de la censura que implica la palabra política, que desde hace siglos ha significado engaño, lo que equivale a decir que el Estado es una mistificación?... La libertad salvaje desarrolla la conciencia férrea. La falta de libertad, por el fortalecimiento de la ley del decoro, embota la conciencia. La ley de Lynch predomina solo allí donde hay gran dureza y subsistencia propia en los dirigentes. Un populacho brutal no puede ser algo permanente; el interés de todo el mundo requiere que no exista y únicamente la justicia satisface a todos".

Emerson, con el fino instinto del poeta y del filósofo, reconoció que lo mismo que en la naturaleza sólo tiene consistencia lo desarrollado orgánicamente, así en la sociedad solo subsiste lo que corresponde a la convicción interior del hombre y arraigó en sus conocimientos éticos; no vio en el Estado un constructor de caracteres, sino únicamente una herramienta de la nivelación espiritual y de la minoridad moral. Lo verdaderamente grande en la historia surgió de la iniciativa de los gobiernos, sino que se formó, en la mayoría de los casos, contra la voluntad de sus representantes, los cuales, a causa de su posición, aspiraron siempre a encadenar los hombres a las mismas condiciones vigentes de la vida.

"Esta es la historia del gobierno -un individuo hace algo para domeñar a otros. Un hombre que no puede conocerme me impone tasas; desde lejos, me ordena que una parte de mi trabajo vaya a éste o aquél caprichoso objetivo- no según mi capricho, sino según se le ocurre a él... Las tendencias de los tiempos favorecen la idea del auto-gobierno, y dejan al individuo, por todo código, la recompensa y los castigos de su propia constitución, que obran con más energía de lo que creemos mientras dependemos de restricciones artificiales. El movimiento en esta dirección ha sido muy marcado en la historia moderna. Mucho ha sido ciego y desacreditable, pero la naturaleza de la revolución no es afectada por los vicios de los más revolucionarios; pues ella no es más que una fuerza puramente moral. No fue aceptada nunca por un partido en la historia ni puede serlo. Separa al individuo de todo partido y lo une al mismo tiempo a la especie... Vivimos en una baja condición del mundo y pagamos por eso involuntario tributo a los gobiernos fundados en la fuerza.

"Ni entre las gentes más religiosas e instruidas de las naciones más religiosas y civilizadas, existe una confianza en el sentimiento moral y una creencia suficiente en la unidad de las cosas, como para persuadir de que la sociedad puede ser mantenida sin limitaciones artificiales, de igual modo que se mantiene el sistema solar; o que el ciudadano privado podría ser razonable y un buen vecino sin la amenaza de la prisión o de la confiscación de sus bienes".

Emerson, que se convirtió en centro de un pequeño núcleo de hombres y mujeres distinguidos, al que pertenecían George Ripley, Frederic H. Hedge, James Freeman Clarke, Convers Francis,

Theodore Parker, Bronson Alcott, Margaret Fuller, Elizabeth P. Peabody y otros, tuvo en la vida espiritual de América una gran influencia. Sus discursos ante la sociedad *Phi Beta Kappa* de Cambridge (1837) acerca del *American Scholar* fueron calificados como la *Declaración Intelectual de la Independencia*, y su elevado contenido espiritual hizo de ellos una de las más grandes manifestaciones libertarias de los Estados Unidos. Emerson comprendió plenamente también las ideas socialistas de Charles Fourier y estuvo muy próximo al experimento de la *Brook Farm* (1840-47). Entró valerosamente en la liza en favor de la abolición de la esclavitud de los negros, y eso en una época en que el asunto no carecía de peligros. Su revista *The Dial* fue una de las manifestaciones literarias más importantes de este género en América, aunque su influencia, sin embargo, no se hizo sentir más que un pequeño círculo. Su principio: “Si echan una cadena al cuello del esclavo, la otra punta se arrolla en torno del propio”, no era solo una confesión de fe para su tiempo, sino que constituye el fundamento de todo pensamiento libertario.

Henry David Thoreau, amigo de Emerson y representante clásico de la literatura americana, en su agrio repudio de toda coacción exterior, fue quizás más definido que aquél. Su ensayo *Acerca del deber de la desobediencia civil*, publicado por primera vez en 1849 con el título *Resistencia al gobierno civil*, es una de las piezas más densas de pensamiento que se hayan impreso sobre este tema y la confesión de un hombre verdaderamente libre a quien la tradición no podía turbar el sentido viviente de la realidad. Lo mismo que Garrison, reconoció Thoreau los efectos funestos de una tradición muerta cuando se convierte en dogma rígido, incapaz de dar a los hombres nuevos estímulos para una ulterior acción creadora. Como pensador agudo, tuvo clara conciencia de que el mayor peligro de la época no estaba en las aspiraciones de poder de los contemporáneos, sino en las prescripciones e instituciones que nos han dejado las generaciones pasadas, que la veneración de los vivientes no se atreve a tocar. Esa dominación muda de los muertos sobre los vivos es, según Thoreau, la gran tragedia en que son sacrificados presente y porvenir y en que la convicción se convierte en una mera confesión de labios afuera.

“La mayoría de los hombres sirve al Estado así, no como seres humanos principalmente, sino como máquinas, con sus cuerpos. Son el ejército permanente, la milicia, los carceleros, la policía, los posees comitatus⁴, etc. En la mayoría de los casos se excluye el ejercicio libre del juicio o del sentido moral y los seres humanos se colocan por sí mismos al nivel de la madera, de la tierra y de la piedra; y podrán producir hombres de palo tal vez algún día para llenar ese cometido tan bien como los de carne y hueso. No exigen más respeto que los hombres de paja o un terrón cualquiera de la calle. Tienen el mismo valor que los caballos y los perros. Sin embargo, son comúnmente estimados como buenos ciudadanos. Otros -como la mayoría de los legisladores, de los políticos, de los jurisconsultos, de los ministros y funcionarios- sirven al Estado principalmente con sus cabezas; y como raramente hacen algunas distinciones morales, son tan apropiados para servir al Diablo, sin proponérselo, como a Dios. Unos cuantos, muy pocos, tales como los héroes, los patriotas, los mártires, los reformadores en el gran sentido, y los hombres, sirven al Estado también con su conciencia; y son generalmente tratados por él como enemigos. Un sabio solo será útil como hombre, y no se someterá a ser “arcilla” y “a cerrar un agujero para alejar el viento”, sino que dejará esa tarea a su polvo al menos:

“He nacido demasiado alto para ser objeto de propiedad, para ser un motivo secundario de control, o para ser servidor útil e instrumento de un Estado soberano en el mundo”.

Lo mismo que Paine, Jefferson y muchos otros, reconoció también Thoreau que la agrupación voluntaria de los hombres en torno a las necesidades de la vida cotidiana es el fundamento de toda cultura social, que solo puede ser conmovido por la intervención de los poderes políticos, con su visión permanente de los intereses particulares de las minorías privilegiadas. De ahí sus palabras:

⁴ Especie de somatén, fuerza cívica de voluntarios convocada en casos de rebelión, disturbios, etc. (N. del T.)

"Reconozco de todo corazón el lema: El mejor gobierno es el que gobierna menos; y solo desearía verle obrar rápida y sistemáticamente en ese sentido. Llevado a la práctica, ese principio conduce a otro en el que también creo: el mejor gobierno es el que no gobierna en modo alguno; y si los hombres están preparados para ello, esa será la forma de gobierno que tendrán. El gobierno es, en el mejor caso, solo una conveniencia; pero la mayoría de los gobiernos son habitualmente, y todos los gobiernos lo son algunas veces, inconvenientes".

El impulso de Thoreau hacia la libertad, su sentido de la independencia intelectual y de la formación espiritual de la vida, están estrechamente ligada a su filosofía panteísta de la naturaleza, que encontró una expresión tan honda en *Walden* y en otros numerosos ensayos suyos, que en su sencilla belleza recuerdan a menudo el *Himno a la naturaleza* de Goethe. El que sintió en lo más profundo el eterno ir y venir de todos los fenómenos de la vida, y que supo absorber las notas más precisas de la infinita diversidad de la existencia, no podía menos de considerar como piedra de escándalo la estrechez de las regulaciones políticas, en la cual debía estrellarse toda grandeza real y en la que la suave mediocridad habría de tejer sus redes. Ha dado una expresión incomparable a este sentimiento en su brillante ensayo *Vida sin principio*, que pertenece a lo mejor que se haya escrito jamás.

"Si he de ser vía de paso, prefiero que sea de los arroyos montañosos, de las corrientes parnasianas, y no de los desagües de las ciudades. Allí hay inspiración, ese rumor que llega al oído del espíritu atento desde las cortes celestiales. Aquí hay revelación profana y banal de la taberna y del tribunal policial. El mismo oído está acondicionado para recibir ambas comunicaciones. Solamente el carácter del oyente determina a cuál debe estar abierto y a cuál ha de estar cerrado. Creo que el espíritu puede ser permanentemente profanado por el hábito de escuchar las cosas triviales, de tal manera que todos nuestros pensamientos aparezcan como manchados de trivialidad. Nuestro verdadero intelecto será macadamizado -sus conocimientos rotos en fragmentos por las ruedas que pasan por él; y si quieren saber qué es lo que forma el pavimento más durable, superior a los cantos rodados raros, a los bloques bien ajustados y al asfalto, solo tendrán que mirar en algunos de nuestros espíritus que han sido sometidos tanto tiempo a ese tratamiento".

Lo mismo que para Ibsen, el concepto de la libertad no tenía tampoco para Thoreau una significación puramente política. Incluso la mejor Constitución no puede asegurar a un hombre la libertad si no es para él en acontecimiento interno y si no es confirmada en todo momento por su acción. Nos enorgullecemos demasiado a menudo de las envolturas muertas y olvidamos con ello el verdadero germen de la vida.

"Se ha dicho que América ha de ser la arena en que se libraré la batalla de la libertad; pero seguramente no se trata de la libertad en un sentido meramente político. Incluso si convenimos que el americano se ha librado de un tirano político, es todavía esclavo de un tirano económico y moral. Ahora que la república -la res publica- ha sido establecida, es hora de preocuparnos de la res privada -la condición privada- para que, como encargaba el senado romano a sus cónsules, ne quid resprivata detrimenti caperet, la condición privada no reciba daño. ¿Llamamos a este país el país de los libres? ¿Qué quiere decir libres del rey Jorge y continuar siendo esclavos del rey Prejuicio? ¿Qué quiere decir nacer libre y no vivir libre? ¿Qué significa el valor de una libertad política que no es un medio para la libertad moral? ¿Es una libertad de ser esclavos o una libertad de ser libres la que deseamos? Somos una nación de políticos, interesados solamente en las defensas extremas de la libertad. Serán los hijos de nuestros hijos los que quizás lleguen a ser completamente libres. Nos tarifamos a nosotros mismos injustamente. Hay una parte de nosotros que no está representada. Hay una tasación sin representación nuestra. Alojamos tropas, alojamos locos y ganado de toda especie a nuestro cargo. Alojamos nuestros grandes cuerpos en nuestras pobres almas, hasta que los primeros devoran toda sustancia de las últimas".

Thoreau escribió su ensayo *Acerca del deber de la desobediencia civil* en una época muy agitada. Fue poco después de la guerra con México (1846-48), que fue impopular en todo el país, y ha sido considerada por todos los liberales sinceros como un simple robo. La guerra tuvo un origen más que dudoso. Mientras el gobierno mexicano insistió siempre en que tropas americanas habían emprendido una invasión a su país, que le había obligado a la resistencia armada, en el mensaje del presidente de los Estados Unidos se afirmó que el primer derramamiento de sangre en *nuestro propio territorio* fue causado por el ataque de los mexicanos. Frente a esto declaró el general Grant posteriormente en sus recuerdos (*Personal Memories of U. S. Grant*), que las tropas americanas fueron enviadas a la frontera *para provocar una lucha*; y Abraham Lincoln presentó al Congreso las llamadas *spot revolutions* (revoluciones acerca del lugar), en las que se pidió al gobierno que señalara exactamente el lugar en que tuvieron lugar los primeros encuentros hostiles, y *si éstos habían sido o no provocados por un cuerpo de americanos armados enviados allí por orden de nuestro gobierno*.

Se añadieron a esto las constantes persecuciones contra los *abolicionistas*, partidarios de la abolición de la esclavitud de los negros, en favor de cuya causa se había manifestado Thoreau en forma absoluta. Todo esto lo llevó a la persuasión de que los problemas de la conciencia y de la convicción interior no deben ser confiados a una mayoría, sino que solo pueden ser resultados mediante la acción viril contra la injusticia manifiesta. En ese concepto dio el mismo ejemplo, al negar al Estado de Massachusetts un impuesto injusto y al preferir la prisión antes que renunciar voluntariamente a su derecho. Thoreau no era el hombre que pudiera transigir con cosas de cuya injusticia estaba convencido. Las verdades desagradables que dijo a sus contemporáneos a causa de su tibieza moral, no tienen hoy una validez mayor que entonces.

“Prácticamente hablando, los opositores de una reforma en Massachusetts no son un centenar de millares de políticos del sur, sino un centenar de millares de comerciantes y agricultores de aquí, más interesados en el comercio y en la agricultura que en la humanidad, y que no están preparados para hacer justicia a los esclavos y a México, cueste lo que cueste... Hay millares y millares que son opuestos en opinión a la esclavitud y a la guerra, y que, sin embargo, no hacen nada para ponerles fin; que, juzgándose hijos de Washington y de Franklin, quedan sentados con las manos en el bolsillo, dicen que no saben qué hacer, y no hacen nada; que incluso posponen la cuestión de la libertad a la cuestión del comercio libre, y leen tranquilamente la lista de precios con las últimas noticias de México después de comer y, puede ocurrir, quedan dormidos sobre ambas... Esperan bien dispuestos que otros remedien el mal, que ellos no saben ya más que deplorar; a lo sumo dan solo un voto barato, una débil aprobación y un ¡Dios ayude!, al derecho. Hay novecientos noventa y nueve modelos de virtud por un hombre virtuoso. Pero es más fácil tratar con el poseedor real de una cosa que con su guardián temporal. Toda votación es una especie de juego, con un ligero tinte moral, un juego con verdad y error, con cuestiones morales; y las apuestas le acompañan naturalmente. El carácter de los votantes no es apuntalado. Yo voto, por ejemplo, por lo que me parece justo; pero no estoy vitalmente ligado a aquel derecho que debe prevalecer. Lo dejó de buena gana en manos de la mayoría. Su obligación, por consiguiente, nunca excede de lo conveniente. Votar por el derecho no es hacer nada por él. Es expresar solamente a los hombres débilmente su deseo de que prevalezca. Un hombre prudente no dejará el derecho a merced del azar, ni deseará que triunfe a través de la fuerza de la mayoría. Hay muy poca virtud en la acción de las masas, de los hombres. Si la mayoría ha de votar a la larga por la abolición de la esclavitud, será porque es indiferente a la esclavitud, o porque ha quedado muy poca esclavitud para ser abolida por su voto. Ella será entonces el único esclavo. Solo puede acelerar la abolición de la esclavitud su voto si afirma con él la propia libertad”.

Cuando Thoreau ensalzó tan firmemente la personalidad de John Brown, a lo que debemos los maravillosos artículos *Una defensa del capitán Brown* y *Los últimos días de John Brown*, lo hizo porque encontró en él un hombre que apreciaba la voz de la conciencia más que las regulaciones escritas de hombres cuyos cuerpos cubría la tierra desde mucho atrás. La lucha

por el desarrollo, que le salía del alma, era para él superior a la obediencia a las leyes, que solo amenazan los cuerpos. El deber de los hombres para consigo mismos era, para él, una medida moral muy superior a la del deber de los hombres para con los gobiernos. De ahí su exhortación a los abolicionistas de Massachusetts, para que negaran a un gobierno que consideraba la esclavitud como institución jurídica, los medios para mantener esa institución de la inhumanidad. No es bastante tener en opinión, hay que tener también el valor para defenderla.

“¿Cómo puede un hombre estar satisfecho de mantener una opinión simplemente para disfrutar de ella? ¿Hay una satisfacción en saber que se es oprimido? La acción de acuerdo a principios, la perfección y la ejecución del derecho cambia las cosas y las relaciones; es esencialmente revolucionaria y no coincide concretamente con nada de lo que existe. No solo divide los Estados y las Iglesias, sino también las familias. ¡Ay! divide al individuo, separando lo que hay en él de diabólico de lo divino. Existen leyes injustas: ¿Debemos contentarnos con obedecerlas o hemos de tratar de enmendarlas, y obedecerlas hasta que lo hayamos logrado, o debemos transgredirlas simplemente? Los hombres, generalmente, bajo un gobierno como éste, piensan que deben esperar hasta que hayan persuadido a la mayoría. Piensan que si han de resistir, el remedio sea peor que el mal. El es el que lo hace peor. ¿Por qué no es capaz de anticipar y proveer a la reforma? ¿Por qué no protege su amplia minoría? ¿Por qué clama y resiste antes de ser lesionado? ¿Por qué no estimula a sus ciudadanos a quedar alerta para señalar sus faltas y para hacer mejor de lo que él mismo haría? ¿Por qué ha crucificado siempre a Cristo y excomulgado a Copérnico y a Lutero, y llamado rebeldes a Washington y a Franklin?”

De todos los representantes intelectuales del liberalismo americano, fue Thoreau quizá el más profundo y el más consecuente. Su llamado *individualismo* no fue el resultado de una actitud negativa frente a la sociedad, sino el puente natural del hombre hacia el hombre. “Amo a la especie humana, dijo, pero odio las instituciones de la muerte antinatural. Nada se ejecuta tan fielmente como la voluntad de los muertos, hasta el último párrafo y la última letra. Ellos gobiernan este mundo y los vivientes no son más que sus albaceas”.

GARRISON, PHILLIPS, LINCOLN

William Lloyd Garrison, el combativo editor de *The Liberator*, no solo fue el más importante y por consiguiente el más odiado adversario de la esclavitud de los negros, en este país, sino que fue al mismo tiempo uno de los propulsores más decididos de una humanidad libre, a lo que sacrificó toda su vida, tan rica en persecuciones. Toda la carrera de Garrison es significativa del carácter del hombre. Le ocurrió a él lo que a la señora Alving en los *Espectros* de Ibsen, cuando se dispuso a probar la trama del pensamiento de su maestro. Quiso probarla en un solo nudo, pero cuando lo desató, se deshizo el tejido entero y vio que solo había una trama mecánica. Garrison no se distinguió al principio en sus opiniones de las interpretaciones del americano del término medio, hasta que su relación con el cuáquero Benjamín Lundig llevó su atención sobre la esclavitud de los negros. Garrison era un verdadero carácter; en él iban el pensamiento y la acción siempre a mano. Quiso contribuir a liberar al país de la *vergüenza negra*, pero este trabajo le situó pronto ante una cantidad de nuevos problemas en los que no había pensado antes. Estaba tan firmemente convencido de la justicia interior de su causa, que creía que no necesitaba más que las palabras vivientes para llevar a los hombres al reconocimiento de la injusticia. Pero la dura realidad debía mostrarle pronto que el asunto no era tan sencillo como se había imaginado. No solo se opusieron a su propaganda, con su presión, los jefes de la Iglesia y del gobierno, sino también la indiferencia y no raramente la hostilidad declarada de las grandes masas. “En New England -escribió con cierto sentido amargo- encontré desprecio más crudo, oposición más activa, denigración más implacable, prejuicio más tenaz y apatía más inmovible que entre los mismos dueños de esclavos”.

Cuando conoció por primera vez la prisión en Baltimore, en 1830, por haber sacado a la vergüenza pública a un conocido mercader de esclavos, reconoció que la libertad de palabra garantizada por la Constitución no era una garantía para la difusión de aspiraciones impopulares. Pero esa experiencia no suavizó su juicio; solamente le llevó a la persuasión de que “de todas las injusticias, la mayor es la que se comete en nombre de la ley; y de todas las tiranías, la aplicación de la letra de la ley contra la equidad es la más insoportable”. Garrison no era hombre que abandonara voluntariamente su derecho. Quería hablar a la conciencia de sus contemporáneos, y estaba decidido a hacerse oír. Así escribió en el primer número de *The Liberator* (1 de enero de 1831):

“Yo sé que muchos objetarán la severidad de mi lenguaje; pero ¿es que no hay razón para la severidad? Quiero ser duro como la verdad, e inflexible como la justicia. Acerca de este asunto no deseo pensar, hablar o escribir con moderación. ¡No! ¡No! Digan a un hombre cuya casa está en llamas que dé una alarma moderada; díganle que recupere moderadamente a su mujer de manos del raptor; digan a la madre que saque a su hijo gradualmente del fuego en que ha caído -pero no me pidan que emplee moderación en una causa como la presente. Estoy firmemente decidido- no quiero equívocos, no quiero excusas, no quiero ceder una pulgada, y quiero excusas, no quiero ceder una pulgada, y quiero ser oído. La apatía del pueblo es tal como para hacer que una estatua baje de su pedestal”.

Se ha llamado a Garrison un fanático del derecho, pero se puede decir finalmente de cualquiera que tome en serio sus convicciones y no quiera negociar con asuntos de conciencia. Odiaba el fetichismo inerte de las leyes, que encierra y modifica todo pensamiento viviente en la jaula de los conceptos rígidos, de tal manera que no vuelve a ser capaz de un sentimiento propio. En esto pensaba en la misma forma que Thoreau. Lo mismo que éste; no condenó la Constitución por principio, como le han reprochado a menudo sus adversarios, sino que combatió la creencia muerta en la letra, que priva de alma a la palabra viviente y la reduce a la función de un fonógrafo. Solo en este sentido puede ser comprendida esta frase: “Cuando miro a estos abigarrados millares de seres humanos, y les veo pisotear su conciencia y los derechos de su prójimo por mandato de un trozo de pergamino, no puedo menos de maldecir la Constitución de los Estados Unidos”.

Se puede comprender que un hombre tan odiado y perseguido por sus adversarios y hasta amenazado de muerte, no siempre fuera selecto en sus palabras. Pero nadie puede reprocharle que haya querido ejercer violencia sobre otros en nombre de un principio o que deseara la victoria a sus convicciones por obra de la fuerza.

“Creo en el espíritu de la paz y creo, única y absolutamente, en la verdad y en su aplicación a los corazones y conciencias del pueblo. No creo que las armas de la libertad hayan sido alguna vez, o puedan serlo, las armas del despotismo. Yo sé que las del despotismo son la espada, el revólver, el cañón, la bomba; por consiguiente las armas que los tiranos hacen sonar, y de las cuales dependen, no son las armas mías, las armas de un amigo de la libertad... Quizás corra sangre -Dios lo sabe, yo no; pero no correrá por un consejo mío-. Por mucho que detesto la opresión ejercida por el esclavista del sur, éste es, sin embargo, un hombre sagrado para mí. Es un hombre, no para ser aplastado por mi mano ni con mi consentimiento. Es un hombre que pisotea grave e infamemente los derechos de su prójimo; pero lo que debo hacer con él es señalar su pecado, llamarle al arrepentimiento, no dejarle excusas para su tiranía”.

Garrison, que era, como Tolstoi, un ser profundamente religioso a causa de su naturaleza, llegó justamente por sus convicciones cristianas al rechazo de toda coacción político. Declaraba como Tolstoi que la voz de la conciencia era la voz de Dios, a la que se debe obedecer más que a las proscipciones de los gobiernos, tocadas siempre por la mácula de la imperfección, y que por consiguiente no pueden dar al hombre normas determinadas para su conducta. El derecho

del Estado, ligado siempre a la época y a las circunstancias, no puede suplantar en el hombre la voz *interior*, la única capaz de decidir sobre derecho e injusticia.

Junto con sus amigos Henry C. Wright, Anasa Walter, Edmund Quincy y María Chapman, a los que se adhirió más tarde también Adin Ballou, fundó en 1837 la *New England Non-resistance Society*, que declaró inconciliable con las doctrinas del cristianismo puro el principio de la tutela política, base de todo gubernamentalismo. De ahí su lema: "Nadie gobernará sobre mí, con mi consentimiento. Yo no quiero gobernar a nadie". O bien, según palabras de Henry C. Wright:

"Los poderes que se han atribuido todos los gobiernos son esenciales para su existencia y acción, pero no se ha probado que son injustos; y las prácticas de tales gobiernos, sin las cuales no pueden existir, han sido probadas como enemigos del espíritu y de los mandamientos positivos de la cristiandad. Por consiguiente el gobierno humano es una iniquidad en sí".

Lo mismo que Proudhon, así vio Garrison en la libertad del semejante, no los límites, así vio Garrison en la libertad del semejante, no los límites, sino la confirmación de la propia libertad. "Esclavicen la libertad de un solo ser humano, y las libertades del mundo serán puestas en peligro". Se puede reprocharle que no haya sido siempre consecuente en la aplicación práctica de estos principios, pero nunca que haya chocado contra ellos conscientemente. Fue una naturaleza combatiente en el más perfecto sentido de la palabra, y su rudeza no fue más que el resultado de su conciencia jurídica y de su impulso indomable hacia la libertad, que no negó nunca, y que hizo de él uno de los caracteres sobresalientes del liberalismo americano.

Wendell Phillips, que fue, junto con Garrison, uno de los adversarios más encarnizados de la esclavitud de los negros, y uno de los oradores más grandes que ha producido América, fue uno de los defensores más enérgicos de la libertad de pensamiento y no desperdició ninguna ocasión para combatir la violencia, el tutelaje y la pereza de pensamiento. Phillips, que sostenía que el punto de partida del Estado era en todas partes "la usurpación de unos pocos para la opresión de todos", vio en los derechos y libertades existentes solamente fragmentos de la verdadera libertad, que no ha sido regalada a los hombres por la gracia de los gobiernos, sino que ha sido conquistada por los pueblos contra la voluntad de los gobiernos.

"Todo paso progresivo ha sido dado por el mundo de cadalso en cadalso y de martirio en martirio. No sería ninguna exageración decir que todas las grandes verdades relativas a la sociedad y al gobierno han sido primeramente escuchadas en las protestas solemnes del patriotismo martirizado, o fueron clamores ruidosos del trabajo aplastante y oprimido. La ley ha sido siempre injusta. El gobierno comenzó con la tiranía y la fuerza, comenzó con el feudalismo del guerrero y la hipocresía del sacerdote; y las ideas de justicia y humanidad han estado combatiendo por su camino, como una tormenta de truenos, contra el egoísmo organizado de la naturaleza humana".

Phillips sabía exactamente que las ideas que hoy son perseguidas suelen servir ya en la próxima generación fundamento de la opinión pública; por eso le pareció toda coacción política y toda intolerancia de las masas ignorantes y fanatizadas el mayor obstáculo para aquel nuevo desenvolvimiento. "Nada fuera de la libertad, la justicia y la verdad, es un beneficio permanente para la humanidad. Hacia esa sociedad, abandonada a sí misma, tiendo siempre". Pero este impulso natural hacia nuevas perspectivas de la vida es obstruido siempre y encadenado por la tutela de gobiernos miopes y el respeto esclavo ante las viejas formas de la vida, lo que conduce inevitablemente al hecho que hasta las conquistas que nos han dejado como herencia las anteriores generaciones, caen constantemente en peligro y son amenazadas por las potencias del pasado.

"Hung Fung era un filósofo chino de casi cien años de edad. El emperador le dijo una vez: "Hung, noventa años de estudio y de observación han tenido que hacerte sabio. Dime, Hung,

¿cuál es el gran peligro del gobierno?” “Bien -respondió Hung-, es el de la rata en la estatua”. “¡La rata en la estatua! -repitió el emperador- ¿qué quieres decir?” Replicó Hung: Saben que construimos estatuas a la memoria de nuestros antepasados. Esas estatuas son hechas de madera, están huecas y son pintadas. Ahora bien, si una rata entra en una de ellas, no la pueden echar fuera con humo, porque se trata de la imagen de su padre; no pueden sumergirla en el agua, porque harán desaparecer la pintura. Por tanto la rata está segura, pues la imagen es sagrada”.

Lo mismo que Garrison, fue también Phillips una auténtica naturaleza combativa, y no vaciló nunca en expresar públicamente sus sentimientos, aun cuando, como en aquellos años agitados de la lucha contra la esclavitud negra, tuvo que arriesgar a menudo la vida y la seguridad de su persona. Nada le era tan odioso como tolerar tranquilamente la injusticia manifiesta y dejar para el futuro las mejoras que son un mandamiento de la hora. “El maná de la libertad debe ser recogido todos los días, pues de lo contrario se echa a perder”. Las concesiones en materia de conciencia eran para él un suicidio moral y un abandono del carácter. Como Thoreau, sostuvo también el punto de vista que la resistencia contra la iniquidad perpetrada es el primero de todos los deberes, aun cuando esa iniquidad sea protegida por el gobierno y sancionada por las leyes.

“La historia, desde los tiempos de los primeros cristianos, está llena de ejemplos de hombres que se negaron a toda relación con gobierno y a todas las influencias que el cargo podía proporcionarles, antes que renegar de sus principios o ayudar a la injusticia. Tomás Moro no habría tenido que subir al cadalso, si hubiera consentido solo en tomar el juramento de la supremacía. Solo habría tenido que decir una mentira con solemnidad, como se nos exige generalmente, y no solo habría salvado su vida, sino que, como las veletas de su tiempo le habían dicho, habría doblado su influencia. Pitt renunció a su puesto de primer ministro de Inglaterra antes que romper su palabra a los católicos de Irlanda. ¿No debo renunciar yo a una papeleta de sufragio antes que romper la palabra dada a los esclavos?”

A los sitios, que en principio estaban de acuerdo con él y consideraban una injusticia la esclavitud de los negros, pero que sostenían que había que reconocer la Constitución, aun cuando en ella era aprobada la esclavitud, hasta que fuera posible un cambio por vía legal, les respondió Phillips:

“Es necesario jurar el apoyo a lo que existe. Lo que puede llegar a ser no lo sabemos. Hablamos de ello tal como existe y lo repudiamos tal como es. No lo estigmatizaremos como partidarios de la esclavitud después de haber cesado de serlo. Esta objeción a nuestro punto de vista me recuerda la historia de Miss Martineau, de aquel muchacho que se lastimó y se sentó gritando en la acera. «No grites -le dijo un amigo-, mañana no te lastimarás». «Bien -sollozó el niño-, entonces no lloraré mañana»”.

Phillips, que veía en la libre decisión de los hombres la primera condición de todo desarrollo espiritual, no creía, naturalmente, en la influencia benéfica del gobierno sobre la conciencia moral de sus ciudadanos. “Espero poco de la influencia directa de los gobiernos. Creo más bien con Guizot que es una gran ilusión la fe en el poder soberano de un mecanismo político. Al oír hablar a ciertas gentes del gobierno, se creería que el Congreso es como la ley de la gravitación y que mantiene los planetas en su órbita”.

Por esta razón no podía hacerse a la idea de confiar a los gobiernos la dirección de un problema tan importante como la abolición de la esclavitud. La posición de muchos representantes gubernativos de aquella época no era seguramente adecuada para hacer vacilar su opinión en este aspecto. Así, por ejemplo, el gobernador McDuffie, de South Carolina, dijo que la esclavitud, “en lugar de ser un mal político, es la piedra angular de nuestro edificio republicano”.

Para él, la libertad no era un resultado de las regulaciones políticas establecidas, sino una conquista de la conciencia ética del hombre. No la que imponemos a otros, sino la que surge de la conciencia más íntima, es la libertad conquistada para siempre. Pero para ello la expresión de la opinión libre es la primera condición, pues un derecho que no se otorga al prójimo, no puede nunca llegar a ser nuestro propio derecho.

"Permítanos creer que el conjunto de la verdad no puede dañar nunca al conjunto de la virtud; y recordemos que, a fin de alcanzar la verdad entera, tienen que permitir a todo ser humano, con razón o sin ella, hacer uso libremente de su conciencia y protegerle en ello. Entera libertad inquebrantable para la vida de todo ser humano, no importa cuál sea su doctrina -salvaguardia de la discusión libre, no importa la amplitud de su alcance-. La comunidad que no se atreve a proteger a sus miembros más humildes y más odiados en el libre curso de sus opiniones, sin importarles que sean falsas u odiosas, no es más que una cadena de esclavos".

Phillips fue, por lo demás, uno de los primeros liberales de este país que vinieron claramente la funesta significación del monopolismo económico para la formación futura de sus instituciones democráticas y republicanas. Especialmente después de la terminación de la guerra civil, su atención fue atraída cada vez más hacia ese problema. Vio la influencia creciente de las corporaciones comerciales e industriales y llegó a la conclusión de que, "el gran problema del futuro es el del dinero contra la legislación". Y sabía que en esa lucha sería necesaria más paciencia y más valor que en la lucha contra la esclavitud de los negros. Si la próxima generación no es capaz de contribuir con ese valor y esa paciencia, "entonces las instituciones republicanas sucumbirán ante las corporaciones ricas. Los hombres ricos mueren, pero los Bancos son inmortales, y las corporaciones ferroviarias no sufren enfermedad alguna". Esta es la lucha que constituirá el contenido del próximo futuro.

"Nuestros padres, cuando prohibieron el legado y establecieron la distribución de las propiedades, pensaron que habían erigido una barrera contra el poder financiero que gobernaba a Inglaterra. Olvidaron que el dinero podría hallar combinaciones; que una corporación financiera es, como el papado, una sucesión de personas con una unidad de propósitos. Ahora bien, lo mismo que la tierra de Inglaterra, en manos de treinta mil familias terratenientes, ha gobernado el país durante seiscientos años, así se proponen gobernar las corporaciones de América; y a menos que sea hallado un poder más radical que el de la política ordinaria, gobernarán inevitablemente. La supervivencia de las instituciones americanas depende aquí de una resistencia eficaz contra esta tendencia. La sola esperanza de una lucha efectiva contra el peligro está en el levantamiento de las masas, cuyos intereses tienden permanentemente a la dirección opuesta".

En este sentido saludó Phillips las aspiraciones de la *primera Internacional* y se dedicó con todo celo a la organización de la clase trabajadora, pues "solo por la agitación ininterrumpida puede un pueblo ser conservado suficientemente despierto para que no deje sucumbir la libertad en la prosperidad material". Fueron estos pensamientos los que sostuvo en septiembre de 1870 en la *Labor-Reform Convention* de Worcester, Mass.

"Ninguna reforma, moral o intelectual, llegó nunca de las clases superiores de la sociedad. Todas y cada una procedieron de la protesta de los mártires y de las víctimas. La emancipación del pueblo trabajador tiene que ser llevada a cabo por el pueblo trabajador mismo. Afirmamos, como un principio fundamental, que el trabajo, el creador de la riqueza, tiene derecho a todo lo que produce. Al afirmar esto, nos confesamos nosotros mismos dispuestos a aceptar los resultados finales de la puesta en práctica de un principio tan radical -tales como el derrocamiento de todo sistema de especulación, la extinción de todo el monopolio, la abolición de las clases privilegiadas, la educación y la fraternidad universales, la perfecta libertad de intercambio, y la mejor y la más grande de todas, la supresión final de ese estigma absurdo sobre nuestra llamada civilización cristiana- la pobreza de las grandes masas... Esto quiere

decir que declaramos la guerra al sistema de salarios, que desmoraliza la vida del patrón y del obrero, engañados ambos, y esclaviza al trabajador; la guerra al presente sistema de finanzas, que roba al trabajo y alimenta hasta la saciedad al capital, que hace más rico al rico y más pobre al pobre, y convierte la república en una aristocracia del capital”.

De todas las personalidades conocidas de la historia americana, Abraham Lincoln ha dejado quizás en el pueblo las impresiones más profundas, que han tejido su nombre con el mito. Es difícil decidir en qué grado es responsable de esa leyenda su propio sentido humano o el éxito de la tarea ante la cual le había puesto la historia. Lincoln no era un carácter simple cuyo desarrollo natural se pueda abarcar fácilmente. El mismo era una especie de místico, en quien luchaban siempre por el predominio la conciencia puritana y el impulso directo del corazón; tal vez él mismo no era consciente de todas las fuerzas que obraban en su personalidad, y que le habían dejado la herencia y la tradición. Su grandeza humana tenía un rasgo inconfundiblemente trágico, que no es posible borrar nunca en él. Incluso las incontables ocurrencias chistosas que se le atribuyen, y que en parte ha tejido la leyenda, quizás fueron desfiguraciones grotescas de su soledad interior.

El papel de Lincoln en la época de la guerra civil es todavía hoy muy discutido y lo será probablemente siempre, pues no se puede resolver de ningún modo desde el punto de vista estatal y legal, sino que ha de ser juzgado en una gran medida también desde el punto de vista de sus consecuencias políticas, incluso si no se pone la esclavitud de los negros directamente en el centro de los acontecimientos históricos. Existen numerosas pruebas de que quería evitar la guerra a toda costa, y hay otras pruebas numerosas de que las circunstancias se habían agudizado en el curso del tiempo de tal modo que la catástrofe no podía ser evitada ya por la voluntad de algunos individuos.

Si Lincoln no hubiera muerto asesinado después de la victoria de los Estados del Norte, si hubiera tenido ocasión de curar a su modo las heridas que había abierto la guerra en el país, o al menos si hubiera tenido ocasión de contribuir a esa curación por su influencia personal, tendríamos hoy, sin duda, un cuadro más completo del hombre y de su obra. Lincoln no es responsable de la ciega política de vencedores de los hombres del Norte después de la guerra. No estaba en la dirección de sus condiciones políticas y contradecía todo lo que había enseñado y defendido durante su vida laboriosa.

Toda la interpretación política de Lincoln giraba en torno a la *Declaration of Independence*. “No he tenido nunca un sentimiento político que no surgiera de los sentimientos encarnados en la Declaración de la Independencia. El gran principio de la Declaración fue aquel sentimiento que daba libertad, no solo al pueblo de este país, sino, según espero, a todo el mundo en un tiempo futuro”. Creía en determinados derechos inalienables, innatos en el hombre, y que ninguna coacción exterior puede suprimir a la larga. “Los autores de la Declaración de la Independencia quisieron que fuera un obstáculo para los que, en épocas posteriores, intentaran volver a un pueblo libre hacia las sendas del despotismo”. Cómo se imaginaba este derecho, lo resumió en su famoso debate con Stephen A. Douglas (1858), en palabras que recuerdan a los profetas del Viejo Testamento por la forma de expresión:

“Esta es la solución real que continuará existiendo en este país cuando la pobre lengua del juez Douglas y la mía queden en silencio. Es la lucha eterna entre dos principios, el derecho y la iniquidad, a través del mundo. Son los dos principios que han estado frente a frente desde el comienzo de los tiempos. Uno es el derecho común de la humanidad, el otro es el derecho divino de los reyes. Es el mismo principio en cualquiera que sea la forma que se desarrolle. Es el mismo espíritu el que dice: trabaja y gana el pan, y yo lo comeré”.

Por eso no quería confiar a los gobiernos los derechos del pueblo, pues él sabía que sus representantes están siempre expuestos a las seducciones de los intereses particulares.

"Si hay que está en el deber del pueblo entero no confiar nunca en otras manos que las propias, es la conservación y perpetuación de sus propias libertades e instituciones.

"Temo que no comprenden completamente el peligro de reducir las libertades del pueblo. Un gobierno debe preferir la tolerancia verdaderamente extrema antes que llegar a una interferencia o antes que lesionar en algún grado los derechos comunes del ciudadano".

Lincoln no tenía una opinión particularmente elevada de los políticos de profesión. "Los políticos son una clase de hombres que tienen intereses al margen de los intereses del pueblo y que están, la mayoría de ellos, tomados en conjunto, distanciados un largo trecho al menos de los hombres honestos".

Se puede, por consiguiente, comprender que no quisiera confiarles conquistas cuya conservación y persistencia sólo están aseguradas mientras tienen un eco viviente en la conciencia del pueblo, lo que hace a éste capaz de defender por sí mismo sus derechos. "Este país, con sus instituciones, pertenece al pueblo que lo habita. Cuando esté cansado el pueblo del gobierno existente, puede hacer uso de su derecho constitucional para mejorarlo, o de su derecho revolucionario para restringir sus atribuciones o derribarlo".

Lo mismo que Phillips, reconoció Lincoln el peligro de su superioridad económica de determinadas clases para las instituciones democráticas de un país, especialmente cuando los representantes de esas clases se agrupan y valoran sus intereses particulares por encima de los intereses del pueblo. Se le ha reprochado a menudo que se haya ocupado en general muy poco de los asuntos económicos, y esto puede ser exacto en sus grandes líneas. Pero esto no solo puede aplicarse a Lincoln, sino también a la mayor parte de los representantes de la democracia política y del liberalismo; pero que había comprendido con fino instinto los peligros de la dependencia económica para el próspero desarrollo de la comunidad, al respecto hablan manifestaciones diversas que no dejan nada que desear en cuanto a claridad.

"No se necesita, ni es conveniente aquí, una argumentación general en favor de las instituciones populares, pero hay un punto, no tan agotado con sus vinculaciones, como muchos otros, hacia el cual pido un poco de atención. Es el esfuerzo para poner el capital en un pie de igualdad con el trabajo, sino por encima, en la estructura del gobierno. Se pretende que el trabajo solo es útil en relación con el capital; que nadie trabaja a menos que algún otro, en posesión de capital, o en condiciones de emplearlo, le induzca a trabajar. Supuesto esto, se discute luego si es mejor que el capital pueda alquilar trabajadores e inducirles a trabajar por su propia voluntad, o comprarlos y llevarlos a trabajar sin su consentimiento. Habiendo ido tan lejos, se ha llegado naturalmente a la conclusión que todos los trabajadores son trabajadores alquilados o bien lo que llamamos esclavos. Ahora bien, no existe la relación que se ha supuesto entre capital y trabajo... El trabajo es anterior e independiente del capital. El capital es sólo el fruto del trabajo, no habría podido existir nunca si no hubiera existido antes el trabajo. El trabajo es superior al capital y merece más alta consideración... Esos capitales obran por lo general armoniosamente y en concierto en la explotación del pueblo".

En otro pasaje se expresa Lincoln sobre el mismo tema todavía con más claridad:

"Dado que la mayor parte de las cosas buenas son producidas por el trabajo, se deduce que todas esas cosas deben pertenecer a aquellos cuya labor las ha producido. Pero ocurrió en todas las edades del mundo que algunos han trabajado, y otros, sin trabajo, han disfrutado en amplia proporción de los frutos. Esto es injusto y no debe continuar. Asegurar a cada trabajador el producto íntegro de su tarea lo antes posible: he ahí una cuestión digna de todo gobierno".

El peligro de toda comunidad democrática fue siempre la *tiranía de la mayoría*, que se expresa más fuertemente cuanto más se debilita en un pueblo el respeto ante la libre expresión de las

opiniones, y cuando masas ignorantes pueden ser utilizadas fácilmente por demagogos ambiciosos o minorías privilegiadas para sus fines particulares. En un país como los Estados Unidos, que en su primer desarrollo natural dependió por completo de la inmigración de todas las capas populares posibles de Europa, ese peligro era doblemente grande. Ya Alexis de Tocqueville había señalado con toda agudeza este hecho en su libro sobre la democracia americana, y la historia ha probado que no se equivocó.

Fue por consiguiente un mérito inolvidable del liberalismo americano que sus grandes representantes no hayan descuidado ocasión alguna para fomentar el principio de la libertad personal en el pueblo para hacer de la independencia ilimitada del pensamiento el punto de partida de todas sus aspiraciones. En este breve estudio no hemos podido mencionar más que algunos de sus representantes más distinguidos, pero sus puntos de vista son típicos de toda esa tendencia. Las manifestaciones mencionadas podrían ser fácilmente completadas con escritos de Walt Whitman, Ernest Crosby, Horace Traubel y numerosos más. Constituyen el contenido intelectual de las concepciones que han sido defendidas por las cabezas más notables de este país. En una época de credulidad autoritaria como la actual, esas aspiraciones reciben una significación tanto mayor, cuanto que nos recuerdan siempre que la defensa de lo conquistado, y la visión de nuevos horizontes para nuestra vida espiritual y material tienen que partir de nosotros mismos y no pueden ser confiadas a los llamados *grandes hombres* de la historia. La frase de Franklin: “los que pueden abandonar la libertad esencial para obtener un poco de seguridad temporal, no merecen la libertad ni la seguridad”, se aplica también hoy y no perderá en el futuro su significación. Solo la fe en la libertad hace que la existencia sea digna de ser vivida.

CAPÍTULO III

EL OTRO SECTOR

Sin embargo, sería falso afirmar que las tradiciones liberales constituyen la única característica de la vida intelectual en este país. Sería también un gran error calificarlas de resultado natural del carácter del pueblo americano, como se hecho a menudo. Un pueblo o una nación no poseen en general ningún carácter determinado, en tanto que por tal se entiende aspiraciones espirituales singulares que inspiran a cada miembro particular de la comunidad humana. El carácter se puede comprobar tan solo en el individuo, pero no en los grupos, los pueblos y las naciones. Una nación no es una unidad intelectual ni una unidad material. Como se descompone en clases, castas y estamentos distintos, que por lo general persiguen intereses completamente diversos, así es también espiritualmente solo un reflejo de todas las ideas, concepciones y aspiraciones imaginables, que a menudo se oponen entre sí de la manera más aguda y no pueden fundir nunca unas con otras. Los Estados Unidos no pueden ser una excepción a esta regla general. El liberalismo americano no es la única expresión del americanismo puro -cualquier cosa que se entienda por ello- como no lo son tampoco los reglamentos del *Ku-Klux-Klan* o el libro sagrado de los *Mormones*.

Junto a las grandes y renovadoras ideas del liberalismo ha existido en este país, desde sus comienzos, toda una serie de aspiraciones retrógradas y manifiestamente reaccionarias que tuvieron una influencia innegable en el desenvolvimiento espiritual de la vida americana y tal vez la tienen hoy más que nunca. Esas aspiraciones no eran de ningún modo una mera consecuencia de los grandes monopolios del país y del sistema capitalista que se desarrollaba

en él, cada día más difícilmente armonizables con los principios de la *democracia jeffersoniana*; aparecieron en el primer período de la vida de este país y fueron esencialmente favorecidas por su desarrollo económico ulterior. También fueron tomadas e introducidas de Europa, como las ideas de Locke y el liberalismo inglés.

Si se toma en consideración este hecho, se comprende que la forma del desenvolvimiento histórico de América no podía ser esencialmente diversa de la de Europa, a pesar de que la Constitución garantizaba a cada ciudadano el derecho a la vida, a la libertad y a la felicidad. Para que esto fuera realmente posible, el elemento reaccionario no habría tenido que ser tan fuerte desde el comienzo. Las ideas del acuerdo mutuo y de la cooperación pacífica que defendía el liberalismo, encontraron pronto un fuerte contrapeso en la intolerancia de aquellos en cuya sangre, por decirlo así, está el espíritu de la tutela, y que pretenden siempre, en consecuencia, prescribir a su prójimo las formas de su dicha y de su libertad y, en caso necesario, imponérselas por la fuerza. Esto condujo naturalmente a choques violentos que hicieron que el desarrollo interno de América fuera tan sangriento y brutal como el de la mayoría de los otros países. La guerra civil entre los Estados del Norte y los del Sur, que devastó horrorosamente al país, destruyó billones de valores materiales y costó la vida a 800.000 hombres, es un ejemplo clásico de ello.

La frase famosa que habla de América como del *refugio de todos los perseguidos por las tiranías*, no fue más que una bella fábula. Cuando Guillermo el Silencioso incitó a sus compañeros de religión a emigrar hacia América, argumentando que "es mejor disfrutar de la libertad en los desiertos de un lejano territorio que soportar la esclavitud con todo el confort en una patria antipática", no hacía más que soñar con perspectivas hermosas. Las terribles persecuciones contra los *cuáqueros* y los *antinomianos*, que no pudieron salvar su amor a la paz contra el fanatismo de sus contemporáneos, el proceso contra Anne Hutchinson en Boston (1634), y la ejecución de Mary Dyer (1659), son ejemplos elocuentes. Los cuáqueros y otros herejes fueron públicamente azotados, sus derechos y sus caudales fueron confiscados y a las víctimas se les arrojó de las fronteras del Estado. Su regreso fue penado con la muerte. Las ejecuciones de Marmaduke Stevenson, William Robinson, Mary Dyer y otras, fueron demostraciones de que la ley no admitía bromas. En todos estos casos no se trataba simplemente de los ateos o de los llamados librepensadores, sino de adeptos de las doctrinas cristianas, como en el caso de Henry Vane y de John Wheelwright; éstos no habían cometido otro crimen que el de sostener la libertad de creencias, el de no acatar las prescripciones del día de ayuno y el de tener sobre asuntos religiosos otra opinión que la de los jefes de la Iglesia oficial.

Tampoco la revolución de las colonias americanas contra Inglaterra y la victoria de los colonos sobre la metrópoli aplacaron en modo alguno las aspiraciones reaccionarias en este país, sino que les dieron nueva expresión. Toda una serie de historiadores famosos vieron en esta rebelión de las colonias simplemente una lucha de la democracia contra el principio de la monarquía. Respecto a una parte de los jefes de esa lucha, es absolutamente verdad, pero sólo respecto a una parte, mientras que la obra no tenía nada que objetar a las instituciones monárquicas de Inglaterra y sólo luchaba porque se había vuelto insoportable la política opresora de la metrópoli y no quedaba otra vía abierta. Entre los colonialistas hubo una buena cantidad que no podía entusiasmarse en manera alguna por la independencia. Washington mismo se quejó más de una vez de esa tibieza, por la cual se prolongó excesivamente la guerra. Cuando, al fin, pasó la guerra y se hubo de resolver sobre la forma de gobierno del país, se encontraron de inmediato frente a frente dos fuertes partidos, con interpretaciones diversas sobre la forma más conveniente del Estado.

Antes de haber disuelto el ejército, se dirigieron a Washington algunos de los jefes militares más conocidos, entre ellos especialmente Steuben Knox, los cuales, como dijo Jefferson, "arrastrados a la monarquía por los hábitos militares", no tenían sentido alguno de una

república, y le propusieron decidir el problema de la forma de Estado con la ayuda de las tropas. Incluso le ofrecieron a él mismo la corona y le prometieron completo apoyo, pero Washington rechazó la propuesta. Sin embargo, esas pretensiones no fueron liquidadas en manera alguna con ello y Jefferson mismo informa al respecto: “Antes del establecimiento de nuestro gobierno actual, existía en Nueva York y en los Estados orientales una amplia combinación de elementos de esa naturaleza, que eran en parte monárquicos por principio o que habían sido aterrorizados por la rebelión de Shay y la impotencia del antiguo Congreso. Se reunieron en diversas localidades sus delegados y deliberaron acerca de la toma del poder por un nuevo gobierno y de su instauración por la fuerza; se comunicaban unos con otros y enviaron un emisario al general Washington para solicitar su cooperación. El rehusó unirse a ellos”.

Jefferson informa luego también sobre cómo los adversarios de la democracia siguieron poniendo en movimiento todos los resortes para frustrar un acuerdo en las deliberaciones de los Estados acerca de la Constitución. “Deseaban complicar cada vez más las cosas para justificar las medidas violentas que proponían. Ridiculizaban públicamente como proyecto utópico, visionario y sin precedente, la idea de establecer un gobierno por la razón y el acuerdo”. Y en otro pasaje de su *Anas* explicó Jefferson: “La lucha de ese día (antes y durante la formulación de la Constitución) fue una disputa de principios entre los partidarios de un gobierno republicano y los de un gobierno realista. Si los primeros no hubieran hecho los esfuerzos que hicieron, nuestro gobierno habría sido en aquellos primeros días algo muy diferente de lo que han conseguido que fuera aquellos esfuerzos victoriosos”.

Alexander Hamilton y el partido de los llamados *federalistas*, caracterizados por sus adversarios como monárquicos, aspiraban a un fuerte poder central de Estado, con todo el poder en manos del presidente y del Congreso. Hamilton era también de opinión que el presidente y los senadores debían ser elegidos por toda la vida, “para evitar los vicios de las democracias”. Político ingenioso, pero ladino, cuyas ideas arraigaban en los círculos del monarquismo, carecía en general de toda comprensión de las causas y las leyes más profundas de la vida social y veía en los medios represivos de la violencia organizada y del soborno los únicos fundamentos de una política eficaz. Por eso se comprende que hombres como Paine y Jefferson fueran para él utopistas empedernidos.

Jefferson y sus partidarios se pronunciaron por el principio de la auto-administración política, que aseguraba a cada uno de los Estados comprendidos en la Unión la plenitud de sus derechos. La Constitución fue para ellos simplemente un pacto mutuo de defensa para el logro de las exigencias comunes, por lo cual eran opuestas determinadas barreras al gobierno federal, barreras que no le permitían inmiscuirse en las leyes de los diversos Estados. Contra una usurpación eventual debían los Estados mismos defenderse, no acatando las decisiones del gobierno federal que había ido más allá de sus atribuciones. Y como, según Jefferson, entre partidos que han concertado un pacto no existe ningún juez común, cada partido tiene por tanto el derecho a decidir por sí mismo dónde ha tenido lugar una usurpación y cuáles son los medios para remediarla.

Cuando, por fin, se aprobó la Constitución, a pesar de lo que contra ella trabajaron los *federalistas*⁵, y en 1789 fue anunciado el *Bill of Rights*, que reconocía la igualdad de todos los hombres y su derecho a la vida, a la libertad y a la dicha, la resistencia del partido federalista contra la Constitución fue quebrantada, pero sus aspiraciones continuaron manifestándose todavía fuertemente.

⁵ El principio político de los federalistas americanos decía justamente lo contrario de lo que en Europa se entendía por *federalismo*, es decir: agrupación voluntaria de comunicados independientes o de organizaciones sobre la base de los convenios libres para un determinado objetivo. En este sentido eran Jefferson y sus partidarios los verdaderos federalistas, mientras que los llamados federalistas eran centralistas políticos de la más pura cepa.

Ya en tiempos del segundo presidente, John Adams, elegido como candidato del partido federal, entraron en vigor las famosas leyes contra los extranjeros y la sedición (*Alien and Sedition Laws*), que suprimieron prácticamente todos los derechos garantizados a los ciudadanos por la Constitución. Dieron al presidente un poder casi ilimitado y declararon a los extranjeros algo así como caza libre. No sólo tenía el presidente el derecho de expulsar de los Estados Unidos a todo llamado extranjero del cual se pudieran probar actos contra la paz y la seguridad del Estado, sino a aquellos de los que el presidente "pudiera suponer razonablemente que eran sospechosos de relación con una maquinación traidora o secreta contra el gobierno". Sobre la base de esta ley, todo ciudadano que se hiciera culpable, por medio de la palabra hablada o escrita, de una observación "falsa, escandalosa o maliciosa" contra el gobierno, las instituciones legislativas o la persona del presidente, podía ser castigado con una multa no mayor de dos mil dólares o prisión hasta dos años. En comparación con esas prescripciones draconianas, la ley bismarckiana contra los socialistas era relativamente suave.

Se ha intentado justificar esas leyes por la guerra contra Francia. En realidad han sido aplicadas principalmente contra los *republicanos*, a quienes se llamaba "apóstoles de la rebelión". John Adams fue considerado por sus adversarios abiertamente como monárquico. Lo cierto es que el jefe del Estado, según sus disposiciones, debía ser tratado con las palabras "Su Majestad, el Presidente", y Jefferson le atribuyó la consigna: "El republicanismo debe ser anulado, señor". Las corporaciones legislativas de Virginia y Kentucky adoptaron en 1798 y 1799 resoluciones en que se calificó a las *Alien and Sedition Laws* como peligrosas y anticonstitucionales, y se declararon con derecho a negar obediencia al presidente en el caso que insistiera en sus exigencias.

Con la entrada en el gobierno de Jefferson, las leyes de los extranjeros y de la sedición fueron nuevamente abolidas, pero las aspiraciones de que habían surgido persistieron y fueron también una de las causas que llevaron más tarde a la guerra civil, pues en esa lucha no solo se trataba de la abolición de la esclavitud de los negros, sino de una serie de causas políticas y económicas que no podemos discutir en este breve estudio. Jefferson mismo no apreciaba gran cosa la convicción republicana de muchos de aquellos que habían jugado un papel en la lucha por la independencia de las colonias y se apoyó por entero en la opinión del pueblo. Por eso escribió el 19 de junio de 1792 a Thomas Paine:

"¿Creerá Ud. posible que en este país haya altos e importantes personajes que necesitan sus lecciones de republicanismo y que no le prestan atención? Es demasiado verdadero que tenemos una secta que predica y suspira por una constitución inglesa de rey, lores y comunes, y cuyas cabezas sueñan con coronas, coronillas y mitras. Pero nuestro pueblo, mi buen amigo, es firme y unánime en sus principios republicanos y no hay mejor prueba de ello que el hecho que gusta de lo que Ud. escribe y lo lee con regocijo... Haga con su pluma entonces lo que en otros tiempos se hacía con la espada; muéstrele que la reforma es más práctica si se opera antes en el espíritu que en el cuerpo del hombre, y esté seguro que no tiene un partidario más sincero ni un adepto más ardiente que él".

Lo cierto es que en este país hubo siempre aspiraciones organizadas dirigidas fundamentalmente contra los principios del liberalismo americano. Así surgió en 1830 el llamado *Anti-Masonic Party* que, no solo se dirigió contra los masones, sino que, apoyado por las iglesias, y numerosas sectas religiosas, llevó una cruzada formal contra el llamado librepensamiento, lo que dio motivo a toda suerte de persecuciones a pesar de la libertad religiosa que había sido garantizada a cada ciudadano por la Constitución. El motivo directo para la fundación de este partido surgió de la desaparición misteriosa de un antiguo masón, William Morgan, que había hecho toda clase de *descubrimientos* sobre la masonería, y del que se afirmó que había sido muerto por sus antiguos compañeros, aunque no pudo aportarse nunca la sombra de una duda.

En el año 1834 fue fundado el *Native American Party*, que encontró numerosos partidarios, especialmente en New York y Filadelfia. Este partido se distinguió principalmente por su odio fanático contra los extranjeros y exigió la expulsión de los cargos públicos de los no nacidos en América. Ese movimiento desapareció poco después de la superficie, pero revivió en 1844 en el partido de los *Know-Nothings*⁶ que en 1850-60 dio bastante que hablar y se convirtió en receptáculo de todos los elementos reaccionarios. Los *Know-Nothings* infligieron a los demócratas en 1855 en Virginia, Alabama, Georgia, Mississippi, Texas y Louisiana, no solo sensibles pérdidas, sino que alcanzaron también los cargos de gobernadores en los Estados de California, Maryland, New Hampshire, Rhode Island, Connecticut, Massachusetts y New York. En las elecciones presidenciales de 1856 recibieron los *Know-Nothings* casi un millón de votos contra unos tres millones de los republicanos y de los demócratas. Este movimiento se dirigió principalmente contra los católicos en este país, pero persiguió también a todas las corrientes liberales con el mismo fanatismo y se convirtió en una especie de peligro público para toda interpretación libertaria.

En Maine y Massachusetts fueron azotados niños católicos y expulsados de las escuelas por negarse a leer la Biblia protestante. El período del movimiento de los *Know-Nothings* fue un período del peor terrorismo populachero y condujo en muchas partes del país a increíbles extralimitaciones. Iglesias y casas de católicos fueron incendiadas, sacerdotes fueron embreados y emplumados, fueron destruidos libros y la población fue aterrorizada en las elecciones. En algunas ciudades se llegó a batallas callejeras formales, en las que seres humanos fueron muertos y heridos.

Después de unos años desapareció también este movimiento de la publicidad, pero la semilla que sembró no fue sofocada nunca por completo y continuó floreciendo a escondidas. Se podría decir que la aparición repentina de tales movimientos y su desaparición igualmente rápida después de un tiempo, es prueba de que no han podido echar raíz alguna en el pueblo. Creo, sin embargo, que esa interpretación sería demasiado superficial, pues importa poco que esos movimientos no tengan larga duración como organización cerrada, si esas aspiraciones reaparecen en una u otra forma y dejan en el pueblo sus huellas espirituales. Su fracaso como partido político no puede atribuirse a que sus ideas hayan carecido de adhesión sino a que los dos grandes partidos políticos que hubo siempre en América -aun cuando bajo distintos nombres- eran ya tan fuertes que la aparición de un tercer partido no era empresa fácil. Pero eso no ha impedido que los dos grandes partidos dirigentes fueran a menudo influidos por aquellas aspiraciones reaccionarias y hayan tenido que tomarlas en consideración en una u otra forma.

En algunos casos revivieron esos movimientos hasta con el mismo nombre. Por ejemplo el *Ku Klux Klan*, que apareció en los Estados del Sur después de la guerra civil, cuando, por la enmienda catorce a la Constitución, todos los que habían participado en la rebelión contra los Estados Unidos fueron privados de sus derechos civiles. La actividad del Klan se circunscribió entonces a aterrorizar a la población negra y también a aquellos blancos que se atrevían a poner en tela de juicio la *respectability* de los habitantes de los Estados del Sur. Cuando en 1870 se concedió nuevamente el derecho de sufragio a los antiguos rebeldes por una nueva enmienda constitucional, desapareció el *Ku Klux Klan*. Pero después de la primera guerra mundial apareció de nuevo y adquirió una fuerte influencia en toda una serie de Estados. Su programa se había ensanchado y predicaba ahora la lucha contra los negros, los judíos y los católicos. Que la influencia del Klan no ha desaparecido todavía es innegable.

La lucha de esa reacción espiritual contra las aspiraciones liberales, que atraviesa como un hilo rojo toda la historia de este país, impidió en gran medida aquel desenvolvimiento social con que

⁶ El movimiento surgió en 1852 como orden secreta, cuyos miembros se habían comprometido a responder *I know nothing* (yo no sé) a toda pregunta relativa a su organización. De ahí el nombre.

habían soñado los demócratas y los liberales sinceros. Los métodos brutales con que se trató de acobardar a los adversarios políticos, y entre los cuales el *embreado* y el *emplumado* y la justicia de Lynch jugaron un papel no pequeño, explican por qué hombres como Wendell Phillips, William Lloyd Garrison y muchos de sus partidarios eran tan extraordinariamente agrios en sus expresiones. Pues la lucha contra la esclavitud de los negros no era en manera alguna el resultado de un movimiento popular general, como se ha dicho tan a menudo. Fue la lucha de una pequeña minoría de hombres y mujeres decididos que sintieron la institución de la esclavitud como inconciliable con los principios de la *Declaration of Independence* y lucharon contra esa injusticia manifiesta.

Pero su actividad no encontró acogida alguna en el pueblo durante mucho tiempo, ni en los Estados del Norte ni en los del Sur. Su cifra no aumentó esencialmente, a pesar de la incansable propaganda de muchos años, e incluso un apóstol tan combativo de la buena causa, como Wendell Phillips, declaró unos años del estallido de la guerra civil con evidente resignación: “En lo que concierne a la política nacional, estamos derrotados, no hay esperanza”. Los llamados *abolicionistas* no solo tenían que combatir contra la esclavocracia del Sur, sino también contra la resistencia abierta de las iglesias y de los órganos gubernativos de los Estados del Norte y ante todo contra un populacho artificialmente azuzado, a cuyos bajos instintos apelaban sin cesar los adversarios del abolicionismo. Theodore D. Weld, que vivió aquel período desde el comienzo al fin, trazó al respecto el siguiente cuadro:

*“La civilización presupone un gobierno de derecho. Si el derecho es abolido, la sociedad se hunde en la barbarie. Así estuvo esta nación en su relación con los abolicionistas. El populacho había sido excitado durante años en todas partes contra ellos. Eran víctimas de un ostracismo indiscriminado. En todas partes eran condenados por odiar la esclavitud y manifestar ese odio. En millares de casos fueron objeto de asaltos personales, de malos tratos, de apaleamientos. Eran apedreados, golpeados con las culatas de los fusiles, abofeteados, blanco de toda clase de proyectiles, y cuando se les atrapaba, eran despojados de cuanto llevaban encima. Se les arrojaban suciedades, se les rasgaba la ropa, se azuzaba contra ellos a la gente, se les emplumaba, sus casas eran saqueadas, se hacía fuego en las calles con sus muebles y ropas, sus vehículos y los arneses de los caballos eran cortados y rotos, y sus animales domésticos eran perseguidos, atacados con agua caliente, esquilados, estropeados y muertos. Entre aquellos ultrajes, aparte de asaltos y amenazas a la paz, había algunas veces robos, mutilaciones e incendios; los abolicionistas se vieron obligados a huir de sus hogares hacia los campos y los bosques y sus casas fueron quemadas. Eran arrastrados y arrojados de los lugares en que celebraban sus reuniones. Durante un cuarto de siglo, nuestra civilización se hundió en la barbarie. La ley, que para otros era protección, para los abolicionistas era la burla más extrema. Más aún, los señalaba como a sus víctimas. Pretendiendo protegerlos, los entregaba a la expoliación y señalaba a los expoliadores su presa. De las decenas de millares que perpetraron tales atrocidades, ninguno sufrido la menor penalidad legal por esas violaciones asombrosas del derecho”.*⁷

Garrison, el valeroso editor del *Liberator* escapó apenas a la muerte en un ataque del populacho al *Anti-Slavery Office* de Boston. C. Martyn describe esta escena, a la que también asistió el entonces joven Wendell Phillips.

“Unas treinta mujeres, pálidas pero arregladas, bajaron las escaleras y marcharon en manifestación a lo largo de la calle entre los gritos e insultos de la multitud... Pero he ahí que un hombre con la cabeza descubierta, con una cuerda alrededor de su cintura, las vestiduras rotas, pero con la frente en alto, la cara serena, y los ojos brillantes de un mártir, era llevado al lugar de ejecución, hacia el City Hall, que estaba próximo. ¡Mátenlo! ¡Línchenlo! ¡A la horca el abolicionista! Esas exclamaciones eran lanzadas al prisionero como proyectiles. ¿Qué es esto?

⁷ T. D. Weld. *Eulogy of Wendell Phillips*.

-preguntó Mr. Phillips-. – ¿Esto? -respondió un espectador-. Es Garrison, el maldito abolicionista. Van a colgarlo".⁸

Que en los Estados del Sur ningún abolicionista de los del Norte tenía la posibilidad de expresar libremente su convicción, era natural, a pesar de todos los derechos constitucionales de la libertad de palabra y de prensa. La legislación de Virginia declaró en 1836 alta traición la propaganda en favor de la abolición de la esclavitud, y Tennessee y Maryland tomaron idénticas medidas. Edward Everett, gobernador de South Carolina, exhortó en 1835 a los legisladores de Massachusetts a abolir la libertad de palabra "como un mal". Y McDuffy, gobernador del mismo Estado, que había calificado la esclavitud como "piedra angular del edificio republicano", llegó en su odio contra las clases laboriosas en general a declararlas, "blaqueadas o no blanqueadas", como "elemento peligroso en el cuerpo político", y quería que se castigara "con la pena de muerte sin el beneficio de la confesión" a todo el que tuviera el atrevimiento de atacar las instituciones sociales del Sur.⁹

En estas circunstancias no hay que maravillarse de que la prensa de aquel Estado tuviera un lenguaje idéntico y que un diario influyente, *The Telescope*, de Columbia, South Carolina, pudiera escribir: "Declaramos a través de los diarios públicos de nuestra región que la cuestión de la esclavitud no está y no debe estar abierta a la discusión; que el verdadero momento en que un individuo privado trate de predicarnos acerca de sus males y su inmoralidad, en el mismo momento su lengua debe ser cortada y arrojada al estercolero".

El Estado de Georgia había decretado un premio de cinco mil dólares al que entregara a su jurisdicción la persona de Garrison, el enemigo inflexible de la esclavitud. El senador Preston, de South Carolina, declaró en la legislatura: "Que un abolicionista llegue a los límites de South Carolina y, si podemos echarle mano, lo trataremos como es debido; y pese a toda la interferencia de todos los gobiernos de la tierra, incluyendo al Gobierno Federal, lo ahorcaremos". Cuántos hombres amenazados con la justicia de Lynch han caído realmente víctima de ella, es difícil establecerlo. Garrison mismo publicó en 1856 en el *Liberator* la cifra 300 blancos que habían caído víctimas de los linchamientos en el Sur durante los últimos veinte años por haber defendido la liberación de los negros. No da las pruebas especiales de esa cifra, pero esa cantidad se podría aproximar bastante a la verdad.

Si se toma todo esto en consideración, se comprende la actitud vacilante de Lincoln, incluso después del estallido de la guerra civil, actitud que le valió violentos ataques de parte de los abolicionistas. La abolición de la esclavitud de los negros no era realmente una causa popular. Se convirtió en tal tan solo con el desarrollo ulterior de la guerra. Pero entonces se produjo una nueva calamidad. La Constitución y los derechos legales del ciudadano fueron violados por ambas partes como nunca lo habían sido antes. Los confederados, cuyo triunfo moral más fuerte era la defensa de los *derechos de los Estados* contra el *Gobierno Federal*, llegaron con el tiempo tan lejos que querían conceder al general Lee una dictadura militar, lo cual estaba en la más aguda contradicción con los derechos de los Estados particulares y, según toda verosimilitud, no fue realizado este deseo porque era demasiado tarde para ello. Por otra parte, Lincoln tuvo que soportar tranquilamente las escandalosas arbitrariedades de sus generales, no pudiendo hacer nada en contra. La guerra es seguramente el último medio para contribuir al mantenimiento de los derechos constitucionales, especialmente cuando se trata de una larga guerra que favorece en alta medida el embrutecimiento de las costumbres. Esto se vio claramente después que la guerra impuso la privación de derechos civiles en los Estados del Sur y rompió el equilibrio social del país por muchos años.

⁸ C. Martyn: *Wendell Phillips. The agitator.*

⁹ Johnson: *Garrison and his Time.*

El desarrollo capitalista en este país, la influencia de los grandes monopolios económicos favorecieron de todas las maneras las aspiraciones antiliberales en su política interior y exterior. Por eso recibieron también las luchas entre el capital y el trabajo, que son el resultado lógico de esa evolución, un carácter tan extraordinariamente violento que hasta en Europa se encuentra raramente. Una gran parte de procesos políticos tendenciosos, que despertaron gran interés fuera de las fronteras de los Estados Unidos, como por ejemplo el asunto del *Haymarket* en Chicago (1886-87), que fue reconocido más tarde por el gobernador John P. Altgeld como un evidente error judicial, deben ser atribuidos a esas aspiraciones antiliberales. Esas aspiraciones hallaron su expresión diversamente en la legislación federal y de los varios Estados, lo cual estaba a menudo en la más pura contradicción con todos los principios del liberalismo americano. Las *Alien and Sedition Laws*, de las que ya se habló, y la llamada ley *antianarquista*, son solamente dos ejemplos clásicos entre muchos otros.

Jefferson había previsto con una asombrosa perspicacia esa evolución, y por eso dedicó todas sus energías a consignar los derechos del pueblo en la Constitución, para que todos los hombres liberales pudieran servirse de ella en el porvenir como punto de apoyo en su lucha contra la reacción. Fueron justamente proféticas las palabras que escribió en 1781:

"No se repetirá nunca bastante a menudo que el momento de establecer todo derecho esencial sobre una base legal, es aquel en que nuestros gobernantes son honestos y en que nosotros mismos estamos unidos. Al finalizar esta guerra (contra Inglaterra) iremos barranca abajo. No será entonces necesario reclamar en todo instante la ayuda del pueblo. Este será olvidado entonces, y sus derechos no serán tomados en consideración. El mismo los olvidará, preocupado por el único objetivo de hacer dinero, y no pensará nunca en unirse para imponer el debido respeto a sus derechos. Los grilletes que no arrojemos de nosotros al concluir la guerra, pesarán sobre nosotros largo tiempo, se volverán cada vez más pesados hasta que nuestros derechos resurjan o sucumban en medio de una convulsión".

No hay que olvidar nunca este reverso de la medalla, si se quiere ver el desarrollo espiritual y social de América en su verdadera luz. El que se olvida de esto, se crea una caricatura que no tiene parentesco alguno con la lealtad de la vida. Solo cuando apreciamos justamente el peligro artero de las aspiraciones reaccionarias en este país y lo valorizamos plenamente, adquirirán toda su importancia las tradiciones del liberalismo americano. El mundo actual se encuentra ante este dilema de la historia: o bien ha de hundirse por siglos en el pantano del absolutismo o se conquistará un futuro mejor por la reanimación del espíritu libertario sobre una base material nueva. Esto no solo se aplica a Europa, sino también a América; no sólo a un pueblo, sino a todos los pueblos. Este es el problema que decidirá de nuestro próximo futuro y si la rueda de la historia girará hacia adelante o hacia atrás.

CAPÍTULO IV

JOSIAH WARREN

Las condiciones mismas del país han hecho que el liberalismo americano tuviera muy poca confianza en la *mano ordenadora del Estado*. Los Estados Unidos eran un país de creadores de un mundo en desarrollo y que sigue siéndolo hasta cierto grado. La civilización se extendió lentamente hacia el Oeste, y donde quiera que llegaron los colonizadores, se encontraron a merced de las propias fuerzas y tuvieron que crearse las nuevas condiciones de vida a costa de

la propia energía. El Estado podía serles de poca utilidad, pues no contaban con posibilidad alguna. La reunión voluntaria con los vecinos para garantizar la seguridad recíproca y para la solución de todos los problemas de la vida práctica, les aseguraba una protección incomparablemente mayor que la que podía ofrecerles el gobierno. De esas condiciones singulares de país nuevo brotó aquel rasgo de la auto-ayuda y de la confianza en la propia fuerza, tan característico de aquel capítulo de la historia americana.

Mientras el europeo llevaba la pesada carga de tradiciones milenarias y sentía a cada paso, desde la cuna a la tumba, la tutela de una alta soberanía, los colonizadores de América habían entrado en la historia con ligero equipaje y hallaron en este país gigantesco, con muy escasa población todavía, mil posibilidades de una actividad independiente, que en Europa habían desaparecido hacía mucho tiempo. Por ese estado de cosas tenía que ejercer lógicamente una influencia no insignificante en la conformación espiritual de los hombres, influencia que se hizo sentir claramente en los portavoces del liberalismo americano. El desenvolvimiento económico del país, el monopolio de enormes territorios y el crecimiento de la industria hicieron que una parte cada vez mayor de la población en las comarcas densamente habitadas cayera bajo la dependencia de minorías privilegiadas; dependencia de la que no podía redimirla ningún concepto abstracto de la libertad. Es verdad que la Constitución garantizaba a cada ciudadano el derecho a *la vida, a la libertad y a la dicha*, pero ese derecho perdía una parte importante de su significación originaria para aquellos que, a causa de sus condiciones económicas de vida, se veían forzados a vender a otros el producto de su trabajo o su fuerza de trabajo a un precio que no podían discutir. El principio de la democracia política, la *soberanía del pueblo*, fue de ese modo esencialmente lesionado, y era muy natural que ese estado de cosas incitara a los hombres muy pronto a pensar y les llevara a la idea de que sólo podían ser aseguradas al individuo la libertad y la dicha cuando se le ofreciera la posibilidad de una existencia segura y económicamente independiente.

En realidad, se encuentran ya en los escritos de Paine y Jefferson numerosas indicaciones que llaman la atención sobre la influencia del desarrollo económico en los principios de la democracia. De la *Political Justice* de William Godwin apareció ya en 1796 una edición en Filadelfia. La edición de una obra tan voluminosa, que defendía la liberación económica y política del hombre, no puede menos de ser una prueba de que ya entonces había en Estados Unidos hombres que se ocupaban de esos problemas. De los socialistas nativos de aquel primer período es también William Manning (1744-1814) y merece mención su libro *La Llave de la Libertad* (*The Key of Liberty*). Max Nettlau menciona además de esta obra otros dos trabajos: *A History of Lithconia*, de John Driscoll, y *The Paradise within the reach of all Men, without Labor, by powers of Nature and Machinery*, de J. A. Etzler. El primero de estos trabajos apareció primeramente en la revista *The Temple of Reason* (1801-02) de Filadelfia y fue publicado en 1837 en libro. Según Nettlau, “trataría de unir las ideas del tiempo de Thomas Paine y Jefferson con el antiguo comunismo y contiene también una amplia historia de la evolución de la humanidad”. La segunda obra apareció en Pittsburg, y es un verdadero ditirambo en favor de la liberación de la humanidad por las máquinas. Nettlau agrega esta observación: “Si se piensa en la que llegó a ser la ciudad del acero, Pittsburg, gracias a las máquinas al servicio del capital centralizado, y lo que confiaba el escrito de Etzler, aparecido casi cien años atrás, poder hacer de la naturaleza y del hombre con ayuda de las máquinas, no hay un contraste más triste posible”.¹⁰

Entre aquellos que continuaron desarrollando lógicamente la ideología del liberalismo americano en la dirección de la liberación económica, fue Josiah Warren, sin duda, el más importante. Warren nació en 1789 en Boston y procedía de una vieja familia puritana perteneciente a los primeros colonizadores de este país. La familia Warren proporcionó al Estado de Massachusetts toda una lista de personalidades distinguidas, entre ellas también el

¹⁰ Max Nettlau: *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlín, 1925.

general Josiah Warren, que murió en la batalla de Bunker Hill, en la guerra de la independencia contra Inglaterra. Josiah Warren, fuertemente animado todavía por el *espíritu de los pioneros*, llegó a Cincinnati a los veintinueve años; era entonces esa zona una de las avanzadas de la civilización que penetraba hacia occidente. Vivía allí como profesor de música y maestro de conciertos, hasta que, por el descubrimiento de una nueva lámpara, fue puesto en condiciones de fundar una pequeña fábrica que le aseguró el sostén de su vida. Warren era un inventor nato; se ocupó toda su vida de ensayos técnicos e hizo toda una serie de invenciones. Pero la vida del joven había de ser dirigida por una senda a la que permaneció fiel mientras vivió.

En 1824 llegó a América el famoso socialista inglés Robert Owen para comprar una gran colonia de los *rappistas* en Indiana, donde quería emprender un ensayo práctico para la realización de sus ideas. Owen se había conquistado ya fama mundial por sus empresas en Inglaterra y encontró por eso en América muy buena acogida. Dio en Washington una serie de conferencias ante el Congreso, el Presidente y el Tribunal Supremo de Justicia y viajó por las ciudades más importantes del país. En ese viaje de conferencias llegó también a Cincinnati, donde le oyó hablar Warren, que quedó profundamente impresionado por sus concepciones. Cuando Owen se dispuso en 1825 a llevar a la práctica sus ideas en *New Harmony*, vendió Warren su fábrica de lámparas para seguirle.

El ensayo de Owen terminó, como tantos otros, con un completo fracaso, cuyas causas más íntimas no podemos discutir aquí. En el breve período de su existencia se probaron sin éxito en la *New Harmony* siete formas distintas de administración. La mayoría de los colonos perdió la fe y volvió con sus esperanzas rotas al mundo burgués. No así Warren. Una clara cabeza filosófica, procuró darse cuenta de las causas profundas de aquel fracaso. Para él, aquel ensayo fue una lección que estimula a la reflexión. Y llegó a las mismas conclusiones a que llegó posteriormente Proudhon; de ahí que fuera calificado por Benjamín R. Tucker y otros a menudo como el *Proudhon americano*.

Warren coincidía con Owen en que el carácter del hombre es determinado esencialmente por el ambiente social en que vive, pero muy lejos de querer reformar a los hombres de acuerdo con un dato modelo, llegó a la convicción de que todo intento de fijar a la vida social formas determinadas tenía que llevar ineludiblemente a la esclavización. Como en la naturaleza la *ley de la diversidad* es la más importante de todas las leyes, así, según la opinión de Warren, la diversidad es la palanca de todo desarrollo cultural, y su expresión es la libertad. Pues armonía y progreso no son posibles sin libertad. Pero ésta no existe en la nivelación igualitaria, sino en la individualización de los intereses y de las necesidades humanas. "El hombre busca la libertad, como el magneto el polo, como el agua la superficie horizontal, y la sociedad no llegará al sosiego hasta que sus miembros sean realmente libres".

La idea de alcanzar la unidad de opinión por el abandono de la libertad personal, aun en la mejor de las circunstancias, conduce a la degeneración. La individualidad, la experiencia y el instinto de auto-conservación constituyen los verdaderos fundamentos de toda vida social. Por tanto hay que tener mucho cuidado y no violentar uno de esos principios, o todos, porque esto tiene siempre por consecuencia el desorden y el caos. Esto es precisamente lo que hace el gobierno sin cesar. En su aspiración por someterlo todo a la misma norma, persigue en vano la ilusión de crear una especie de espejo social que irradie siempre la misma figura:

"Existe siempre una individualidad del rostro, de la estatura, del aspecto, de la voz, que caracteriza a cada uno, y cada una de estas peculiaridades es inseparable de la persona; ésta no tiene poder para apartarse de ellas, pues ellas constituyen su individualidad física, y si no fuera así, la confusión más monstruosa desorganizaría todas nuestras relaciones sociales. Cada cual podría ser llamado con el mismo nombre. Una persona sería tomada por otra. Nuestros conocidos y amigos serían extraños a nosotros, y viceversa... El hecho que esas peculiaridades de cada uno sean inseparables de cada uno, que no sean conquistadas, que no

sean separadas o “enajenadas” en cada uno, es, aparentemente, el único elemento de orden social que el hombre no ha derribado o sofocado en su loca carrera de “política” y “utilitarismo”; y esto, además, es escogido como el primer escalón en su ascenso hacia el orden y la armonía.

“He hablado sólo de cuatro de los elementos que constituyen la individualidad física de cada persona, y aun esos elementos están tan diversamente combinados en cada uno que no se encuentran dos individuos con los mismos. ¿Qué debemos deducir, por consiguiente, de las miríadas de combinaciones de impresiones, pensamientos y sentimientos que constituyen la parte mental de cada individuo? Todo pensamiento, todo sentimiento, todo impulso es, en el momento de la existencia, una parte constituyente del individuo como el rostro o la talla; y sin embargo, todas las instituciones humanas nos exhortan a que seamos iguales en pensamiento, motivo y acción. No sólo no hay dos espíritus iguales, sino que ninguno de ellos permanece idéntico a sí mismo de una hora a otra. Viejas impresiones se borran, otras nuevas hacen su aparición; constantemente son formadas nuevas combinaciones de viejos pensamientos, y viejas combinaciones desaparecen. La atmósfera circundante, el contacto de diversas personas y circunstancias, el alimento que nos permite subsistir, las condiciones de los órganos vitales, la circulación de la sangre y otras muchas influencias, todo esto se combina y obra diversamente en cada constitución individual, y, como los cambios del calidoscopio, raramente o nunca se presentan dos iguales, incluso sobre el mismo individuo”.

Partiendo de estos principios, anunció Warren la *soberanía del individuo* en lugar de la *soberanía del pueblo* y como, según su condición, cada ser humano representa una unidad física y psíquica especial, quería que cada cual fuera su propio gobierno y su propio legislador. Es decir, ningún otro debía tener el derecho a inmiscuirse en la formación de la vida personal. Pero en lo que se refiere a las relaciones sociales de los hombres, encuentran éstas su fundamento esencial, según la interpretación de Warren, en el intercambio equitativo de los productos de su trabajo, que excluye toda explotación de los unos por los otros.

Para eso es necesario ante todo que las riquezas naturales como la tierra, los tesoros del subsuelo, los ríos, etc., no se conviertan en propiedad individual, sino que cada cual tenga en las mismas condiciones acceso a las materias primas necesarias, en tanto que éstas sean producidas por la naturaleza misma, sin el trabajo humano. Pero el hombre tiene pleno derecho al producto de su propio trabajo o a la parte de trabajo que realiza junto con otros. Este derecho al producto íntegro del trabajo era para Warren la base de toda libertad personal y la condición necesaria de la armonía social.

Pero para llegar a una apreciación equitativa de los productos del trabajo hay que advertir ante todo que las nociones de la economía política sobre el llamado *valor* se apoyan en conceptos arbitrarios. Esto se aplica tanto al *valor de uso* como al *valor de cambio*. El valor es un concepto indeterminado, ya que depende de circunstancias que en la mayoría de los casos no se pueden calcular y cambian continuamente. Para un hombre hambriento, un pedazo de pan es el valor más importante. Un enfermo a quien cierta medicina puede salvar la vida, puede, en ciertas circunstancias, es decir, cuando no tiene ninguna otra posibilidad, sacrificar toda su fortuna para obtener el remedio. Pero eso no demuestra que el intercambio que tiene lugar entre el enfermo y el poseedor de las medicinas sea equitativo. Al contrario, al explotar este último la situación de fuerza del enfermo y al fijar en consecuencia un precio arbitrario para sus remedios, obra como usurero y se convierte en el peor explotador, cuya acción está en la más evidente contradicción con los principios de la moral social.

Pero esta circunstancia constituye el fundamento económico de nuestro actual sistema social. El empresario que se aprovecha de la penuria económica del obrero y le roba una parte del producto de su trabajo; el terrateniente que, apoyado en su monopolio de la tierra, que no ha creado él mismo, la arrienda y recibe las rentas; el prestamista que proporciona al productor la suma que necesita éste para su trabajo, y a cambio pretende porcentajes -todos viven a costa

del trabajo y obran de acuerdo con el mismo principio, sin crear ellos mismos valores sociales. Al aprovechar la utilidad de un producto para el comprador como medida de su precio, se crea un sistema de explotación que somete a las grandes masas del pueblo a la soberanía económica de una pequeña minoría privilegiada, y hace posible también, en cualquier otro concepto, la libre decisión del hombre sobre sí mismo.

Warren llegó por eso a la conclusión de que el precio de un artículo no debe ser determinado por el *principio de la utilidad*, sino por el *principio del trabajo*. En otras palabras: que el tiempo y el esfuerzo que exige la elaboración de un producto es la única medida justa de su precio. Warren llamó a esto *comercio equitativo sobre la base del costo como límite del precio*. Todas las otras determinaciones del valor, según su opinión, sólo tendían a eternizar la explotación del hombre por el hombre y, en consecuencia, a hacer de la opresión política y social un estado de cosas permanente. Adam Smith había señalado ya, en los primeros capítulos de su gran obra *The Wealth of Nations*, el trabajo como medida del precio, y dijo que el trabajo era la primer medida de valor, el dinero originario que se pagaba por todas las cosas. No es por el oro y la plata, sino por el trabajo como han sido adquiridas originalmente todas las riquezas del mundo. Su valor es para los que lo poseen y lo quieren cambiar por algún nuevo producto, exactamente igual a la cantidad de trabajo que puede comprar con él y llevar a su posesión.

Pero Smith no sacó las necesarias conclusiones de este conocimiento y en sus manifestaciones ulteriores no se ocupa más que de las causas que determinan hoy el valor. Lo mismo hizo David Ricardo, el cual, partiendo de Smith, estableció la jornada de trabajo como medida de valor. Tan sólo Proudhon y después de él Marx sacaron esas conclusiones e intentaron refutar la economía nacional burguesa por sí misma. Pero Warren se adelantó a ambos y llegó a los mismos resultados antes que Proudhon y Marx formularan sus interpretaciones de la *teoría del valor*. Y es interesante advertir en esto que mientras Marx, como la mayoría de los economistas burgueses, distingue entre el llamado trabajo *calificado* y *sencillo*, y concede al trabajador intelectual una mayor indemnización que al obrero ordinario, de manera que una hora del trabajo del médico, del profesor, etc., es equivalente a dos o tres horas del trabajo de un enfermero, de un tejedor o de un jornalero, Warren hizo tal diferencia, pero la mayor indemnización sólo la dedicaba a aquellos que se ocupaban de la ejecución de trabajos pesados, desagradables o insalubres.

En 1827 fundó Warren en Cincinnati su llamado *Time Store*, para convencerse de cómo podría manifestarse en la vida práctica una pequeña empresa sobre la base del *principio del costo*. El *Time Store* era un pequeño negocio en el que se compraban y se vendían todos los artículos producidos para el consumo diario al precio de costo. A ese precio se añadía alrededor de un 4 por ciento para los gastos necesarios de administración. En todo artículo estaba fijado el tiempo que exigía su elaboración. Además, todo comprador tenía el derecho a revisar los libros y las cuentas del negocio. Warren consideró eso necesario para establecer y fortificar la confianza entre compradores y vendedores. De intermediario servían las llamadas *labor notes*, en las que se consignaba el valor en horas de trabajo, de tal modo que cuatro horas de trabajo equivalían ordinariamente en el cambio a un dólar.

En el *Time Store* no había intentos para influir en los compradores. Todos los artículos tenían su precio fijo, el vendedor era indemnizado por su esfuerzo de acuerdo con el mismo principio, es decir, simplemente por su tiempo, de manera que no podía hablarse de beneficio. Según los datos de su biógrafo, William Baillie, el *Time Store* de Cincinnati fue muy popular, y se encontraron bastantes partidarios dispuestos a recoger los medios necesarios para difundir el sistema del *comercio equitativo*, como lo llamaba Warren. Pero éste, inventor nato y experimentador, no quería, con ese ensayo, más que probar la eficacia práctica de sus concepciones. Sabía que los pequeños ensayos de esta especie no podían cambiar la situación general económica y social, pero esos ensayos habían de servirle para probar prácticamente

sus ideas y fundamentarlas como una nueva doctrina, para la cual quería ganar a sus contemporáneos.

Warren era un *pioneer* y vivió en una época en que se pugnaba en los Estados Unidos por reformas sociales en todas partes, y la joven cultura del país ofrecía aún muchas posibilidades para llevar a los hombres hacia nuevas sendas de la vida social. Warren resolvió por tanto buscar un círculo más amplio de acción. “El público había sido advertido durante varios meses, todas las obligaciones habían sido cumplidas, y después de dos años de operadores llenas de éxito, el reformador se encontró en la misma posición que al comienzo, pero moralmente más convencido que nunca de la belleza de la equidad y de la necesidad de su realización”.¹¹

A lo que aspiraba realmente era a la *soberanía del individuo*. Para eso necesitaba un punto de partida económico, que creyó haber encontrado en el *principio del costo*, el cual aseguraba a cada ser humano el producto íntegro de su trabajo. La libertad del individuo no era posible más que sobre la base de una ordenación justa de las condiciones económicas de la vida. Pero esa ordenación tenía que partir de los hombres mismos y no ser esperada por ellos como regalo de un gobierno sabio, del que esperaba toda salvación la mayor parte de los reformadores sociales de las viejas escuelas. Leyes y Constituciones no crean las instituciones sociales, pues éstas brotan de la vida misma. Como aspiran siempre a ajustar todas las palpitaciones del desarrollo social de acuerdo con determinada línea, se convierten a menudo en el mayor obstáculo para todo nuevo desarrollo. Las leyes pueden ser interpretadas por jueces y políticos de distinta manera, y es siempre la letra de la ley la que encadena la vida efectiva y la condena a la paralización. Sólo las relaciones mutuas de los hombres y la igualdad de las condiciones sociales son para Warren resortes de todo progreso.

Nada es más peligroso y perjudicial para el desarrollo natural de las cosas que ligar el porvenir a las leyes del pasado. Sólo la libertad aspira a una constante liberación de la vida. El ciego reconocimiento de formas muertas, que ha consumido hace mucho tiempo su capacidad de vivir, sólo lleva al caos y a la muerte, a la tiranía y la opresión. En realidad el gobierno no asegura a nadie y no protege nada. No hay ningún dominio de la vida social en el que la asociación voluntaria no hubiera podido lograr mucho más de lo que son capaces los gobiernos. Bajo el pretexto engañoso de proteger a la persona y a la propiedad, los gobiernos han difundido por toda la tierra aniquilamientos colectivos, hambre y miseria. Han derramado más sangre, han causado más muertes y crímenes en las luchas entre sí y por el privilegio de gobernar de lo que habría podido sufrir jamás la sociedad sin gobierno. “Cada uno debe sentir que es el árbitro supremo de sí mismo, que no hay poder en la tierra que deba elevarse por encima de él, que es y debe ser siempre soberano de sí mismo y de todo lo relativo a su individualidad. Solamente así verán todos los hombres un día la seguridad de la persona y de la individualidad”.

Para alcanzar algo nuevo no hay que persuadir a los hombres, hay que convencerlos. El peor medio es la coacción que no persuade ni convence. Aquí se tocan los pensamientos de Warren con los de Claude Tillier, cuando decía este: “Cuando estamos bajo la presión de la violencia, nuestra libre voluntad es subyugada, y lo que hacemos no es una acción que sale de nosotros, sino un acontecimiento independiente. No somos entonces más que una máquina, que no es responsable de su acción. Sólo el hombre que nos coacciona puede merecer el reproche de lo reprobable de nuestra acción”. Warren, a quien interesaba ante todo convencer a los hombres, condenó todo ataque innecesario a determinadas personas, ya que con él no esperaba ventaja alguna para su causa. Así declaró en una carta muy interesante, que Baillie imprimió como apéndice de su biografía.

¹¹ William Baillie: *Josiah Warren. The First American Anarchist*, Boston, 1906.

"He dicho repetidamente que todas las denuncias contra los hombres de negocios como "ladrones y bandidos", porque viven del provecho, son en primer término, falsas; porque esas palabras, de acuerdo con el uso corriente, se aplican solo a aquellos que se reconocen y profesan como ladrones y bandidos. Pero también carecen de verdad en otro aspecto. Los hombres pueden vivir de los beneficios de sus negocios y no recibir, sin embargo, una décima parte de una compensación equitativa por su tiempo y sus molestias. Es también filosóficamente erróneo castigar a las gentes por lo que hicieron de ellas su nacimiento, su educación y el ambiente. Y esta actividad hacia ellas es innecesariamente ofensiva e injuriosa y tiende a rechazar a muchos de los mejores y a ponerlos contra nosotros: si pudiéramos atraer su atención lo bastante para ser entendidos, podrían contribuir voluntariamente a la salvación de la revolución deseada. Por tanto, esas denuncias salvajes son injustas, suicidas, absurdas y ridículas".

El mismo hombre que rechazaba fundamentalmente al Estado, declaró "que no habría de existir algo así como un cuerpo político –ni miembro de un tal cuerpo que neo fuera la familia humana", no atacó jamás a un gobierno particular, pues estaba firmemente convencido de que los hombres comprenderían la esterilidad de todo gubernamentalismo con el tiempo, mediante la fundación de instituciones especiales ajustadas a sus propósitos y necesidades personales. Ese punto de vista no solo correspondía a la filosofía social de Warren, sino que halló también sus puntos de apoyo en el hecho de que los Estados Unidos dejaron abierto en aquel tiempo a los iniciadores numerosas posibilidades para una experimentación libre en el terreno social. El iniciador en América ocupaba en muchos aspectos el puesto del revolucionario social en Europa.

En 1833 fundó en Cincinnati *The Peaceful Revolutionist*, un semanario de cuatro páginas que escribía y componía el mismo e imprimía en una máquina de su invención. La hoja tuvo breve existencia, pero fue el primer periódico anarquista que ha existido. El anarquismo en los Estados Unidos no fue, pues, un producto extranjero, sino que tuvo aquí partidarios y representantes convencidos antes aún que Proudhon hubiera publicado su obra sobre la propiedad y los fundamentos del gobierno (1840).

Warren se ocupó detenidamente de los problemas de la educación práctica y fue también precursor en este dominio. Fue uno de los primeros que sostuvo la enseñanza práctica activa y quiso unir la escuela al taller. Fiel a sus ideas, era contrario a toda disciplina mecánica y vio en el desarrollo de la individualidad del niño el verdadero fundamento de toda educación. Preparar al niño para sus ulteriores tareas en la vida le pareció lo esencial. En este sentido escribió en su libro *Equitable Commerce*:

"El poder educativo existe en todo lo que nos rodea. Si hemos de tener educación para preparar los niños para la vida futura, la educación debe abarcar entonces aquellas prácticas y aquellos principios que serán exigidos en la vida adulta. Si hemos de hacerles practicar la equidad entre sí en la vida adulta, debemos rodearles de prácticas equitativas y tratarles equitativamente; si queremos que los niños respeten los derechos de propiedad en otros, tenemos nosotros que respetar sus derechos de propiedad. Si hemos de hacerles respetar las peculiaridades individuales y la libertad personal de los otros, tenemos que respetar nosotros las peculiaridades individuales y la libertad personal de los niños. Si queremos que conozcan y reivindiquen para sí la consideración propia del trabajo en la edad adulta, tenemos que asegurarles la consideración de su trabajo en la niñez. Si hemos de capacitarles para la confirmación y afirmación en la vida futura, tenemos que darles la posibilidad de hacer lo mismo en la infancia y en la juventud. Si queremos que en la edad adulta sean capaces de auto-gobierno, deberán practicar el desarrollo de gobernarse a sí mismos en la infancia. Si hemos de enseñarles a gobernarse racionalmente, teniendo en vista las consecuencias de sus actos, ha de permitírseles que se gobiernen sufriendo las consecuencias de sus actos en la infancia. Los niños son principalmente hechuras del ejemplo. Si les maltratamos, ellos se maltratarán unos a

otros. Si ven que nosotros intentamos gobernar a otros, ellos imitarán la misma barbarie. Si admitimos habitualmente el derecho de auto-gobierno en cada uno y en ellos, se volverán igualmente respetuosos de nuestros derechos y de los derechos de los demás”.

Warren hizo en el curso de su vida toda una serie de ensayos prácticos con sus ideas, ensayos que no pueden ser mencionados en sus detalles en este breve estudio. Su primer intento, la creación de una *aldea de la equidad*, fue emprendida en 1835 con una media docena de familias en el distrito de Tuscarawa, Ohio, pero tuvo que ser abandonado muy pronto, porque se comprobó que el clima era perjudicial y la mayoría de los colonos habían sido atacados por la malaria. Después de un nuevo experimento de *Times Store* en New Harmony (1842-44), que al principio fue recibido muy hostilmente por los pequeños comerciantes de la comarca, pero que al fin hizo que estos, bajo la presión de la opinión pública, ajustaran sus precios al mismo principio, llegó Warren nuevamente a su antiguo plan de fundar una pequeña comunidad sobre la base de sus ideas. En el intervalo se ocupó de algunos inventos de gran éxito, dio conferencias para hacer accesibles sus pensamientos al público y publicó en 1846 su obra sobre *Equidad Commerce*, en la que describió vivamente los resultados diversos de sus experiencias prácticas.

La fundación de la aldea *Utopía* en Indiana, en junio de 1847, fue el primer intento para poner en marcha una pequeña comuna sobre la base del *principio de costa*. El ensayo fue iniciado con muy pocos medios, pero se conservó completamente, según la descripción de Warren y de otros colonos, en lo relativo a la organización interna de la empresa. Baillie publicó en su libro sobre Warren una carta de uno de los colonos, E. G. Cubberley, el cual informa al respecto. “Los billetes de trabajo nos colocaron en una sociedad de reciprocidad -el resultado fue que en dos años doce familias se encontraron con hogares que jamás habían poseído antes-... El capital-trabajo lo hizo todo. Yo construí una casa de ladrillo de un piso y medio de altura, y todo lo que me costó fueron 9.81 dólares -el resto fue realizado mediante el cambio de trabajo por trabajo. El señor Warren tiene razón, y el camino para recuperar todo el trabajo que hemos dado es el del precio de costo del trabajo-, los precios en moneda, sin ningún prejuicio normativo, nos han engañado siempre”.

La empresa tuvo que ser interrumpida a causa de influencias externas. El precio de la tierra circundante fue elevado tan monstruosamente por las especulaciones, que la colonia no pudo extenderse. Por la mayoría de los colonos se vio obligada a emigrar a Minnesota, donde la tierra podía ser adquirida aún en condiciones más favorables.

De todos los ensayos prácticos que emprendió Warren, la fundación de la colonia *Modern Times* (1850) en Brentwood, Long Island, no lejos de New York, fue la más próspera. La colonia existió aproximadamente doce años. Sus habitantes se sostenían con la agricultura y con pequeñas empresas industriales. Mientras en tantas otras colonias socialistas los continuos intentos de tutela de los dirigentes, tras un período mayor o menor de descontento general, llevaron en la mayoría de los casos a la decadencia de la empresa, en *Modern Times* imperaba una convivencia completamente armónica y solidaria. Cada cual vivía a su modo y permitía a los otros hacer lo mismo. El principio: *Mind your own bussines!* era la única ley que allí regía. La vida personal no estaba sometida a ninguna norma determinada. Cada cual se conducía según el propio gusto y todos los asuntos sociales eran regulados por libre acuerdo. El intercambio se operaba sobre la base del *principio de costo* y aseguraba a cada uno el producto íntegro de su trabajo, que podía emplear según su capricho.

La colonia causaba hacia fuera una buena impresión. “Anchas avenidas, calles sombreadas por árboles, hermosas casitas rodeadas por plantaciones de fresas y huertas bien cultivadas, formaban la apariencia exterior de *Modern Times*”. Toda una serie de conocidas personalidades que visitaron *Modern Times*, recibieron una impresión muy favorable de los hombres y de sus instituciones. Moncure D. Conway, que hizo una primera visita a la colonia en 1859, describió

muy simpáticamente las impresiones que había recibido en la *Fortnightly Review* (1865) y después en su *Autobiography* (1905). Y es interesante, también, lo dijo sobre Warren:

"Entró entonces un hombre a quien todos mostraron un profundo respeto, y que fue introducido como el reformador, para la realización de cuyas ideas había sido establecida la aldea. Era un hombre bajo, robusto, de unos cincuenta años de edad, tenía unos ojos azules brillantes e inquietos, y algo de inquieto también en sus movimientos. Su frente era ancha, y bajaba hasta unas cejas bien pobladas; la parte inferior de la cara, especialmente la boca, no tenía la misma fuerza, pero indicaban un suave entusiasmo. Hablaba con facilidad, con rapidez, y estaba enteramente absorbido por sus ideas sociales. Daba gusto escucharle, pues no era de ningún modo uno de aquellos reformadores que, habiendo luchado contra el mundo, lo odiaban con genuina animosidad filantrópica, sino uno que nunca había sido del mundo, que nunca había sido agitado por sus reclamaciones ni movido por sus temores -uno que no estaba lleno de negaciones, sino divertido con un montón de nuevos pensamientos y aspiraciones, que para él eran convicciones directivas-. "Todo hombre -dijo Goethe- es bastante fuerte para imponer sus propias convicciones", y la afirmación tenía para mí una ilustración curiosa en la habilidad con que este hombre me impresionaba con el sentido de una verdad esencial en sus ideas y planes para reemplazar instituciones que han surgido en las lejanas edades de la historia".

Si *Modern Times* tuvo al fin que disolverse, hay que atribuirlo principalmente a la falta de capital. Los colonos no podían, naturalmente, producir por sí mismos todos los productos que necesitaban, y las *labor notes*, que bastaban completamente para el cambio en el propio ambiente, no tenían crédito fuera de allí. Pero un resultado indisputable tuvo el ensayo de Warren en doce años de experiencias cotidianas. Mostró que la base de todo nuevo experimento social tiene que ser la *libertad personal*.

Sin esa libertad, los grupos humanos asociados no son más que un cuerpo sin alma. Warren tuvo ese gran reconocimiento por base de todo lo que ha pensado, escrito y obrado, y permaneció fiel a esa convicción hasta el final de sus días.

Toda la propaganda de Warren estaba atemperada a esa circunstancia. Quería ante todo convencer. Por eso se apoyó poco en las asambleas públicas, que incitan a muchos, pero llevan a pocos el germen profundo de una causa. Su medio más importante eran las llamadas *Parlour Conversations*, una institución en *Modern Times* -conversaciones espontáneas en pequeños círculos, donde era más posible profundizar los pensamientos que en los grandes actos públicos-. No era un teórico puro, sino un iniciador, un hombre de acción práctica. Tan solo cuando se convenció de la realizabilidad práctica de sus puntos de vista, se decidió a fijar por escrito sus experiencias. Escribió proporcionalmente poco, pero lo que tenía que decir fue por eso tanto más importante. Warren era, según toda su naturaleza, un hombre que obraba en favor de sus ideas principalmente por el ejemplo práctico. Sus ensayos fueron sin duda primitivos, lo que, en las circunstancias en que vivía, no podía ser de otro modo. Pero supo obrar con una abnegación y una disposición para el sacrificio que solamente se encuentran en los seres inspirados plenamente por un gran pensamiento y por la profunda convicción de que a ese pensamiento pertenece el porvenir.

Warren ha influido con sus ideas en toda una serie de personas importantes. Su primer ensayo en Cincinnati, que duró dos años, despertó la atención de Robert Dale Owen, hijo de Robert Owen, que publicaba entonces en New York, con Frances Wright, la revista *The Free Enquirer*. Una invitación de Owen llevó a Warren a New York, y su influencia se puede comprobar incluso en esa misma revista. Frances Wright, la primera mujer abogada de América, partidaria del control de la natalidad y enemiga de la esclavitud de los negros, demostró la más viva simpatía por las ideas de Warren. También Stephen Pearl Andrews y C. T. Fowler fueron ganados a la causa de Warren por las *Parlour Conversations*. Es innegable que Henry George recibió también la influencia de esas ideas.

Ensayos en el sentido de Warren fueron emprendidos también en Filadelfia y en Boston. Según la exposición de William Baillie, la empresa de Boston prometía el mejor de los éxitos. Un idealista de nombre Keith, que disponía de algunos recursos, fue ganado en 1855 para las ideas de Warren y abrió en el mismo año en Boston la *House of Equity*, un edificio de siete pisos, que llenó de artículos de toda especie, vendidos al precio de costo. Ya en la primera semana tuvo la casa una entrada de mil dólares diarios. Estimulado por ese éxito, alquiló Keith un gran edificio para dar a su iniciativa una mayor base. En el plan que había trazado se había propuesto también una gran panadería, que procuraría a la población pan sano a precio de costo. Además tendría la casa de un departamento especial para fines educativos. También habría de ser impreso en talleres propios la revista editada por Keith, *The People's Paper*. Pero cuando la casa estaba en marcha, se produjo un incendio y destruyó una fortuna de muchos miles de dólares. Keith, que al mismo tiempo había sufrido otras grandes pérdidas financieras, hubo de renunciar a la empresa, que había comenzado con tantas esperanzas. Baillie cita en su biografía de Warren la frase siguiente de una noticia de redacción del *Post* de Boston: “La «Equity House» de Boston ha paralizado su actividad -una nueva prueba de la inseguridad de los proyectos humanos-. No obstante, tenía esa empresa por fundamento una idea que, aunque solo desarrollada parcialmente, no puede ser destruida por mil accidentes”.

Las ideas de Warren encontraron también en Inglaterra una resonancia. El conocido reformador social J. Bronterre O'Brien fue partidario del principio de costo y A. C. Cuddon, un amigo personal de Warren, que había visitado *Modern Times*, actuó en su sentido. En una asamblea de *British Association for the Advancement of Science*, leyó William Parr, de Dublín, un ensayo sobre la filosofía y las experiencias prácticas de Josiah Warren. También John Stuart Mill fue atraído hacia la obra de Warren y habló en su *Autobiography* del “notable americano Josiah Warren, que desarrolló una teoría sociológica fundada en la soberanía del individuo”.

Las publicaciones owenistas reprodujeron a menudo fragmentos de las *Periodical Letters* de Warren. G. J. Holyoake mencionó a Warren como corresponsal del *British Co-operator*. En su libro *The History of Co-operation* escribe acerca de Warren: “Escribió desde Cincinnati, 30 de enero de 1830, para recomendar un sistema de impresión barata del que era inventor. Considerando absurdo el poder de dar un monopolio por las patentes, hace conocer su método y lo ofrece al que quiera adoptarlo... Como Paine, Warren hizo donación al pueblo de aquellos derechos de invención y de libros que, en el caso de Paine, hicieron ricos a otros y dejaron pobre al autor. El mundo, que está siempre dispuesto a burlarse de los reformadores porque son siempre pobres, debería recordar como han llegado a serlo. Merecen ser mencionadas también las correspondencias de América en el *Leader* de Londres, en las cuales H. Edger hizo conocer las ideas de Warren a los lectores de Inglaterra. Es al menos muy probable que también Robert Owen haya sido influido por el *principio de costo* de Warren en sus ensayos de los *Labor Bazzars* y *Labor Exchanges* londinenses. En América se hizo sentir su influjo en un gran número de reformadores sociales y toda la escuela del anarquismo filosófico en este país, desde Stephen Pearl Andrews a Benjamín R. Tucker, estuvo bajo el pendón espiritual de esas ideas.

En julio de 1854 comenzó Warren la edición de sus *Periodical Letters* que, aun cuando con interrupciones, aparecieron hasta 1858. Los años posteriores de su vida fueron ocupados por los viajes, las invenciones y la propaganda en favor de sus ideas. El último volumen de su obra principal, *True Civilization*, la escribió en casa de su amigo Ezra Heywood en Princeton, Massachusetts. Víctima de una grave enfermedad, pasó los últimos meses en la casa de su amigo Edward H. Linton, de Boston, donde fue atendido hasta el fin por Kate Metcalf, una de las iniciadoras de los *Modern Times*. Murió el 14 de abril de 1874 a los setenta y seis años de edad, rodeado por un pequeño núcleo de adeptos fieles. Saludó la muerte como una liberación, pues la gota le había imposibilitado el movimiento desde hacía tiempo. Al fin de esta obra encontrará el lector una reseña de sus escritos.

CAPÍTULO V

STEPHEN PEARL ANDREWS

Uno de los que han contribuido más tarde en este país a la difusión de las ideas de Warren, fue Stephen Pearl Andrews. Nacido en 1812 en Templeton, Mass. Hijo de un sacerdote baptista, procedía como Warren de una vieja familia americana. Andrews era un hombre extraordinariamente dotado y perito en muchos dominios que en este breve estudio no pueden ser discutidos. Escribió obras sobre problemas jurídicos, sobre filología, sobre filosofía, etc., que muestran la multiplicidad de sus capacidades. Dejó, siendo muy joven, el *Amherst College* y se fue a Louisiana, donde entró de maestro en una escuela de niñas y estudió al mismo tiempo jurisprudencia. Como en Louisiana un jurisconsulto tenía que conocer entonces latín, español y francés, se sintió Andrews estimulado al estudio de la filología comparada y llegó a conocer treinta y dos idiomas, entre ellos sánscrito, hebreo y chino. Fue autor de un libro de texto para el estudio del chino *Practical Aid in the Acquisition of the Chinese Language* y redactó también dos textos para el estudio del francés.

Andrews estudió con verdadera pasión y procuró ensanchar hasta el fin de su vida el círculo de sus conocimientos. Cuando, después de la muerte de su primera mujer, se casó con una doctora en medicina, estudió todavía medicina para ayudar a la esposa en el oficio. Era seguramente uno de los hombres más extraordinarios que ha producido América. Andrews practicó primeramente la abogacía en New Orleans, donde se conquistó un nombre en el famoso caso jurídico de la señora Myra Clark Gaines.¹²

Desde 1839 a 1843 actuó Andrews en Houston, Texas, como abogado, pero a causa de su actitud inmovible en favor de la abolición de la esclavitud de los negros, se hizo tan impopular que un día su casa fue atacada por una muchedumbre enfurecida. Sólo con gran peligro para su vida consiguió salvarse mediante la fuga con su mujer y un niño de pecho, teniendo que cabalgar un trayecto de veinte millas por una pradera inundada. Poco después, se dirigió a Londres con el pensamiento de ganar para su plan de convertir a Texas en Estado libre y rescatar allí a los esclavos, a la *British Anti-Slavery Society*. Ese plan fue al comienzo acogido muy favorablemente, pero el agudizamiento de la situación política en los Estados Unidos, que un tiempo después produjo a la anexión de Texas y a la guerra con México, lo destruyó todo, y Andrews volvió a América sin lograr nada, y prosiguió con gran celo la lucha contra la esclavitud. Bajo el estímulo de los ensayos *fourieristas* en América, se ocupó Andrews muy seriamente de las doctrinas del gran socialista francés, que, según parece, atrajeron su atención por primera vez sobre el problema social. Al mismo tiempo, lo mismo que Emerson, fue fuertemente atraído por la mística de Swedenborg e intentó armonizar esas ideas con las de Fourier, para lo cual encontró suficientes puntos de apoyo en los escritos del pensador francés. Para un pensador filosóficamente dotado como Andrews, las doctrinas del místico sueco tenían que ser algo extraordinariamente seductor. Le atrajeron menos las alucinaciones de Swedenborg que aquella creencia mística de la animación del todo, que conduce siempre de lo particular a lo general y ve en las órbitas de los cuerpos celestes en el espacio, en los movimientos de los glóbulos de la sangre en el organismo, y en el flujo y el reflujo de los pensamientos, solamente manifestaciones de la misma ley, "que es comparable a una poderosa corriente, para la cual el idioma no tiene aun nombre alguno".

¹² Se trata de un proceso extraordinario contra la ciudad de New Orleans, en el se ventilaba una fortuna de veinticinco millones de dólares. Ese proceso ocupó a los tribunales durante decenios y adquirió una significación especial por el hecho que la señora Gaines, después de haber resuelto el caso en su favor la Suprema Corte de los Estados Unidos, renunció a sus derechos, pues de lo contrario habrían perdido sus tierras y sus títulos cuatrocientas familias de New Orleans. Andrews fue el primer abogado que defendió la causa de la señora Gaines.

En 1850 conoció Andrews por primera vez a Warren y fue ganado para sus ideas por largas conversaciones con él. Trabajó desde entonces ininterrumpidamente en favor de esas aspiraciones y se esforzó por fijar los pensamientos de Warren en una amplia filosofía social, para lo cual le capacitaban en alto grado sus ricos conocimientos. Andrews no solo era exteriormente una personalidad fascinadora, era también un orador distinguido, y su vasto saber daba a sus manifestaciones un hondo y persuasivo carácter. Fue, por consiguiente, para la difusión de las nuevas doctrinas el mejor hombre que se podía desear.

Lo que atrajo más a Andrews hacia las doctrinas de Warren, fue la idea de la *soberanía del individuo*, el último eslabón de una larga cadena de pensamientos, que había encontrado primeramente su punto de partida en el protestantismo, y llevó, a través de las teorías de la democracia política y del socialismo, a la completa libertad del hombre.

En el año 1851 pronunció Andrews en New York una serie de conferencias sociológicas que se publicaron poco después en un volumen con el título de *The Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual and Cost the Limit of Society*. Lo mismo que Warren, vio también Andrews en la diversidad de todas las cosas una ley esencial de la naturaleza, que se hace sentir constantemente en lo más pequeño y en lo más grande. Todo gobierno, en el sentido actual de la palabra, es en su más íntima esencia un menosprecio de esa ley, pues intenta eternizar los que están continuamente en movimiento. Con el pretexto de mantener la igualdad en la sociedad, destruye el Estado sin cesar ese equilibrio interno de las relaciones sociales y engendra de ese modo la guerra y la intranquilidad permanentes. La consecuencia es un continuo descontento, que crece en el mismo grado en que llegan a la conciencia del hombre los resultados ineludibles de la tutela estatal. La lucha inevitable entre la reacción y la revolución es el resultado lógico de ese estado de cosas. El hombre busca consciente o inconscientemente la libre expansión de su personalidad y se defiende contra toda coacción que se le imponga desde fuera y que trabe su desarrollo natural. Esta es la causa por la cual ninguna forma de Estado puede mantenerse a la larga y tiene que hacer cada vez mayores concesiones a las necesidades individuales de los seres humanos.

“Los gobiernos se han establecido hasta aquí, y han argumentado en favor del hecho indecoroso de su existencia partiendo de la necesidad del establecimiento y el mantenimiento del orden; pero el orden nunca ha sido establecido, la paz pública y la armonía no han sido todavía aseguradas nunca, por la precisa razón que la naturaleza orgánica, esencial e indestructible de los objetos que se proponía reducir al orden, han sido siempre constreñidos y sofocados por tales intentos. Justamente en la proporción en que se hace menos esfuerzo para reducir a los hombres al orden, justamente en esa proporción se vuelven más ordenados, como lo atestigua la diferencia entre el estado de la sociedad en Austria y en los Estados Unidos. Pongan un ejército de cien mil soldados en New York, como en París, para preservar la paz, y tendremos una revolución sangrienta en el plazo de una semana; y estemos seguros de que el único remedio contra aquel poco de turbulencia que queda entre nosotros, en comparación con las sociedades europeas, debe consistir en más libertad. Cuando no queden positivamente restricciones externas, no habrá positivamente perturbaciones, siempre que ciertos principios reguladores de justicia, que advierto actualmente, sean aceptados y entren en el espíritu público en lugar de toda especie de leyes represivas”.

El protestantismo fue la rebelión del hombre contra el absolutismo de la Iglesia. Puso en lugar del dogma muerto el derecho del individuo a decidir por sí mismo en problemas de conciencia. La democracia fue la sublevación del hombre contra la tutela del Estado absoluto y lleva en última instancia a la exclusión del gobierno mismo de la vida social. El socialismo es la protesta del hombre contra el absolutismo de la economía, absolutismo que encuentra su expresión en la explotación del pueblo. Puede engañarse en sus medios, pero nunca en su finalidad. Protestantismo, democracia, socialismo, mientras estén separados representan solo una verdad a medias. Tan solo una síntesis natural de los tres llevará a una solución satisfactoria del

problema. El socialismo tiene razón cuando sostiene que todo lo que pretende es necesario en última instancia para la humanidad. No tiene razón cuando quiere sacrificar la libertad personal a sus objetivos, que tienen siempre por consecuencia los *intereses coaligados*. El demócrata es negativo cuando ignora en su programa la necesidad de relaciones económicas armoniosas; pues para dar validez a sus propios principios la democracia depende completamente de la solución del problema social.

El protestante, el demócrata, el socialista, son todos adversarios del absolutismo en una determinada forma: el primero combate el absolutismo de la Iglesia, el segundo el del Estado y el tercero el de la economía. Pero si el absolutismo que se basa en el dogma de la infalibilidad es falso, lo es en todos los terrenos de la actividad humana, y el hombre no podrá ser libre hasta que cada cual tome en sus manos el propio destino y haga valer la responsabilidad de sus actos como único fundamento de las relaciones con sus semejantes. Por eso la soberanía de la personalidad humana es la única base de una constitución justa de la sociedad.

No se crea la libertad en tanto que se somete a todos los individuos a la misma coacción, sino en tanto que se asegura a cada uno la posibilidad de obtener por sus propios medios su dicha y su satisfacción. No es con la igualdad de los hombres, sino con la igualdad de las condiciones sociales en que viven, como se establecerá una verdadera cohesión social. Todos los principios éticos de la religión y todos los derechos que garantiza al ciudadano la Constitución del Estado, pierden su significación mientras los hombres se ven forzados a vivir en condiciones que proporcionan a unos pocos ciertos privilegios para determinar el destino de los demás. En tal situación se transforman los mejores sentimientos morales en su contradicción directa. El esclavo siente, respecto a sus amos, que le han tratado de alguna manera bondadosamente, poco o ningún agradecimiento, pues sabe que está con ellos en una relación injusta... Esa falta aparente de agradecimiento repercute del esclavo nuevamente en el amo, y este empequeñece al esclavo y menosprecia su afectividad moral. La culpa está en que falta la condición fundamental, la justicia, que es lo único que justifica la benevolencia, despierta el agradecimiento e introduce las relaciones amistosas y las consolida. Hacer un bien y negar en ello la justicia, es siempre una injuria.

La mayoría de los reformadores sociales malgastan sus esfuerzos en intentar un cambio de las inclinaciones, costumbres y carácter del hombre, lo cual es en sí empresa irrealizable, pues las disposiciones naturales de los individuos son tan variadas como la naturaleza misma. El cambio de la individualidad del hombre o el intento de cambiarla tiene que llevar siempre a un nuevo despotismo.

"La doctrina de la soberanía del individuo -en cierto sentido ella misma un principio- nace del principio de la individualidad, todavía más fundamental, que penetra toda la naturaleza universal. La individualidad es positivamente el principio más fundamental y universal que el espíritu finito parece capaz de descubrir, y la mejor imagen de lo infinito. No hay en el universo dos objetos que sean completamente iguales. Cada cual tiene sus características y peculiaridades que le distinguen de cualquier otro. La diversidad infinita es la ley universal. En la multitud de los rostros humanos, por ejemplo, no hay dos iguales, y en la multitud de los caracteres humanos existe la misma variedad. Esto se aplica igualmente a las personas, a las cosas y a los acontecimientos. No hubo dos sucesos completamente iguales durante todos los períodos cíclicos del tiempo. No hay acción, transacción o cúmulo de circunstancias, cualesquiera que sean, que corresponda precisamente a otra acción, transacción o cúmulo de circunstancias. Si tuviera un conocimiento preciso de todos los sucesos que han tenido lugar en esta hora, ello no bastaría para formular una ley aplicable en todo momento al próximo suceso que haya de tener lugar, ni a otro cualquiera de los numerosos millones de acontecimientos que ocurrirán después. La diversidad reina a través del reino entero de la naturaleza, y se burla de todos los ensayos humanos para hacer leyes, o constituciones, o regulaciones, o instituciones

gubernativas de cualquier naturaleza, que deben actuar justa y armoniosamente en medio de las contingencias imprevistas del futuro”.

No se puede tratar, por consiguiente, de transformar la individualidad del hombre, sino de crear las condiciones sociales que establezcan las relaciones económicas y generales de los hombres entre sí sobre una base justa, y dejar en lo demás a cada uno que organice su propia vida como quiera. Toda coacción en este terreno no puede ser más que despotismo y tiene que conducir siempre a nuevas sublevaciones.

La economía política, tal como es hoy, no se ocupa en general de la justa distribución de la riqueza creada por el trabajo y es, por tanto, insuficiente. Sus representantes consideran la riqueza como algo abstracto, que tiene sus propios intereses. Solo en tanto que la economía política se convierte en una parte de una amplia filosofía social, que no solo toma en cuenta las condiciones de la producción, sino también la justa distribución de los productos del trabajo, adquiere su verdadera significación: la moral y la economía deben marchar armoniosamente. Un orden económico que no tenga por base un principio ético, no puede menos de convertirse en un azote de la humanidad. Es un mandato de la justicia que el hombre no tome del trabajo de otro hombre más que lo que le devuelve con su propio trabajo. De ahí se sigue que el individuo tiene un derecho al producto íntegro de su trabajo, y que el precio de todos los productos deben ser determinados por el llamado *valor*, sino por el costo que exige su producción.

Según la interpretación de Andrew, y también de Warren, la verdadera causa del malestar económico no está en la existencia del salariado, sino en la indemnización injusta del obrero. Mientras éste recibe el pago adecuado por su tiempo y esfuerzo, encarnados en el producto de su trabajo, y mientras no es obligado a entregar a otros una parte de su producción, la relación es perfectamente justa, siempre que existan las mismas condiciones para el ejercicio de su actividad económica a disposición de todos. No es el salario en sí el que encarna el mal, sino el pago incompleto que recibe el productor, y que representa solo una parte del producto de su trabajo.

En la segunda parte de su principal obra sociológica, *The Science of the Society*, desarrolló Andrews la teoría del principio de costo tal como la había tomado de Warren, y lo hizo de una manera tan clara y persuasiva que su exposición acerca de este objeto pertenece a lo mejor que se ha escrito jamás. Lo cierto es que gracias a sus conferencias y escritos fueron conocidos en grandes círculos los puntos de vista de Warren. Hay que advertir que Andrews no atribuyó a la teoría del producto íntegro del trabajo una duración eterna y siguió siendo en este aspecto un filósofo de la evolución social, que cambia constantemente sus formas y aspira a objetivos cada vez más vastos. Cuando Tucker y muchos otros de su tendencia hicieron del derecho al producto íntegro del trabajo la piedra angular del anarquismo y disputaron a todas las otras corrientes del movimiento libertario el derecho a ese nombre, Andrews estaba lejos de semejante interpretación. Este es uno de sus grandes méritos y una prueba de la completa independencia de su pensamiento.

Andrews no rechazó el comunismo fundamentalmente como principio económico; solo combatió el método de muchos comunistas que creían poder alcanzar su objetivo de un salto, cuando, según su opinión, sólo era posible un proceso gradual. Sostenía el punto de vista que un comunismo modificado y práctico puede desarrollarse en la proporción en que ceda la afirmación del hombre en su derecho de propiedad, lo cual ocurrirá indudablemente gracias al progreso de la técnica y a la capacidad creciente del rendimiento de las condiciones de la producción. El exceso en productos del trabajo hará con el tiempo superfluo todo cálculo de precios y los hombres realizarán su trabajo por inclinación interior. Un vaso de agua, un alfiler, un fósforo no son, incluso hoy mismo, en general, objeto de una determinación de precio. Debemos admitir por consiguiente que, en el grado de que la producción social permita al

hombre la plena satisfacción de sus necesidades materiales, desaparecerá gradualmente el concepto del precio.

El principio del costo es solo un punto de partida, pero no un punto de llegada. Nos sirve hoy de fundamento para llevar a las relaciones económicas de los hombres la justicia y la honestidad, fortalecer su sentido ético y abrir así el camino a una forma superior de la convivencia humana... “El intercambio equitativo de los productos del trabajo, tasados de acuerdo con la ley científica a que me he referido, y la consiguiente seguridad de cada uno en el pleno disfrute y el control ilimitado de aquella porción exacta de riqueza que él o ella producen, tendrá por efecto la introducción del confort y de la seguridad generales, la moderación de la avaricia, y un conocimiento definido de los límites de los derechos y extralimitaciones”.

Para Andrews no era tampoco un fin en sí el principio de costo, sino el punto de referencia en hechos dados de la vida y, ante todo, un medio para una formación superior de la vida social en general. Su amplitud filosófica le impedía establecer normas firmes, pues él sabía que incluso la mejor idea degenera en dogma muerto cuando se viste con el ropaje de la *verdad absoluta*, y cuando sus representantes olvidan que todo en este mundo tiene una importancia relativa. Compárese este punto de vista con la rígida credulidad bíblica de la escuela marxista, cuyos representantes pretenden explicar todo acontecimiento de acuerdo con el esquema de una dialéctica engañosa y haber encontrado la clave de todo flujo y reflujo de la historia, y se comprenderá cuánto ha perdido el socialismo en contenido viviente gracias a ese muerto doctrinarismo. La maldición de toda idea absoluta consiste en ser alcanzada por el cambio de los tiempos y en tejer siempre el mismo hilo. Las experiencias de la historia han mostrado en toda ocasión que esas interpretaciones no pueden menos de resultar impedimentos en la lucha por formas mejores de la vida, pues arraigan en un infecundo fatalismo que interpreta todo acontecimiento como obligado, como una necesidad férrea. Andrews no pertenecía a esta especie. Su amplitud intelectual le preservaba de combatir la coacción de formas muertas solo para querer ligar el porvenir a formas nuevas. Reconocía la corriente eterna del pensamiento y de las representaciones humanas, que son producto del tiempo y son superadas por él en el perpetuo giro de los acontecimientos. Y justamente en eso consiste su rasgo más importante de pensador y de hombre.

Andrews fue uno de los defensores más decididos de la liberación de la mujer, como no podía menos de ocurrir de acuerdo con toda su concepción. El problema de la mujer desempeñó en aquel tiempo, en los círculos intelectuales de América, un papel importante, y fue objeto de numerosas manifestaciones orales y escritas, especialmente después de la aparición de la *Free Love League*. En 1853 tuvo lugar en las columnas de la *New York Tribune* un largo debate entre Andrews, Orase Greeley y Henry James sobre *amor, matrimonio y divorcio*, que produjo gran expectación. Andrews sostuvo que todos los ensayos hechos hasta aquí por la Iglesia y el Estado para afianzar en la familia las relaciones sexuales de los seres humanos, fueron un fracaso, lo que se demuestra suficientemente con la sola existencia de la prostitución. El intento de comprimir la vida sexual del hombre en determinadas formas, lleva inevitablemente a los mismos resultados que el despotismo económico y el político; socava sin cesar los fundamentos de la moral social, forzando a los seres humanos a la hipocresía y envenenando sus relaciones naturales. Cuando el derecho a la propia persona sea el fundamento de toda libertad, resultará que las relaciones sexuales serán un asunto privado de los individuos, sobre las que únicamente podrá decidir su responsabilidad personal. La dependencia sexual de la mujer mana de la misma fuente que la servidumbre política y económica. De todos los sentimientos humanos, el amor es el que menos soporta la tutela del mundo exterior. Se puede presionar por la fuerza la vida sexual del ser humano en determinado sistema, pero no se puede impedir con ello que se busquen secretamente salidas para escapar a las barreras que levanta contra ella la *opinión pública*.

“No tengo una doctrina especial respecto al matrimonio. Considero el matrimonio como no mejor ni peor que cualquier otra de las instituciones arbitrarias y artificiales de la sociedad, un expediente para regular la naturaleza en lugar de estudiar sus leyes. Exijo la completa emancipación y la propiedad de sí misma de la mujer, por las mismas razones que pido igual cosa para el hombre. Los derechos de la mujer para las mujeres significan simplemente eso, o no sé qué significan. Eso en cuanto a Mister James. Eso respecto de todos los reformadores. El Observer es lógico, sagaz y correcto cuando afirma que el conjunto de los reformadores marcha por el mismo camino y suprime más tarde o más temprano la idea legal o preferentemente teológica del matrimonio. No se trata de ningún modo de una hostilidad especial hacia esa institución, sino de la conciencia creciente de un principio básico, el alma inspirada de las actividades de la época presente -la soberanía del individuo-. La lección ha de ser aprendida en este orden en combinación con la libertad y para culminar en la armonía; ha de ser obra de la ciencia y no de la legislación arbitraria y del código penal.

“Mi doctrina es, simplemente, que significa una impertinencia intolerable para mí el inmiscuirme en los asuntos de sus corazón, determinar qué mujer o qué mujeres deben amar bastante como para vivir con ellas, o a cuántas deben amar. Yo exijo que me dejen resolver solo los más íntimos, delicados y sagrados asuntos de mi vida privada de la misma manera. Ustedes, públicamente, me hacen saber que no lo permiten. Otra generación juzgará entre nosotros respecto de la barbarie y de la cultura de esas dos posiciones”.

Su posición ante el problema de la mujer puso a Andrews durante un tiempo en estrecho contacto con Victoria Woodhull, que entonces dio mucho que hablar de sí, pero que más tarde se desenmascaró como una simple aventurera. Una gran parte de sus discursos y artículos se deben a la influencia de Andrews; algunos fueron directamente redactados por él.

No es ninguna casualidad que precisamente en América haya desempeñado el problema de las relaciones de los sexos en todos los movimientos sociales de reforma un papel mucho más importante que en ningún otro país de Europa con excepción de Inglaterra. Se debe esto a la tradición puritana, que en los países anglo-sajones ejercía una influencia moral que no se conoció nunca, en tal grado, en los Estados católicos sobre la vida pública. El resultado natural fue una *dictadura de las costumbres*, tal como solo podía ser la del régimen de Calvino en Ginebra. Las iglesias, las sectas religiosas y un estrecho filisteísmo moral aspiraban siempre a imponer con el látigo la castidad a su prójimo y a ganarlo para el reino de Dios con todos los medios de la coacción física y moral. En ninguna parte hubo tantas *cruzadas contra el vicio* como en los Estados Unidos. El éxito práctico de esas aspiraciones, naturalmente, fue siempre puramente negativo, y no podía ser de otro modo. Ni las famosas leyes *Comstock* de 1873 ni las llamadas *leyes prohibicionistas* después de la primera guerra mundial, han contribuido en modo alguno a elevar la moral pública en este país. No han hecho más que crear una atmósfera de hipocresía, de espíritu denunciador y una simulación de la opinión privada que era peor en sus efectos que los vicios mismos que querían combatir. El funesto desarrollo de un gangsterismo organizado a causa de la *prohibición*, que llegó a ser en el curso de dos años un peligro público, tenía que convencer a cualquiera que no estuviera atacado de ceguera intelectual incurable, de que con tales medidas se llega precisamente a lo contrario de lo que se quiere obtener.

La actividad de Anthony Comstock en el curso de cuarenta años, fue de intervención inaudita en la vida privada del ciudadano en nombre de la *moral pública*, algo que es casi incomprensible para los conceptos europeos. Para impedir la difusión de literatura “de un carácter indecente”, fueron puestos en el índice libros como *La sonata de Kreuzer*, la *Salomé* de Wilde y obras de Zola, Gautier, Shaw, Dreiser, Upton Sinclair y muchos otros, y cuadros de pintores distinguidos fueron señalados como contraventores de las buenas costumbres. El silenciamiento de las *Leaves of Grass* de Walt Whitman no fue más que un caso monstruoso entre centenares de casos parecidos. Millares de personas fueron detenidas a causa de esas medidas, muchas

fueron procesadas y condenadas. En la mayoría de los casos el ascetismo no es más que una lascivia oculta, una impureza de la fantasía, y la experiencia ha mostrado qué monstruosidades se producen cuando es confiada la moral pública a hombres de esta catadura espiritual.

En estas circunstancias se explica fácilmente por qué adquirió precisamente en los Estados Unidos más difusión la idea del *amor libre* que en ningún otro país. Era el efecto natural de la opresión, que producía la consiguiente defensa. Andrews resumió esa protesta contra la intervención en los asuntos privados del ser humano con estas palabras: "Excepto en el caso de la usurpación actual, la sociedad no tiene más derecho a inmiscuirse en la moral de la conducta del individuo de lo que tiene a inmiscuirse en la ortodoxia de la creencia individual. *No entra dentro de la jurisdicción de terceras personas, excepto en el punto en que comienza la usurpación*".

Andrews era de opinión que junto con el concepto del gobierno político debe desaparecer también el concepto de las naciones. La moderna cultura pone a hombres de todos los países en un contacto cada vez más grande y les persuade de que dependen unos de otros en todos los dominios de la vida social y espiritual. Este reconocimiento pondrá fin a la guerra, suscitada siempre por contradicciones artificialmente desarrolladas. "Pero con la cesación de la guerra no habrá naciones extranjeras, y por consiguiente el departamento de Estado o de relaciones exteriores desaparecerá también. El patriotismo se ensanchará hasta llegar a ser filantropía. Las naciones, como las sectas, se disolverán en los individuos que las componen. Todo hombre será su propia nación y, defendiendo su propia soberanía y respetando la soberanía de los demás, será una nación en paz con las otras".

También en relación con los actuales procedimientos penales del Estado, que para él eran más que la *vindicta organizada*, ha escrito Andrews hermosas y persuasivas palabras, en las que puso siempre de relieve que el llamado delito en la gran mayoría de los casos debe ser juzgado como fenómeno social y no como temperamento personal del hombre y que, por eso, halla su origen en la forma de la sociedad. "Estadistas y jurisconsultos se han ocupado hasta aquí de los efectos en lugar de ocuparse de las causas. Han considerado el crimen y las extralimitaciones de toda especie como un hecho remediable, pero nunca como un fenómeno que es preciso estudiar. Nunca se han ocupado de investigar las condiciones de existencia que producen al delincuente o que han provocado o inducido las extralimitaciones. Un cambio al respecto comienza a ser observado por primera vez en la presente generación. La superioridad de la prevención sobre la curación comienza a ser admitida -una reforma en los métodos de pensamiento que significaba una primera etapa de la revolución penal-.

Andrews era uno de los miembros más activos del *Club Liberal* de New York, en el que dio una larga serie de conferencias. Poseía una cantidad de relaciones con hombres distinguidos de su época como el profesor J. S. Sedgwick, el profesor Louis Elsberg, el rabino Huebsch, el reverendo Sampson, etc., que no compartían todos su opinión, pero que se sentían atraídos por sus conocimientos, y ante todo, por su extraordinaria personalidad. Además de sus libros, escribió para diversas publicaciones. Pertenecía también a la *Academia Americana de Artes y Ciencias* y fue activo en la *Sociedad etnológica americana*. Murió a los setenta y cuatro años, en 1886, y fue, sin duda, uno de los hombres más importantes y más sabios que ha producido el socialismo libertario en este país.

CAPÍTULO VI

LYSANDER SPOONER

Uno de los representantes más activos del anarquismo individualista en los Estados Unidos fue el abogado Lysander Spooner. Spooner nació en 1808 en una granja cerca de Athol, Massachusetts. Estudió jurisprudencia en Worcester y terminó sus estudios con Charles Allen, que era entonces uno de los jurisconsultos más conocidos de Massachusetts. Spooner fue desde temprano adversario de todos los monopolios y de toda limitación de la libertad individual. Se decía de él que conocía la Constitución y los derechos de ella derivados mejor que muchos de los jueces supremos del país. En realidad Spooner era un escritor extraordinariamente ingenioso, pero también, al mismo tiempo, un hombre de acción, que nunca desperdició ocasión para luchar por sus propios derechos o por los derechos ajenos. Benjamín R. Tucker, que le conoció personalmente, le describió “como un hombre de intelecto, un hombre de corazón, y un hombre de voluntad; como hombre de intelecto su pensamiento era atrevido, claro, penetrante, incisivo, lógico, ordenado, cuidadoso, convincente y aplastante, y expuesto en un estilo de singular vigor, pureza e individualidad que no necesitaba emplear ningún recurso retórico para encantar al lector inteligente; como hombre de corazón sabía odiar bien y amar mucho; odiar el sufrimiento, el dolor, la penuria, la injusticia, la crueldad, la opresión, la esclavitud, la hipocresía y la falsedad, y amar la dicha, la alegría, la prosperidad, la justicia, la bondad, la igualdad, la libertad, la sinceridad y la verdad; como hombre de voluntad era firme, tenaz, incansable, obstinado, ardiente, desdeñoso y seguro; y todas estas virtudes de la inteligencia, del corazón y de la voluntad eran cubiertas por una modestia de conducta, una sencillez de vida, y una majestad radiante de aspecto que, combinado con el porte venerable de sus últimos años, le daban la apariencia de un patriarca o un filósofo antiguo que anduviera por nuestras calles agitadas, e hicieron de él un personaje que daba gusto encontrar y que era hermoso contemplar”.

Spooner comenzó su primera lucha en la juventud contra una prescripción injusta en el Estado de Massachusetts, que rehusaba a los estudiantes de los llamados *reading courses* el ejercicio de una actividad pública como asesores legales mientras no hubieran hecho tres años de estudio, aunque estuvieran plenamente capacitados para su oficio. A sus esfuerzos se debe el que ese estatuto fuera abolido.

En 1845 inició una violenta lucha contra el monopolio de correos del gobierno. En base a ese monopolio el gobierno podía establecer precios considerables para el transporte de la correspondencia. Una carta de Boston a New York costaba 12 1/2 cents y a Washington 25 cents. Spooner combatió esa intervención del gobierno en la vida social del pueblo, como él decía, no solo en razón de esas elevadas tarifas, sino porque veía también en ello una limitación de la libertad de palabra garantizada por la Constitución. Pero como no le bastaba la crítica, instaló él mismo un correo privado para demostrar que una tarifa de 5 cents, bastaba completamente para llevar a su destino la correspondencia. Su empresa hizo brillantes progresos, pero las continuas persecuciones del gobierno le forzaron, al fin, a dejar el asunto. Sin embargo consiguió que el gobierno redujera considerablemente las tarifas postales.

Spooner tomó una participación activa en la lucha contra la esclavitud de los negros y publicó en 1845 un libro, *The Unconstitutionality of Slavery*, que produjo gran impresión y pertenece a los mejores trabajos literarios que se hayan escrito sobre este problema. Wendell Phillips le dedicó un folleto entero y conocidos abolicionistas como William Goodell, Gerrit Smith y muchos otros tomaron de la obra de Spooner la mejor demostración de que la esclavitud de los negros era inconciliable con los principios de la Constitución y de la *Declaration of Independence*. Solo

Garrison y los miembros de la *Non-Resistance Society* se mantuvieron contrarios a Spooner, porque para ellos la abolición de la esclavitud no era un asunto constitucional, sino un problema de principios éticos.

Los vastos conocimientos jurídicos de Spooner, que puso de manifiesto especialmente en su gran obra *Trial by Jury*, le dieron la posibilidad de atacar el sistema del Estado por otra parte, por donde la interpretación del término medio de los hombres encuentra su más fuerte razón moral, es decir, como protector de los derechos del pueblo, que tienen en la Constitución su consolidación espiritual y su encuadramiento práctico. Según Spooner, es un gran engaño que el gobierno presta una asistencia más fuerte que toda coacción física. Una ley no es de ninguna manera un resultado de presunciones abstractas, sino siempre la expresión de determinadas costumbres sociales que se han convertido en el pueblo en una moral no escrita. La convivencia social crea de esta manera cierta condición de derecho con su fundamento en el sentimiento natural de la justicia del hombre, y por eso es de naturaleza puramente moral. Hace a los hombres, por decirlo así, jueces de sí mismos, que deciden por propia cuenta lo que es beneficioso o perjudicial en la convivencia con sus semejantes. Y como las condiciones naturales del tal estado de derecho son originariamente iguales para todos, la conciencia ética de los seres humanos se orienta según sus necesidades naturales y se modifica con éstas. Este cambio se realiza de modo insensible mientras no es artificialmente perturbado, y es la verdadera base de toda evolución social. El derecho consuetudinario es, por tanto, el primer resultado de la conciencia jurídica humana, que estableció entre las relaciones de los hombres la nivelación natural, mucho antes de que los códigos escritos de los Estados pudieran imponerlo.

Pero en cuanto el gobierno formula en párrafos legales fijos ese derecho consuetudinario, crea una condición permanente y se declara por propia cuenta protector de esa condición. De esa manera es interrumpida violentamente por la ley la evolución orgánica de la sociedad y el pasado es instalado como juez del porvenir. La conciencia natural del derecho es sustituida por la coacción legal de la muerta sabiduría de los códigos, y ésta se manifiesta con el tiempo tan funestamente que en la mayoría de los casos sólo puede ser suprimida por la rebelión abierta. Se puede obligar a los hombres, al menos por un cierto tiempo, mediante la violencia bruta, a reconocer una ley, pero lo que no se puede obtener nunca es que el espíritu de la ley se convierta en elemento viviente de su convicción ética, como ocurre en el derecho consuetudinario, que determina siempre caso por caso y no admite una aplicación mecánica a todos los casos de la vida.

Pero como el Estado, a causa de su estructuración interna, procura siempre crear privilegios sociales, protegerlos y conservarlos, sus dirigentes no dejarán nunca de interpretar la mejor ley de modo que responda a ese objetivo, y por otra parte harán leyes que sean favorables a la defensa de esos privilegios. Así se convierte el Estado, que aparentemente ha sido instituido para la protección de los derechos del pueblo, en una *conspiración de los privilegiados contra el pueblo*. Importando poco que tome el nombre de un *gobierno libre*, pues "todos los gobiernos, los peores y los más tiránicos en el mundo, son gobiernos libres para la parte del pueblo que les presta voluntariamente su apoyo".

Spooner llegó muy tempranamente a ese punto de vista, ya en su escrito *Poverty: its Illegal Causes and Legal Cure* (1846), declaró:

"Cada individuo tiene el derecho natural a adquirir todo lo que puede adquirir honestamente y a disfrutar y disponer de todo aquello que adquiere honestamente; la protección de esos derechos es todo lo que el hombre puede pedir al gobierno en relación con él. Es todo lo que puede tener, en relación con los derechos iguales de los demás. Si el gobierno da a un individuo más, puede hacerlo solamente en tanto que lo quita a otros. Pero al hacer eso, solamente roba a uno una porción de sus derechos naturales, justos y equitativos, a fin de dar a otro más de lo que le

corresponde en sus derechos naturales, justos y equitativos. Esta es la verdadera esencia de la tiranía. Y sea hecho por mayorías y por minorías, por la espada, por estatus legales o por decisión judicial, es igualmente y puramente usurpación, despotismo y opresión”.

En su gran obra jurídica, *Trial by Jury*, mostró Spooner con gran agudeza la situación a que lleva la protección de los derechos populares por el gobierno. Si el gobierno sólo tuviera la misión de velar por los derechos constitucionales del pueblo, no podría atribuirse la misión de inmiscuirse en el ejercicio de esos derechos, sino simplemente la de cuidar de que no se produjera ninguna restricción en ellos. La judicatura popular tendría que ser una judicatura del país y no del gobierno. Pero si el gobierno obliga a los jurados a dar su fallo solo en el sentido de las leyes establecidas por el Estado y no les permite examinar en cada caso la justicia de una ley en su aplicación práctica al acusado, y decidir en consecuencia, el derecho de la libre judicatura no existe más que en el papel y no tiene ningún valor para el pueblo. La judicatura se convierte de esta manera en un instrumento de la coacción organizada por el Estado y en realidad no es ya una justicia del pueblo, sino una justicia del gobierno.

“Así pues, si el gobierno puede ordenar a los jurados cuáles son las leyes que tienen, que aplicar, no es ya un proceso por el país, sino un proceso por el gobierno; porque el jurado entonces trata al acusado, no según su buen juicio, sino según el juicio que le ha dictado el gobierno. Y el juicio dictado así por el gobierno se convierte en la medida de las libertades del pueblo. Si el gobierno dicta la forma de proceso, dicta por consiguiente el resultado del proceso. En una palabra, si el jurado no tiene derecho a juzgar acerca de la justicia de una ley del gobierno, simplemente no puede hacer nada para proteger al pueblo contra las opresiones del gobierno; pues no hay opresiones que el gobierno no pueda autorizar por ley... Por tales procesos el gobierno determina sus propios poderes sobre el pueblo, en lugar de determinar el pueblo sus libertades frente al gobierno. Y se perdería el tiempo hablando, como se ha hecho durante centurias, del proceso por el jurado como un paladium de libertad, o como una protección del pueblo contra las opresiones y la tiranía del gobierno”.

De acuerdo con la interpretación de Spooner, todo gobierno que, aunque solo sea por un día, pueda llevar a la ejecución sus propias leyes, sin pedir la aprobación del pueblo, desde un punto de vista puramente teórico, es un gobierno absoluto que no tiene que rendir cuentas a nadie y que puede extender su poder a capricho. Spooner desarrolla este punto de vista con una lógica implacable y la aplica a todas las instituciones políticas del país: el Congreso, el Senado, el Tribunal Supremo de Justicia, y la Presidencia misma. Su crítica pertenece a las manifestaciones más ricas en pensamiento que se hayan dado a conocer sobre el llamado sistema representativo. Mostró cómo en semejante sistema hasta las mejores constituciones se vuelven inútiles, de manera que al fin no les queda otro remedio que la elección de los órganos ejecutivos, que se vuelven absolutos una vez que han sido elegidos. “Ningún déspota fue más enteramente irresponsable que los legisladores republicanos durante el período para el que han sido elegidos. No pueden ser removidos de su cargo, ni llamados a dar cuenta de sus actos mientras están en funciones, ni castigados después por haberlo abandonado, cualquiera que pueda haber sido su tiranía”. Las Constituciones no ofrecen protección alguna en defensa de un pueblo contra la tiranía de un gobierno. Esto es posible solo cuando un pueblo está en condiciones de obligar a un gobierno a mantener dentro de los límites que le ha fijado la Constitución. “Prácticamente hablando, ningún gobierno conoce más límites a su poder que los de la tolerancia del pueblo”. También la apelación a las leyes es solamente una ilusión en estos casos. “Los que son capaces de la tiranía son capaces del perjurio para mantenerla”.

Spooner sigue en su famosa defensa del proceso por jurado las huellas de Jefferson y desarrolla su pensamiento hasta las últimas consecuencias. Jefferson escribió ya en 1789 al coronel Humphreys:

"Hay derechos que es inútil entregar al gobierno, y que el gobierno ha querido siempre invalidar. Son los derechos de pensar y de publicar nuestros pensamientos por la palabra o el escrito; el derecho del comercio libre, el derecho a la libertad personal. Estos son instrumentos para la administración del gobierno, tan particularmente valiosos que no deberíamos nunca dejar a la legislatura en libertad de cambiarlos. La nueva Constitución los aseguró en el departamento legislativo y en el ejecutivo; pero no en el judicial. Habría debido establecer procesos por el pueblo mismo; es decir, por el jurado".

Spooner sostuvo que mientras el pueblo no encuentre en sus instituciones propias, de las cuales el jurado independiente habría de ser una de las primeras, un punto de apoyo, todo el que se resista a una ley injusta queda sin defensa legal y está condenado antes de que se pronuncie el fallo contra él. Tampoco el *derecho a la resistencia*, que garantiza la Constitución a los ciudadanos, modifica en lo más mínimo el hecho que el pueblo no puede hacer ningún uso legal de él. El derecho a la revolución, de que se habla en la *Declaración de Independencia*, no es ningún derecho bajo un gobierno, y sólo cobra vida cuando el gobierno es derribado. Por eso los derechos que prácticamente no se pueden ejercitar no son más que un cuchillo sin filo o en el mejor de los casos una hermosa apariencia que deslumbra la vista, pero que no implica ningún beneficio. Se trata, pues, en tanto que nos referimos al *derecho a la resistencia*, de un derecho que no es tal.

"El derecho a la revolución que los tiranos conceden en son de burla a la humanidad no es un derecho legal bajo un gobierno; hay solo un derecho a derribar un gobierno. Pero el gobierno mismo no lo reconoce nunca. Y ese derecho es prácticamente establecido solo cuándo y dónde el gobierno no existe ya para ponerle trabas. El derecho, por consiguiente, puede ser ejercido con impunidad solo cuando es practicado victoriosamente. Todos los intentos frustrados de revolución, por justificables que sean, son castigados como traición. El gobierno mismo no admite nunca la justicia de sus leyes como una defensa legal para aquellos que han intentado una revolución y han fracasado. El derecho a la revolución, por consiguiente, es un derecho que no tiene valor práctico excepto para aquellos que son más fuertes que el gobierno".

Mientras la defensa de los derechos populares no se consolide en el poder judicial del pueblo, vale también poco la libertad de opinión y hasta el ejercicio del sufragio por el pueblo, cuando la expresión de la opinión no es apoyada por la resistencia franca.

"Los tiranos no se cuidan de la discusión que termina solo en discusión. Una discusión que no interfiere en la aplicación de sus leyes es sólo viento vano para ellos. El sufragio es igualmente impotente y no se puede confiar en él. Puede ser ejercido sólo periódicamente, y la tiranía tiene que ser al menos limitada hasta que llegue el momento del sufragio. Por tanto, una vez ejercido el sufragio, no ofrece garantía de la derogación de las leyes existentes opresivas y que no dan seguridad contra la entrada en vigor de nuevas leyes, que lo son igualmente. El derecho de sufragio, por consiguiente, e incluso un cambio de legisladores, no garantiza un cambio de legislación -ciertamente no un cambio en sentido favorable-. Y si se produce un cambio en sentido favorable actualmente, llega demasiado tarde, porque se produce solo después que ha sido irreparablemente causada más o menos injusticia".

En su escrito *A Letter to Thomas F. Bovard, Grover Claveland*, presidente de los Estados Unidos, desarrolló Spooner su punto de vista sobre las instituciones políticas del país con un atrevimiento de expresión y una agudeza de lenguaje que raramente se ha oído en América. Después de haber expuesto a los más altos dignatarios del gobierno todos los pecados del estado social actual, y después de haber mostrado que esa condición no se distingue esencialmente del despotismo real de los siglos pasados, declaró que también en este país, a pesar de tener una forma de gobierno distinta de la mayoría de la de los países europeos, los representantes del poder público aspiran constantemente a minar los derechos del pueblo a conservar las clases productoras tan pobres como antes. Spooner exhortó al presidente a

buscar nuevos remedios para hacer posible la supresión de ese estado de cosas y le hizo finalmente esta pregunta: “A menos que Ud. haga eso, ¿no es indudable que el pueblo tiene derecho a considerarle un tirano, y aliado e instrumento de tiranos, y a desligarse de Ud. con tan pocas ceremonias como se desligaría de cualquier tirano?”. Sólo un jurisconsulto conocedor de todos los detalles de las funciones de los órganos gubernativos, podía producir una crítica tan demoledora de nuestras modernas instituciones políticas y sociales.

Como Warren y Andrews, así basaba también Spooner la soberanía del hombre en la seguridad de la persona y en el derecho al producto íntegro del trabajo. Ha expuesto sus ideas económicas en numerosos ensayos y escritos. En oposición a muchos otros socialistas, que consideraban el desarrollo de la gran industria y la proletarización de las masas como una condición previa para la realización del socialismo, veía Spooner en el continuo crecimiento de los monopolios industriales y financieros uno de los mayores peligros para la liberación humana y especialmente una de las causas más importantes de la decadencia de todas las instituciones sociales libres en el país. Spooner ha previsto muchas de las formas ulteriores del actual sistema económico con una penetración verdaderamente asombrosa. Reconoció muy pronto que la excesiva industrialización de la sociedad no es solo un problema económico, sino también psicológico. La explotación despiadada de las grandes masas, el amortiguamiento de todos los profundos sentimientos sociales, la monotonía de la vida material y espiritual y ante todo la desaparición del instinto de libertad, eran para él signos de un nuevo absolutismo, cuyos efectos en el desarrollo humano nadie podría prever. Su ideal era una sociedad de pequeños propietarios, que regularan sus asuntos económicos y sociales por la garantía del producto de su trabajo, por un libre sistema bancario y por los pactos mutuos, y que formaran en lo demás su vida personal de acuerdo al propio juicio, en la cual nadie tendría que intervenir. En qué medida puede armonizarse esa opinión todavía con el desarrollo de la vida económica moderna, aun cuando no pierda nunca de vista el camino hacia nuevas y más justas formas de la existencia social, es, ciertamente, otro problema que no puede ser discutido aquí. La descentralización progresiva de las industrias basadas en una técnica refinada, que da también al cultivo del suelo otro carácter, una nivelación racional entre la industria y la agricultura sobre el fundamento del trabajo cooperativo, como lo expuso Kropotkin en su obra *Campos, Fábricas y Talleres*, está sin duda más cerca de una formación libertaria de la vida social en el sentido del socialismo que las soluciones económicas de Spooner. Sin embargo, esto no cambia nada en su valor como pensador filosófico-social y en su crítica demoledora de nuestras instituciones políticas.

Spooner ha escrito mucho, como se verá en el apéndice a este ensayo, pues conservó la frescura de espíritu hasta una edad muy avanzada. Intentó resumir en los últimos años, en una gran obra, sus puntos de vista, pero sólo se ha publicado en 1882 la titulada *Natural Law or the Science of Justice*. El resto del manuscrito, junto con numerosos apuntes que había dejado Spooner, pasaron después de su muerte a manos de Benjamín R. Tucker y fueron después destruidos por un gran incendio, que aniquiló todas las existencias de la editorial de Tucker, e hizo que éste suspendiera la publicación de su *Liberty* y emigrara a Europa. Spooner murió el 14 de mayo de 1887 en Boston a la edad de setenta y nueve años.

CAPÍTULO VII

WILLIAM B. GREENE Y EL MUTUALISMO NORTEAMERICANO

Mientras Warren, Andrews y Spooner se afincaban en la realidad de las condiciones americanas para el desarrollo de sus ideas económicas y políticas, quedando en buena parte bajo la influencia de las tradiciones liberales del país, después de 1848 se desarrolló una nueva orientación, cuyas preocupaciones libertarias habían encontrado su punto de apoyo espiritual en las doctrinas del gran pensador francés Pierre Joseph Proudhon. Hay que notar que de todas las tendencias socialistas de Europa, sólo encontraron en los Estados Unidos un eco más fuerte que las escuelas autoritarias, aquellas que, de acuerdo con sus aspiraciones, estaban más penetradas por los principios libertarios. Así tuvieron las ideas Robert Owen y de Charles Fourier, entre los auténticos americanos, una mejor comprensión que, por ejemplo, las aspiraciones autoritarias de Etienne Cabet, a pesar de los diversos ensayos prácticos de los cabetistas en este país, ensayos que despertaron tanto interés en el mundo socialista.

Las ideas de Owen, no solo incitaron a un hombre de la significación de Josiah Warren al estudio del problema social, sino que encontraron también eco en una serie de distinguidos americanos, como, por ejemplo, William Maclure, uno de los geólogos más importantes de América en aquel tiempo, y co-fundador de la *Academia de Ciencias Naturales* de Filadelfia, el zoólogo Thomas Say, el Dr. Gerard Troost, el profesor Neef, que había colaborado con el gran educador Pestalozzi, Frances Wright y algunos otros.

También el fourierismo encontró entre los elementos espiritualmente activos de los Estados Unidos una considerable cantidad de adeptos. Fue transplantado a los Estados Unidos por el conocido americano Albert Brisbane y tuvo muchos partidarios, especialmente por la conversión de Horace Greely, el fundador de la *Tribune* de New York. Entre otros importantes representantes del fourierismo en los Estados Unidos, mencionemos además aquí a Charles A. Dana, a Parke Godwin, autor éste del famoso escrito *Democracy: Constructive and Pacific* (1845), al poeta William Cullen Bryant, al famoso orador William H. Channing, a T. W. Higginson y a Henry James. También Ralph Waldo Emerson, el poeta James Russel Lowell, Margaret Fuller y Henry David Thoreau estaban próximos a esas aspiraciones. Entre los ensayos prácticos del fourierismo, la *Brook Farm* fue el episodio más interesante. Esa empresa nació del seno de aquel movimiento filosófico-humanitario que tuvo por punto central a Boston y fue conocido en los años 1830-40 como *Club de los trascendentalistas*. A ese círculo pertenecía toda una serie de hombres y mujeres que tuvieron en la historia intelectual de los Estados Unidos un buen nombre, como Emerson, Thoreau, Nathaniel Hawthorne, John S. Dwight, George y Sophie Ripley, Elizabeth P. Peabody y muchos otros. El Club mantuvo conferencias libres sobre religión, filosofía, política y reformas sociales y dio a luz la famosa revista *The Dial*.

Bajo la influencia de Ripley y de algunos otros, salió de ese ambiente el *Instituto de la Brook Farm para la agricultura y la ecuación*, cuya historia fue descrita posteriormente por John Thomas Godman en su libro *Brook Farm: Historic and Personal Memoirs*. La Brook Farm publicó una revista propia, *The Harbinger*, redactada exclusivamente por americanos. Era una época de ensayos sociales, fuertemente agitada por el movimiento contra la esclavitud.

Después de la revolución de 1848, las ideas de Proudhon encontraron una gran difusión en los Estados Unidos. Toda una serie de antiguos partidarios de Owen y de Fourier cayeron bajo la influencia del gran socialista francés. En 1848 escribió Charles A. Dana, entonces fourierista, en la *Tribune*, una serie de artículos sobre Proudhon y su Banca del pueblo, que poco después fueron reimprimados por William H. Channing en *The Spirit of the Age*. También Albert Brisbane

fue atraído vigorosamente por las ideas de Proudhon, a quien visitó en París, justamente cuando Proudhon tuvo que pasar una temporada involuntaria en la prisión de *Mazas*.

Pero ante todo fue William B. Greene el que más servicios prestó a la difusión de las ideas de Proudhon en los Estados Unidos. Greene nació en 1819 en Haverhill, Massachusetts. Su padre, Nathaniel Greene, fue director del *Boston Statesman*, el más distinguido diario democrático del Estado de Massachusetts. W. B. Greene se preparó primeramente para la carrera militar y asistió a la escuela de cadetes de West Point. Participó en la guerra en Florida, pero cuando terminó ésta se despidió de las armas y volvió hacia la teología. En 1842 entró en la Harvard Divinity School y, después de la terminación de sus estudios, ejerció un tiempo la función de predicador en la iglesia de los Unitarios en West Brookfield, Massachusetts, pero tampoco esta actividad debía satisfacerle, como no le satisfizo la del soldado, pues se sentía atraído hacia otros problemas. No está excluido que su actitud decidida contra la esclavitud y en favor de la causa de los abolicionistas, que no podía ganarle muchas simpatías entre sus hermanos de oficio, aceleró su ruptura con la carrera teológica.

El interés de Greene por los problemas sociales fue avivado tempranamente, pero ignora mayores detalles respecto a cuál ha podido ser el impulso directo para ello. Lo cierto es que Greene mantenía relaciones con la empresa de la Brook Farm antes aun de haber emprendido sus estudios teológicos, pero nada indica que haya estado ya en contacto de algún modo con Warren y su ambiente. De todos los representantes destacados del socialismo libertario en los Estados Unidos, fue el único que ha bebido en fuentes europeas. Su primer escrito, *Equality*, un folleto de 74 páginas, que apareció en 1849 en West Brookfield sin mención del autor, muestra ya claramente la influencia del pensamiento proudhoniano. Es muy posible que Greene haya sido incitado a escribir ese trabajo por los artículos de Dana en la *Tribune* neoyorquina (1848), pero no existe una prueba directa de eso. Su segunda obra acerca de problemas económicos, *Mutual Banking*, que se publicó primero en una serie de artículos periodísticos y apareció en libro en 1850, se apoyaba directamente en los puntos de vista de Proudhon. Esta es, de todas sus obras, la más conocida, la que tuvo más ediciones y la que le convirtió en el verdadero fundador del mutualismo americano.

Greene era un hábil y persuasivo orador, y supo exponer sus ideas de una manera sugestiva. Ha debido ser también exteriormente una figura extraordinaria. Henry Cohen citó en su edición de *Proudhon's Solution of the Social Problem*, una descripción de Greene por Th. W. Higginson, que contiene entre otras la siguiente observación: “Un joven que me pareció la persona verdaderamente más bella y distinguida que haya visto jamás; nadie podía separar nunca ese aspecto pintoresco de su personalidad... Tenía más de seis pies de altura, esbelto, un poco ancho de espaldas, pero con una tiesura sacada de West Point, donde había sido cadete, aunque no se había graduado. Sirvió en las guerras contra los indios en Florida porte era militar y atrevidamente afirmativo. Tenía abundante cabello negro, y ojos que atravesaban con su negrura y su penetración. Greene se casó con la señorita Shaw, una de las más admiradas bellezas de Boston; una mujer que era tan blanca como él negro, casi tan alta como él, casi tan distinguida en su apariencia”...

Que Greene tenía fama de orador se desprende ya del hecho que, según los datos de Higginson, habló en 1850 ante el Town and Country Club de Boston, al que pertenecían como miembros Longfellow, Emerson, Hawthorne, Lowell y otros conocidos representantes de la literatura americana. Elegido diputado a la Convención constitucional de Massachusetts, que se reunió en 1853 a fin de elaborar propuestas para una modificación de la Constitución, pronunció un brillante discurso a favor de la igualdad de derechos políticos y sociales de las mujeres, que causó gran impresión y fue una de las mejores manifestaciones del congreso. Poco después fue con su padre a París, donde, según Tucker, conoció a Proudhon personalmente. Greene quedó en Francia hasta el estallido de la guerra civil en Estados Unidos, en la que participó a su regreso. Después de su llegada se puso a disposición del gobierno de Massachusetts y fue

nombrado coronel del primer regimiento de artillería pesada de Massachusetts. Ese regimiento tuvo a su cargo durante un tiempo la defensa de Washington, cuando se temió un ataque del ejército de la Confederación. Después fue transferido Greene al comando de una brigada de artillería a las órdenes del general Whipple.

En octubre de 1862 se despidió Greene de las armas y volvió a Boston. Desde entonces dedicó toda su actividad a la difusión de sus ideas y actuó especialmente en las organizaciones obreras en el sentido del *mutualismo*. Fue nombrado vicepresidente de la Liga Obrera de Reforma de New England, entonces fuertemente influida por las ideas de Proudhon, y cuyo secretario era Ezra H. Heywood, un viejo amigo de Josiah Warren. En 1869 Greene fue presidente de la *Unión Obrera de Massachusetts*. Cuando apareció en América la Asociación Internacional de los Trabajadores, ingresó en la sección francesa y fue activo en ella en favor de las interpretaciones del mutualismo. Por aquella época (1872) tuvo lugar también su famoso debate con el economista conservador Edward Atkinson en el municipio de Brookline, Massachusetts, en el que ambos discutieron en torno al problema monetario y al principio del crédito gratuito por el Banco mutualista. Ese debate suscitó entonces mucha atención y ocupó a la prensa durante largo tiempo. La interpretación de Greene sobre la solución del problema social coincide en lo esencial con los puntos de vista que había desarrollado Proudhon en sus consideraciones acerca del mismo tema, con la diferencia que Greene intentó aplicar su pensamiento a las condiciones americanas y mejorarlo donde lo creyó conveniente. Lo mismo que Proudhon, creía también que la época del feudalismo no ha sido superada todavía, aunque se hayan modificado sus formas. También hoy paga diezmos al Estado, al latifundista, al propietario de los medios de producción o al Banco que le adelanta el dinero que necesita para su trabajo, el productor de valores económicos. Muchos no saben de Proudhon más que llamó a la propiedad un robo, sin tomarse el trabajo de profundizar las cosas y de penetrar en el sentido que daba a sus palabras. Proudhon distingue entre la propiedad como monopolio y el derecho natural de posesión del hombre sobre el producto de su trabajo y sobre la parte de la tierra que necesita para su trabajo personal. El monopolio de la propiedad, que sirve de base a nuestra economía actual, se apoya en el principio del derecho romano de que el propietario es libre de *usar y abusar* de su propiedad, sin consideración para los demás. El trabajo solo crea capital para utilizarlo. El capital en sí no crea nada, sino que solamente sirve al trabajo de medio para reproducirse.

Cuando el capital se convierte en monopolio, alcanza una productividad artificial que no corresponde al trabajo personal, sino que surge del hecho que el propietario del capital, gracias a su superioridad económica, obliga al productor a entregarle una parte del producto de su trabajo a cambio de la utilización de su tierra, de sus medios de producción o de su dinero adelantado. El resultado lo describe Proudhon de esta manera:

"De la ficción de la productividad del capital y de las innumerables prerrogativas que el monopolista se atribuye, resulta siempre innecesariamente una de estas dos cosas: Primera: el monopolista toma del asalariado una porción de su capital social. B, C, D, E, F, G, H, I, K, y L han producido 10 y han conseguido solo 9. En otras palabras, el capitalista ha devorado un obrero. Además, siendo usado el interés como nuevo capital, la situación de los trabajadores empeora de año en año; de manera que si llevamos el argumento a su extremo lógico, hallaremos que hacia el séptimo año la inversión original entera del obrero habrá pasado, en nombre del interés y del provecho, a manos del propietario-capitalista-empresario, mostrando así que los asalariados, a fin de pagar sus deudas, tienen que trabajar cada séptimo año por nada. O bien, en segundo lugar, siendo el trabajador incapaz de pagar por su producto un precio mayor que el que ha recibido, obliga al monopolista a reducir sus precios, y en consecuencia a devolver la suma entera de intereses, y rentas y beneficios que le autorizaba y obligaba a tomar el ejercicio de su derecho de propiedad".

Como su gran maestro, así creía también Greene que un estado social de esa especie solo puede ser superado si se asegura al productor el producto íntegro de su trabajo, es decir, cuando se le ofrece la posibilidad de procurarse libre acceso a las necesarias materias primas y a los instrumentos de trabajo mediante el crédito gratuito, y cuando puede cambiar su producto, creado por él mismo, o en cooperación con otros, contra un producto equivalente, de igual valor, claro está, en el sentido del costo del trabajo. El órgano intermediario de semejante intercambio es el *Banco del Pueblo*, o, como lo llamó Greene, el *Mutual Banking*. Funciona con un nuevo signo monetario, que no es *medida de valor* como el dinero actual, sino simplemente el costo del trabajo, por tanto un simple *medio de cambio*. Así pierde el capital su capacidad de producir intereses, y todo producto resultante del trabajo individual o colectivo, no aumentará los ingresos ociosos de los individuos o de grupos especiales, sino que irá en beneficio de cada miembro de la comunidad.

Greene desarrolló estos pensamientos de manera detallada en su principal obra: *Mutual Banking* (1850) que es sin duda una de las mejores producciones literarias que se han escrito en este país acerca de este tema. Lo mismo que Proudhon, reconoció también Greene que el dinero en sí y por sí no tiene influencia favorable alguna en la producción; llega a ser influyente en tanto que se convierte en *moneda mercancía*, como la llamó Greene, es decir, cuando se convierte en una medida ficticia de valor, que no tiene por base el costo del trabajo, sino las condiciones artificiales que hacen posible que el latifundista, el empresario o el banquero se enriquezcan a costa del trabajo. El monopolio de los medios de producción por el Estado y por determinados grupos privilegiados en la sociedad hace del dinero hoy un medio de producción, sin cuya posesión no es posible el trabajo social como no es posible la posesión de los instrumentos de trabajo. Greene describe esa situación y sus consecuencias directas para la sociedad en el capítulo *Una Ciudad Parásita* de su obra.

“Supongamos cinco mil hombres dueños de treinta mil dólares cada uno; supongamos que esos individuos se trasladan con sus familias a algún lugar desolado, donde no existe oportunidad para la prosecución provechosa de las ocupaciones comerciales, agrícolas o manufactureras. El capital de esos cinco mil hombres alcanzaría a ciento cincuenta millones de dólares. Supongamos ahora que ese capital fue invertido seguramente en diversos lugares del Estado; supongamos que esos hombres son cabezas de familia, con un término medio de cinco personas cada uno a su cargo, lo que nos daría un total de veinticinco mil individuos. Un criado para cada familia nos daría cinco mil personas más y, añadidas estas a las mencionadas más arriba, tendríamos treinta mil en total.

“Supongamos ahora que cinco mil obreros manuales -zapateros, panaderos, carniceros, etc.- se establecieran con sus familias en la vecindad de estos capitalistas a fin de proveerles de lo necesario. Fijando en cinco los miembros de una familia como antes, tendríamos que agregar veinticinco mil más a la cifra anterior. Tendríamos así una ciudad de cincuenta y cinco mil individuos, establecida en la parte más desolada del Estado. La población del resto del Estado tendría que pagar anualmente a esa ciudad seis por ciento sobre ciento cincuenta millones. El interés anual sobre ciento cincuenta millones a seis por ciento suma nueve millones. Esos ricos sujetos pueden permitirse el lujo de no hacer obra útil alguna y, sin embargo, gravan con una tasa de nueve millones anuales la industria del Estado”.

Greene describe luego el desarrollo ulterior de esa ciudad. Los propietarios del capital utilizan la mitad de los intereses recibidos en su propio mantenimiento, mientras la otra mitad es añadida al capital existente. Por la instalación de ferrocarriles, canales, etc., el interés de esos capitalistas es alentado a nuevas empresas. Resulta de todo ello:

“Los capitalistas proveerán de dinero, la población del Estado proveerá de trabajo; el pueblo cavará la tierra, cortará la leña y llevará el agua. El hombre inteligente que trazó el plan recibirá un sueldo por dirigir la obra, el pueblo recibirá salarios diarios y el capitalista se adueñará de

todo. ¿Pues no han facilitado el dinero que se ha pagado por la construcción? Considerando una visión científica del asunto, suponemos que los capitalistas no trabajan en manera alguna; el mero hecho de controlar el dinero les asegurará todos los beneficios... Nos preguntamos ahora: ¿No existe el peligro de que la nueva ciudad absorba la mayor porción de la riqueza del Estado? No existe ciudad en este país que coincida plenamente con este ideal de una ciudad haragana y parásita; pero no existe una ciudad en el Estado en la que no esté más o menos encarnado este ideal".

De este modo el capital productor del interés se convierte en un instrumento de usura y de explotación del pueblo. La abolición del monopolio financiero y la introducción de un simple medio de cambio, que represente solo el precio de costo del trabajo, es, por consiguiente, según la opinión de Greene y también de Proudhon, el verdadero fundamento de toda reforma social. Ese medio de cambio no está expuesto tampoco al alza y a la baja de los metales nobles (oro y plata) y conserva su estabilidad, que solo cambia con el desarrollo de la capacidad productiva. Mientras el medio de producción esté fundado en el valor ficticio del oro, es inevitable que los propietarios del oro dicten los precios de cada artículo. Cuanto más se concentre el oro en cada país en pocas manos, tanto más fuerte tiene que ser la dictadura de una oligarquía financiera internacional sobre toda la economía, y no solamente sobre la economía, sino sobre toda la vida política y social. Si se considera el poderoso desarrollo y su influencia devastadora en la vida política, económica y social, hay que confesar que hombres como Proudhon y Greene han juzgado las cosas mejor que aquellos socialistas que vieron en el capital industrial el elemento más importante de la explotación capitalista de las masas.

"Hemos expulsado al último de nuestros reyes -dijo Proudhon-, hemos gritado: ¡Abajo la monarquía! ¡Viva la república! Pero pueden creerme, si la duda llega a ustedes; hay en Francia, hay en toda Europa solo unos pocos príncipes menos. La realeza existe siempre. La realeza subsistirá hasta que la hayamos abolido en su forma más material y más abstracta -la realeza del oro-. El oro es el talismán que congela la vida en la sociedad, que obstruye la circulación, mata el trabajo y el crédito y hace recíproca la esclavitud. Tenemos que destruir la realeza del oro; tenemos que republicanizar el numerario haciendo de todo el producto del trabajo moneda contante.

"Lo que, en general, hace inseguro el billete de cambio, es precisamente la conversión final en metálico; y así la idea del metal, como una realeza corruptora, infecta hasta el billete de cambio y le quita su seguridad. Ahora bien, todo el problema de la circulación consiste en generalizar el billete de cambio, convirtiéndolo en un título anónimo, cambiable en todas partes y redimible a la vista, pero solo en mercancías y servicios. Ahora bien, para hablar en lenguaje más comprensible a los adeptos financieros, el problema de la circulación consiste en basar el papel moneda, no en la cobertura metálica, no en los metales preciosos, no en la propiedad inmueble, que no puede producir nunca más que una miserable oscilación entre la usura y la bancarrota, entre la pieza de cinco francos y el asignado, sino en basarla sobre los productos".

Greene acentuó más fuertemente el principio de la asociación que Warren y más especialmente que Spooner. También aquí se hizo notar la influencia de Proudhon. Warren, cuyas experiencias prácticas se adaptaban a las condiciones de los pequeños propietarios que producían independientemente y llevaban sus productos a la venta, se preocupaba ante todo de hacer de esa venta un justo intercambio, poniendo en la base del precio el principio del costo y creando, mediante sus *labor notes*, un medio económico para hacer posible ese intercambio. El principio es en lo esencial el mismo en Warren y en Proudhon. La diferencia entre ambos resulta de la diversidad de las circunstancias en que vivían. Proudhon obraba en un país en donde la división del trabajo hacía necesaria una colaboración de la producción social, mientras Warren se encontraba preferentemente entre pequeños grupos de productores individuales; por esta razón acentuó Proudhon el *principio asociado* mucho más fuertemente que Warren y sus partidarios, aunque Warren no era en manera alguna un adversario de ese principio.

Greene, cuya actividad práctica se extendía exclusivamente más avanzado que el dominio de los *pionneers* en el Medio Oeste, intentó naturalmente adaptarse al ambiente en que desarrollaba su acción. Además su permanencia en París le había hecho conocer otras formas muy distintas del movimiento social. Aunque el golpe de Estado de Napoleón III había puesto ya prácticamente fin a las asociaciones obreras francesas cuando Greene se estableció en Francia, no puede haberle pasado desapercibida la historia de sacrificios de esas organizaciones fundadas en el trabajo asociado, de las que había unas dos mil en Francia antes del Segundo Imperio. De ahí su fuerte adhesión al principio de la asociación. En el fondo, la teoría del mutualismo no es otra cosa que el trabajo cooperativo fundado en el principio del costo.

Greene vio en la ligazón mutua de los hombres, que constituye el fondo de toda vida social, no una limitación de la libertad personal, sino una garantía de éste, pues la libertad tan solo recibe su plena significación por el lazo de la solidaridad. El individualismo es un elemento importante y necesario de nuestra vida, pero solo cuando encuentra un contrapeso eficaz en el socialismo. El individualismo sin el sentimiento de la cohesión social y el socialismo sin la libertad individual son igualmente repudiados y conducen ineludiblemente a catástrofes políticas y sociales.

*“Para el verdadero filósofo, la sociedad es un ser viviente, dotado de inteligencia y actividad propias, gobernado por leyes especiales que son accesibles a la observación, y solo a la observación, y cuya existencia se manifiesta no bajo un aspecto material, sino en el concierto y en la estrecha dependencia mutua de todos los miembros del cuerpo social... Todos somos mutuamente dependientes, en lo moral, en lo intelectual y en lo físico, unos de otros. Lo que poseemos, lo debemos parcialmente a nuestras propias facultades, pero sobre todo a la educación y a la ayuda material recibida por nosotros de nuestros padres, amigos, vecinos y otros miembros de la sociedad. Un niño expuesto al nacer en el umbral de una puerta en Beacon Street, y un niño expuesto sobre una roca pelada en una isla desierta, experimentarán los resultados de diversas condiciones sociales”.*¹³

Así fue para Green el mutualismo una síntesis de la libertad y del orden, una base de nuevas condiciones sociales de vida que se ensanchan en el mismo grado en que se restringen las funciones del gobierno. La disminución del poder de Estado se convierte en un termómetro de la libertad personal, hasta que al fin se llega a una condición en que todo gobierno se disuelve en una administración de las cosas, en la que todos participan de igual modo. Lo mismo que Proudhon, rechaza también Greene el comunismo como solución del problema social y eso porque, según su opinión, una situación del pasado que ha surgido de la igualdad originaria de las disposiciones y relaciones humanas, no puede encontrar aplicación alguna en la complejidad cada vez mayor de la vida actual.

“Las individualidades de los asociados son, entre los hombres que viven en un régimen comunista, solo numéricas, como entre ovejas. Un individuo es justamente como todos los otros, y hace justamente lo que los otros hacen. El primer paso evidente en el progreso humano resulta de la división del trabajo. Es característica de la división del trabajo, y de la distribución económica de tareas, que cada individuo tiende a hacer precisamente lo que no hacen los otros. Tan pronto como es dividido el trabajo, cesa necesariamente el comunismo, y comienza el mutualismo, negación del comunismo, y la correlación mutua de cada uno con respecto a los demás, y de los demás con respecto a cada uno, por un propósito común. La marcha del progreso social va del comunismo al mutualismo. El comunismo sacrifica al individuo para asegurar la unidad del conjunto. El mutualismo tiene el individualismo ilimitado como primera condición esencial de su propia existencia, y coordina a los individuos en la solidaridad sin el sacrificio de la individualidad. El comunismo es ideal del pasado; el mutualismo, lo es del futuro... Bajo el sistema mutualista, cada individuo recibirá el pago justo y exacto por su trabajo;

¹³ W. B. Greene: *Socialistic, Communistic, Mutualistic and Finacial Fragments*, Boston, 1875.

el equivalente de servicios en costo sin beneficio o descuento; y todo lo que el obrero individual reciba luego por encima y sobre lo que haya ganado, le llegará como su participación en la prosperidad general de la comunidad de que es un miembro individual. El principio de la mutualidad en la economía social se identifica con el principio de federación en lo político. Tómese nota de este último hecho. La soberanía individual es el Juan Bautista, sin cuyo advenimiento la idea mutualista permanece vacía. No hay mutualismo sin consentimiento mutuo; y nadie, fuera de los individuos, puede entrar en relaciones voluntarias mutuas. El mutualismo es la síntesis de la libertad y el orden”.

Aunque Greene ha sido muy influido por Proudhon en sus ideas, no era, sin embargo, un cuerpo extraño en este país, sino que arraigaba fuertemente en la realidad americana y en las tradiciones liberales de los Estados Unidos. Al respecto ofrece un magnífico testimonio su ensayo *The Sovereignty of the People* (1868). Vio en las aspiraciones descentralizadoras de Jefferson y sus partidarios una fase determinada del desarrollo político y social, que tenía que conducir gradualmente a una supresión de todas las funciones gubernativas, y hacer de la administración de la economía la piedra angular de la sociedad. En este sentido consideraba el mutualismo como la continuación natural de ese desarrollo social que, según su opinión, debía conducir a una reforma de toda la vida social. “El mutualismo trabaja, según toda su naturaleza, para hacer superfluo el gobierno político fundado en la fuerza arbitraria; esto es, trabaja por la descentralización del Estado, sustituyendo un gobierno *ab extra* por el autogobierno”.

Como para Proudhon, también era para Greene la transformación de la economía sobre bases mutualistas, no solo un problema económico, sino en primera línea un problema ético y cultural. Por esa razón, no solo rechazó todas las determinaciones mecánicas de valor, sino también la calificación del trabajo humano como mercancía, tal como hacían los economistas burgueses y también Marx.

*“El valor del trabajo es una expresión figurada, y una ficción lo mismo que la productividad del capital. El trabajo, como la libertad, el amor, la ambición, el genio, es algo vago e indeterminado en su naturaleza, y solo se vuelve definido por su objeto; un trabajo mal dirigido no produce valor. Se dice que el trabajo es creador de valor, no porque puede ser valorado él mismo, sino porque los productos del trabajo pueden ser verdaderamente valiosos. Cuando decimos: “El trabajo de Juan vale un dólar diario”, es como si hubiéramos pensado: “El producto diario del trabajo de Juan vale un dólar”. Hablar del trabajo como mercancía es una traición, pues esa expresión niega la verdadera dignidad del hombre, que es el rey de la tierra. Cuando el trabajo es realmente mercancía (no por una simple insurrección del lenguaje), el hombre es también una mercancía, sea la Inglaterra o de South Carolina”.*¹⁴

El mérito especial de Greene fue que intentó siempre abrir camino para sus ideas en el joven movimiento obrero del país a fin de prevenirle contra la interpretación del problema social como un mero problema de salario. Se comprende fácilmente que su éxito en esta dirección no podía ser muy grande entonces. Sin embargo, sus opiniones han influido fuertemente en un número no insignificante de personas. Greene ha escrito, aparte de lo que escribió sobre problemas sociales, también sobre problemas filosóficos y metafísicos. También ensayó un tiempo la poesía, pero sin éxito. En 1873 se fue a Inglaterra, y murió el treinta de mayo de 1878 en Weston-Super-Mare.

El problema de la moneda desempeñó en la época de la actuación de Greene un papel especial. Durante la guerra civil, el gobierno emitió un papel moneda, las llamadas *Greenbacks*, cuyo nombre recibieron a causa del dorso verde de las notas. Esa moneda que emitió el gobierno para hacer frente a sus enormes gastos durante la guerra, tenía supuestamente el valor de un dólar oro, pero cayó pronto, en el cambio, de tal manera que en el verano de 1864

¹⁴ W. B. Green: *Mutual Banking*, West Brookfield, Mass. 1850.

tres *Greenbacks* equivalían por su poder adquisitivo solo a un dólar oro. Al terminar la guerra, el gobierno se dispuso a pagar sus deudas y aumentaron nuevamente las *Greenbacks* su cotización; pero cuando en 1873 comenzó la gran crisis de las finanzas, corrió el rumor de que los banqueros y accionistas del país se habían conjurado para hacer caer la cotización de las *Greenbacks*, y que querían comprar las obligaciones del Estado con las notas desvalorizadas, obligando después al gobierno a cambiar esas obligaciones por su valor nominal en oro.

La agitación que surgió en el pueblo por ese motivo llevó en 1874 a la fundación del llamado *Greenbacks Party*, que durante un tiempo tuvo mucha popularidad. El nuevo partido exigía el retiro de las notas del Banco Nacional y la declaración del papel moneda como único dinero cotizable, con lo cual todas las deudas podían ser satisfechas con beneficio. El partido encontró primeramente sus adeptos en los círculos de los agricultores y de los pequeños comerciantes, pero ensanchó en 1877 su programa a consecuencia de la influencia de grandes masas obreras y se llamó desde entonces *Greenbacks Labor Party*. Después de las elecciones presidenciales de 1888, desapareció de la superficie. Sin embargo, su aparición mostró cuán hondamente estaba interesada entonces América en una reforma de la moneda. Naturalmente, las aspiraciones de los *Greenbackler* no tenían nada que ver con la idea de un sistema bancario mutualista, aunque es innegable que debían a los partidarios de éste alguno de sus argumentos.

El problema monetario y la idea del crédito libre encontraron entonces un terreno muy favorable y atrajeron a muchos espíritus de talento. Ya en 1839 planeó William Beck la institución de un Banco mutualista que dio motivo a diversas discusiones. El plan de Beck se distinguía, sin embargo, esencialmente de las propuestas de Proudhon y Greene.¹⁵ Beck, según dijo Greene, imaginó un banco mutualista para la generalización del crédito. Proudhon para la generalización del cambio.

Un representante valioso de las nuevas ideas fue J. K. Ingalls, que entre 1870 y 1880 produjo toda una serie de escritos en esa dirección. Su obra principal, *Social Wealth* (1885), fue reeditada por Tucker después.

También Hugo Bilgram, de Filadelfia, debe ser mencionado aquí, pues durante toda su larga vida luchó en favor de la causa del mutualismo. Su libro *Involuntary Idleness* (1889) es, según el juicio de Tucker, “el mejor tratado acerca de la moneda y de las relaciones de la moneda con el trabajo que se haya escrito en lengua inglesa desde que el coronel William B. Greene escribió su *Mutual Banking*”.¹⁶ El libro de Bilgram *The Cause of Business Depressions* (1914), que redactó junto con L. I. Levy, pertenece a las contribuciones más importantes que se han escrito en años posteriores acerca de este asunto.

Henry Appleton, un colaborador laborioso del *Iris World*, publicó allí una serie de artículos preciosos. Su escrito *What is Freedom and when am I Free?*, es un ensayo ingenioso para dar al concepto de la libertad un fundamento racional. El trabajo apareció a mediados de la década 1870-80, y fue reeditado en 1888 por B. R. Tucker.

Un puesto especial en la propaganda de las aspiraciones mutualistas lo ocupa Charles F. Fowler, que surgió del ambiente de Warren. Fowler fue en el decenio de 1880-90 redactor de *The Sun*, un quincenario de Kansas City, que se declaró ardientemente en favor del principio de la *cooperación*, publicó una gran serie de artículos acerca del problema agrario, de la importancia del trabajo cooperativo, de la renta y del beneficio, etc., de los cuales fueron impresos en su mayor parte más tarde como escritos especiales (Véase *Apéndice*).

¹⁵ *Money and Banking, or their Nature and Effects Considered: Together With a Plan for the Universal Diffusion of Their Legitimate Benefits Without their Evils.* By a Citizen of Ohio, Cincinnati, Published by William Beck, 1830.

¹⁶ *A Book that is not Milk for Babes.* (*Liberty*, Noviembre 23 de 1889).

Especial atención merece Ezra Heywood, que ha sido largos años campeón combativo de esa tendencia y fue expuesto a más de una persecución, que hizo conocido su nombre en todo el país. Heywood, un hombre de vieja cepa americana, fue amigo personal y discípulo de Warren, quién, especialmente en los últimos años, vivió a menudo en su casa. Heywood tomó parte a fines del decenio 1860-70, muy activamente, en el naciente movimiento obrero y fue en 1869 presidente de la *New England Labor Reform League*, a cuya dirección pertenecían también William B. Greene y Benjamín R. Tucker.

En 1872 fundó Heywood en Princeton, Massachusetts, la revista *The Word*, que apareció durante más de veinte años. Esta revista, en la que colaboraron casi todos los representantes conocidos del socialismo libertario de América, representó las ideas de esta tendencia muy hábil y sugestivamente, y publicó numerosas contribuciones acerca de los principios y métodos del mutualismo. En ocasión de la gran huelga ferroviaria que había abarcado diez y siete Estados, y que en algunos lugares, especialmente en Saint Louis, tuvo el carácter de una franca rebelión, en la que fueron muertos numerosos obreros, escribió Heywood en la *Radical Review* el artículo *La Gran Huelga: su relación con el trabajo, la propiedad y el gobierno*, que en el mismo año apareció también en folleto especial. Heywood se declaró con especial celo en favor de la liberación de la mujer y del control de la natalidad, por ejemplo en su escrito *Incivil Liberty*, un ensayo que muestra la injusticia del gobierno sobre las mujeres sin su consentimiento (1873). Por la edición de dos escritos *Cupid's Yokes*, y, *Sexual Physiology*, fue procesado varias veces y llevado a la cárcel en base a la ley *Comstock* contra la difusión de escritos inmorales. Informes sobre sus procesos, que tuvieron entonces mucha repercusión, aparecieron en 1878 y 1883. Las últimas acusaciones contra él en base al mismo delito movieron a Julian Hawthorne a la redacción de su ensayo *In Behalf of Personal Liberty*, 1891. El hecho de que esas cosas hoy puedan ser impresas libremente en los Estados Unidos, no es solo una prueba del cambio completo de la llamada opinión pública en este país, sino que testimonian también sobre la infructuosidad de la ley para establecer determinadas opiniones para el futuro.

Muy próximos a las ideas de los anarquistas individualistas y de los mutualistas americanos estaban también Moses Harman, su hija Lillian y E. C. Walker, los cuales, sin embargo, limitaban su actividad casi exclusivamente a la propaganda de la libertad sexual. Harman fue autor del escrito *Autonomy, Self-Law: What are its Demands? A brief Exposition of the basic Principles of Individualism in its Relation to Society and Government*. Harman fue editor de la conocida revista *Lucifer*, fundada hacia 1885 en Valley Falls, Kansas; apareció más tarde en Topeka y finalmente en Chicago y mantuvo su existencia casi veinticinco años, aunque su editor y colaboradores, Harman mismo, D. M. Bennett y E. C. Walker, estuvieron expuestos a repetidas persecuciones en base a la ley *Comstock*.

Toda la literatura mutualista de aquellos tiempos se halla hoy casi enteramente agotada y en parte solo se puede obtener en las librerías de antigüedades, aunque muchos de esos escritos han tenido diversas ediciones. Datos más detallados los encontrará el lector en el *Apéndice* de esta obra. Sobre el desarrollo ulterior del mutualismo americano, informa el próximo capítulo.

CAPÍTULO VIII

BENJAMÍN R. TUCKER Y SU CÍRCULO

El más fuerte estímulo lo recibieron todas estas ideas más tarde por medio de Benjamín R. Tucker, el cual, junto con Warren, Andrews, Spooner y Greene, perteneció a los más capacitados representantes del *anarquismo científico*, como él llamaba a su teoría. La influencia de Tucker fue, en realidad, tan importante que Paul Eltzbacher, en su conocido libro *El anarquismo*, lo elevó a la categoría de los siete grandes fundadores de la doctrina anarquista, un puesto que en justicia solo a Josiah Warren y no a Tucker corresponde. Warren, con su crítica de la *teoría del valor* y su principio del *precio de costo como fundamento del producto del trabajo*, ha dado algo original, que lo pone directamente al lado de Marx y de Proudhon, aun cuando se apartara de la rica multiformidad de esos hombres en los dominios de la doctrina económica y de la filosofía social. Tucker fue sólo el beneficiario de las teorías de Warren, y su significación consistió simplemente en que, en base a sus vastos conocimientos y a su extraordinaria capacidad periodística, hizo accesible esa doctrina a muchos, sin añadirle nada *esencial*.¹⁷ Por lo demás, él mismo no negó nunca su dependencia espiritual de Warren y lo ha caracterizado siempre, con palabras fervorosas, como su *maestro*. Le dedicó también su obra *Instead of a Book*: “A la memoria de mi viejo amigo y maestro Josiah Warren, cuyas enseñanzas fueron mi primera fuente de luz, dedico agradecido este trabajo”.

Benjamín R. Tucker procedía de una familia de vieja estirpe americana y nació en 1854 en Touth Dartmouth, Mass. Su padre tenía un negocio de aparejos para la pesca de la ballena y más tarde fue comerciante al por menor. En 1870 ingresó en la Escuela superior técnica de Massachusetts, pero, como escribió él mismo, no tenía el deseo ni la intención de actuar más tarde como técnico. Ya en su primera juventud cayó bajo la influencia del predicador radical William J. Potter, muy en boga entonces por sus sermones en la iglesia de los unitarios de New Bedford. Según los propios datos, leyó Tucker la *New York Tribune* desde los doce años y siguió siendo un lector asiduo hasta la muerte de su editor, Orase Greeley. Ya a los catorce años estudió a Darwin, Spencer, Buckle, Mill, Huxley y Tyndall. También concurre regularmente a las conferencias de Wendell Phillips, de William Lloyd Garrison y de Emerson en el Liceo de New Bedford.

En 1872 conoció Tucker en Boston a Josiah Warren y algo más tarde a William B. Greene, quien atrajo su atención sobre Proudhon. El conocimiento de estos dos hombres fue de importancia decisiva para su desenvolvimiento ulterior. En Boston conoció Tucker también, por primera vez, a Victoria Woodhull, con quien estuvo íntimamente ligado un tiempo, hasta que reconoció que iba por caminos que no podía aprobar ni menos justificar, con lo cual esa amistad tuvo fin. En 1874 viajó Tucker por Inglaterra, Francia e Italia y estudió vivamente la novísima literatura filosófico-social de aquel tiempo. En 1877 se hizo cargo de la redacción de la revista

¹⁷ Eltzbacher, como él mismo me dijo, no había leído nada de Warren antes de la redacción de su libro, y sólo conocía su nombre por el *Instead of a Book*, de Tucker. Después de publicar su obra estuve un tiempo en correspondencia con él y le envié desde Inglaterra toda una serie de viejos escritos por los que se interesaba. Cuando le conocí personalmente en Berlín, después de la primera guerra mundial, mostró poco interés por sus estudios anteriores y vendió su rica colección de publicaciones anarquistas al Instituto Marx-Engels de Moscú. Fue luego el jefe espiritual de los llamados *nacional-bolcheviques*, un grupo conservador que pretendía la anexión política de Alemania a Rusia, para quebrantar así el tratado de Versalles, y que estaba dispuesto a una estatización del país y de la industria a fin de conseguir ese resultado. Eltzbacher, como se sabe, no fue nunca anarquista y escribió su libro como jurisconsulto, libro que, junto a algunas páginas excelentes, tiene toda una serie de graves deficiencias, que no podemos, naturalmente, discutir aquí. Una edición inglesa, traducida por Steven T. Byington, apareció en 1908 en la editorial de Tucker en New York.

The Word de Ezra Heywood, cuando éste fue recluido en la cárcel. En el mismo año le tocó una pequeña herencia que le puso en condiciones de publicar en New Bedford la *Radical Review*, una excelente publicación trimestral, de la que sólo pudieron aparecer cuatro números. Entre colaboradores figuraban Elías Reclus, Stephen Pearl Andrews, Lysander Spooner, Ezra Heywood, Dyer D. Lum y algunos otros. Después de la desaparición de la revista, entró Tucker en la redacción del *Globe* de Bostón, donde actuó casi doce años, hasta que al fin se dispuso a publicar su periódico *Liberty*, que hizo conocer su nombre en vastos círculos.

Liberty apareció primero en Boston quincenalmente, y luego fue trasladada a New York. El periódico vio la luz 27 años y fue una de las publicaciones más características que hayan sido impresas. El primer número apareció en agosto de 1881 y declaró en la introducción: "Este periódico aparece para satisfacer al editor y no a sus lectores. El editor espera, sin embargo, que lo que a él le conviene, convenga también a los lectores. Si no fuera así, importa poco". En el breve programa que servía de introducción a la publicación, se podía leer: "*Liberty* insiste en la soberanía del individuo y en la indemnización equitativa del trabajo; en la abolición del Estado y en la abolición de la usura; en la abolición del gobierno del hombre por el hombre y en la supresión de la explotación del hombre por el hombre; en la ANARQUÍA y en la equidad. El grito de guerra de *Liberty* es: ¡Abajo la autoridad! y su batalla principal es dirigida contra el Estado —el Estado, que corrompe a los niños; el Estado, que pisotea la ley; el Estado, que sofoca el pensamiento; el Estado, que monopoliza la tierra; el Estado, que limita el crédito; el Estado, que restringe el intercambio; el Estado, que da al capital ocioso el poder de multiplicarse y que roba al trabajo industrial sus productos mediante el interés, la renta, el beneficio y los impuestos".

Liberty estaba destinada principalmente a la propaganda y a la discusión, pues Tucker era un excelente periodista, un espíritu ágil y un polemista de extraordinario vigor e insobornable, a menudo muy unilateral en su juicio sobre los hombres y cosas, pero siempre incitante y digno de ser leído. Tuvo siempre un núcleo de buenos colaboradores a su alrededor, como Lysander Spooner, Henry Appleton, Dyer D. Lum, William Holmes, Gertrude B. Kelley, M. E. Lazarus, J. William Lloyd, C. M. Hammond, A. P. Kelley, Victor Yarros, Henry Cohn, Clarence Lee Swartz, John Beverley Robinson, E. C. Walker, Steven T. Byington, George Schumm y su mujer Emma Schumm, Florence Johnson y muchos otros, de los cuales algunos tomaron luego otros caminos, pero en aquel entonces contribuyeron todos a dar al periódico un rico contenido.

Liberty encontró difusión por todo el país, y su influencia se hizo sentir también algo en Europa. Tucker tomó posición ante todos los problemas de la vida social. Su lógica inflexible, su fuerza de carácter, su capacidad extraordinaria como polemista y su decisión personal dieron a la publicación una gran fuerza de atracción. Ciertamente, el periódico no era un manjar para el lector del término medio, pero en cambio su contenido obraba tanto más seductoramente sobre los hombres de pensamiento de todas las tendencias progresivas.

Un retrato sugestivo de la personalidad de Tucker lo traza J. William Lloyd en un artículo titulado *Recuerdos de Benjamín R. Tucker*. Lloyd describe a Tucker en la plenitud de sus años y su trabajo tiene la ventaja de haber sido escrito por el autor, que durante una serie de años fue de los mejores colaboradores de Tucker, cuando hacía mucho que se había separado intelectualmente de él y por consiguiente estaba, frente a su persona, en una posición más independiente y serena de lo que hubiera sido posible en la época de su colaboración.¹⁸ Los siguientes pasajes tomados a ese trabajo caracterizan muy bien la personalidad de Tucker.

¹⁸ Este artículo apareció en un número especial dedicado a Benjamín R. Tucker por *Free Vistas* (Vol. II, Berkeley Nights, N. J.), la revista editada y topográficamente ordenada por Joseph Ishill, que contiene también trabajos de G. Bernard Shaw, E. Armand, George E. McDonald, Clarence Lee Swartz, Henry Meulen y E. Mencklen acerca de Tucker.

“Tucker tenía enorme influencia sobre nosotros, jóvenes anarquistas en aquellos días, y era nuestro héroe. De hermoso aspecto, un brillante traductor, un editor de preocupación meticulosa, un razonador incisivo, con una fe y un entusiasmo por su “ismo” que no tenía límites, era como una corriente impetuosa que nos arrastraba consigo. Josiah Warren, J. P. Proudhon, William B. Greene, Lysander Spooner nos eran dados como nuestros dioses, con Auberon Herbert, Herbert Spencer, Stephen Pearl Andrews y otros pocos más admitidos en el panteón.

“La manera de escribir de Tucker era lo que atraía principalmente la atención. Jamás un apóstol más altivo y enérgico llevó la pluma al papel. Era un verdadero tratado de dialéctica. Era dogmático hasta el extremo, arrogantemente positivo, de tono impetuoso y dominador, fiel “a su línea”, sin importarle quién caía, y sin tolerar la diferencia, la contradicción o la negación. Sarcasmo hiriente, desprecio cáustico, invectivas que algunas veces eran casi insultos, eran arrojados a cualquiera que se atreviera a criticar o a resistir. En esto me recordaba a mi antiguo maestro R. T. Trall. El consideraba a todo el que no aceptara el anarquismo como un loco, o casi loco, y no vacilaba en hacérselo saber. No odiaba nada tanto como el comunismo, y los anarquistas comunistas solían llamarle “papa”. No se podía leer Liberty sin recibir la impresión de que él era un devorador de fuego, furioso la mayor parte del tiempo.

“Así tendía a suprimir opositores, sin duda, y como la afirmación positiva y la fe ardiente persuaden a muchos más que los argumentos, se atrajo muchos fieles, y una reputación de ser una especie de dragón que respiraba fuego y humo.

“Y sin duda nos impresionó a todos nosotros. Pues recuerdo algún comentarista de aquel tiempo que escribió acerca de «Los tres críticos arrolladores de Liberty –Tucker, Yarros y Lloyd».

“Pero la vida está llena de contradicciones y Tucker se convirtió pronto para mí en un acertijo. ¿Era un Jekyll o un Hyde? Pues este monstruo, sobre el papel, cuando se le encontraba personalmente, era el caballero más gentil, afable y encantador que pueden imaginar, bondadoso y siempre sonriente. Pensé que podía ser así para conmigo, pero no pude saber que alguien haya recibido de él una dura palabra hablada, y hasta hoy no sé que la haya pronunciado. Frente a frente, este tigre era una paloma. Recuerdo a mi amigo Albert Chavannes, que me contó su entrevista con Tucker cuando visitó a New York. Me dijo riendo deliciosamente: «Lo encontré como el pirata de modales más suaves que no haya cortado jamás un cuello o hundido un barco»...”

Lloyd describe luego el ambiente de Tucker de una manera muy simpática e informa por qué se separó de Tucker en el curso del tiempo y luego abandonó su anarquismo por completo. Continúa de este modo:

“De cualquier modo, Tucker y yo seguimos siendo buenos amigos personales. Y admiré, honré y respeté siempre al hombre por su sinceridad absoluta, sus excelentes capacidades, su valor real; era verdaderamente amable y siempre recto en sus intenciones, y lo creo todavía así. Me parecía que era mucho mejor que sus ideas, que eran para él como una armadura de hierro, de la que no podía salir nunca.

“La hermosa Pearl Johnson, la de cara clásica, se convirtió en su compañera. Como era muy buena amiga de mi hija Oriole, llamó a su hija, cuando nació, también Oriole. ¡Y qué ojos notables tenía esa pequeña Oriole Tucker! Han quedado siempre en mi memoria, pues no he visto nunca ojos como aquellos”.

Todos los que han escrito sobre Tucker coinciden en un punto: Nadie duda de su alta capacidad intelectual, de su integridad inflexible y de su valor personal, que no falló nunca cuando se

trataba de salir a la liza por una causa de cuyo derecho estuviera convencido. Su temeridad le proporcionó algún éxito donde una cobarde complacencia no habría podido lograr nada. Así combatió a Comstock con una agudeza que no dejaba nada que desear en cuanto a la claridad de la expresión. Cuando las *Leaves of Grass* de Walt Whitman fueron puestas en el índice y cuando la edición completa no pudo ser vendida públicamente ni circular por el correo a causa de la ley Comstock, se resistió Tucker con viril decisión a la prohibición y difundió el libro por todas partes donde le fue posible. Y no lo hizo en silencio, sino en plena publicidad. En una carta abierta a Comstock, que superaba en mordaz agudeza y en mortal desprecio todo lo que se puede imaginar, le hizo conocer su conducta y no fue molestado, mientras otros, que trabajaban con más cuidado, cayeron en las mallas de la ley. Su valeroso comportamiento incitó también a otros a imitarle y aseguraron así al libro una difusión, a pesar de la prohibición legal. Whitman no lo ha olvidado nunca y escribió años después: "Tucker hizo cosas muy valerosas por *Leaves of Grass* cuando las cosas valerosas eran raras. No podría olvidarlo... Lo quiero: es valiente hasta la médula".

Gran expectación produjo el varapalo dado al libro *Generación* de Max Nordau, en *Liberty*, por Bernard Shaw. La obra de Nordau, en la que se presenta a casi todos los artistas importantes modernos, tales Ibsen, Zola, Nietzsche, Wagner, Rossetti y cien más, como exponentes de la degeneración social, suscitó entonces un violento escándalo y dio ocasión a largas consideraciones en la prensa de todos los países. Tucker sintió instintivamente que Nordau no tenía razón, pero como en el dominio del arte no se consideraba bastante fuerte para llevar a cabo una liquidación de esa obra, rogó a Shaw que lo hiciera, y ésta atacó a Nordau despiadadamente. Shaw mismo escribió más tarde, en un artículo, *William Morris as I know him*, sobre este incidente:

"Esta hazaña mejoró mis relaciones con William Morris considerablemente, pero casi arruinó a Benjamín Tucker. Como me rehusé a recibir de él una remuneración por mi trabajo, que llenó todo un número de Liberty, y además un vasto suplemento, imprimió una edición suficientemente grande como para enviar gratis un ejemplar a cada redactor de América y tal vez también a muchos de Europa. Fue la mayor empresa iniciada por un periodista, que yo sepa. El éxito fue tan completo que, en tanto que pude comprobar, Nordau y su Degeneración no volvieron a ser mencionados en la prensa. Pero ha tenido que agotar los recursos de Tucker, porque Liberty dejó de aparecer poco después. Tucker se retiró a Monte Carlo, donde, no hace mucho, lo he encontrado, a pesar de la edad avanzada, fresco como una margarita".

Y en un escrito a Joseph Ishill, 23 de septiembre de 1936, observaba Shaw: "Este es mi último informe sobre el incidente Nordau-Tucker. Pero difícilmente hará justicia a la habilidad periodística de Tucker, pues fue él quien hizo lo que todos los redactores dirigentes de Londres habrían debido hacer. Pero éstos no comprendieron la situación, ni supieron encontrar al hombre adecuado. Benjamín hizo ambas cosas".¹⁹

Tucker no sólo se distinguía como redactor de su periódico. Ha realizado una labor excelente como traductor y editor. En su empresa editorial apareció toda una serie de reimpresiones de Warren, Andrews, Greene, Spooner, Ingalls, Edmund Burke, William Godwin y otros. Sus traducciones de *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon y de la primera parte de *El sistema de las contradicciones económicas* o *Filosofía de la miseria*, son magistrales. Lo mismo puede decirse de obras como *Dios y el Estado* de Bakunin, *La Sonata de Kreutzer* de Tolstoi, *Mi tío Benjamín* de Claude Tillier, *¿Qué hacer?* de Chernishevsky y toda una serie de otras obras que tradujo al inglés. En su editorial aparecieron también traducciones inglesas del *Anarquismo* de Eltzbacher, *El Único y su propiedad* de Stirner, traducidos por Steven T. Byington, y *Los anarquistas*, de J. H. Mackay, traducida por George Schumm.

¹⁹ Tomamos estos pasajes de la revista *Free Views*, cuyo editor, Joseph Ishill, dedicó en 1937 un número a Tucker.

En 1888 hizo Tucker el ensayo de difundir sus puntos de vista también entre los lectores alemanes de América mediante la fundación del periódico *Libertas* en Boston, del que sólo aparecieron ocho números. El elemento alemán en América, accesible a las ideas anarquistas, estaba en aquellos años completamente bajo la influencia de Johann Most y parcialmente de Joseph Peukert y sus partidarios y apenas fue afectado por el anarquismo individualista de Tucker.

La filosofía social de Tucker es una especie de síntesis de Warren, Proudhon y Stirner. El Estado no es para él un resultado de la explotación económica, sino que crea la posibilidad de esa explotación del hombre por el hombre, garantizando al usurero en toda forma la posibilidad de engañar al productor para quitarle los frutos de su trabajo. Pues el Estado es el creador de los monopolios. Es el descubridor del monopolio del dinero, del monopolio de los impuestos y del monopolio de las patentes, fundamentos del actual sistema de opresión social y de la explotación económica. Estado y sociedad son cosas fundamentalmente distintas. Mientras la última ha nacido de los instintos sociales de los hombres y tiene por finalidad la representación equitativa de sus aspiraciones, el Estado fue desde el comienzo el defensor del privilegio de pequeñas minorías a costa de las grandes masas. El Estado ha surgido de la conquista y de la usurpación; es la invasión del poder en el círculo de intereses del hombre y de la sociedad. Por eso crea siempre hacia dentro opresión y perpetúa hacia fuera el peligro de la guerra.

Toda la vida de la sociedad se desarrolla en base al acuerdo mutuo y al convenio voluntario. Si no fuera así, haría mucho ya que habría sucumbido, pues ningún poder es bastante fuerte para mantener a los hombres en el verdadero camino si no lo hacen por propio interés. Sólo donde el Estado interviene, surgen privilegios, prejuicios y contradicciones económicas y sociales que ponen en peligro constantemente el orden y el equilibrio.

Siguiendo los rastros de Stirner, rechaza Tucker toda teoría basada en la idea del *deber* o de los supuestos *derechos innatos* del hombre, pues “en tanto que concierne al derecho inherente, la fuerza es su única medida. Un hombre cualquiera, ya se llame Bill Sikes o Alejandro Romanoff, y un grupo cualquiera de hombres, ya se trate de los encuadernadores chinos o del Congreso de los Estados Unidos, si tienen la fuerza también el derecho a matar o a oprimir a otros hombres y a poner al mundo entero al servicio de sus propósitos”. No es la moral ni el llamado derecho innato lo que lleva a los hombres a un mejor conocimiento, sino el principio de la utilidad y de la auto-formación, que nacen de la experiencia de la vida e incitan al hombre a la comparación.

*“Si esto, pues, fuera una cuestión de derecho, sería, según los anarquistas, una pura cuestión de fuerza. Pero afortunadamente no es una cuestión de derecho: es una cuestión de conveniencia, de conocimiento, de ciencia -la ciencia de vivir juntos, la ciencia de la sociedad-. La historia de la humanidad ha sido en gran parte un largo individuo se beneficia en la sociedad exactamente en la proporción en que la sociedad es libre, y de la ley según la cual la condición de una sociedad permanente y armónica es el beneficio más grande para la libertad individual compatible con la equidad de la libertad. El hombre del término medio de cada nueva generación se ha dicho más clara y conscientemente que su antecesor: “Mi vecino no es mi enemigo, sino mi amigo, y yo soy amigo suyo si reconocemos mutuamente ese hecho. Nos ayudamos el uno al otro para una vida mejor, más completa y feliz; y este servicio podría ser grandemente mejorado si cesamos de restringirnos, de molestarnos y de oprimirnos unos a otros. ¿Por qué no podemos convenir en que cada uno viva su propia vida, si ninguno de nosotros pasa el límite que separa nuestras individualidades?” Es por este razonamiento como se acerca la humanidad al verdadero contrato social, que no es, según lo pensó Rousseau, el origen de la sociedad, sino más bien la culminación de una larga experiencia social, el fruto de sus locuras y desastres”.*²⁰

²⁰ De un discurso de Tucker sobre *Relation of the State to the Individual*.

La opresión política y la explotación económica van siempre mano a mano. La primera es la invasión del poder, la segunda la invasión de la usura en la convivencia natural de los hombres. El hombre no puede ser libre mientras no posea la posibilidad de asegurarse el producto completo de su trabajo y de organizar además su vida en conformidad con sus inclinaciones propias. Pero esto es sólo posible por su equitativo intercambio de los productos del trabajo, por la supresión de todos los monopolios y por la intervención de un sistema bancario libre en el sentido de Proudhon y Greene, que da un objetivo a la fuerza generadora de interés del capital y hace posible una convivencia de los hombres sobre la base de los libres pactos.

Tucker reconoció el efecto liberador del socialismo, pero el socialismo tenía que ser libre, pues lo mismo que Proudhon, también él era de opinión que un socialismo sin libertad tiene que conducir a la peor tiranía que jamás se haya visto. De ahí su lucha incesante contra todos los sistemas del socialismo de Estado. En este aspecto ha previsto con visión profética el futuro bolchevista de Rusia y los espantosos efectos del Estado totalitario, y ha prevenido a los hombres contra ese porvenir.

"Cualquier cosa que los socialistas de Estado reclamen o repudien, su sistema si alguna vez es adoptado, está condenado a convertirse en una religión de Estado, a cuya conservación deben contribuir todos y ante cuyo altar todos deben prosternarse; una escuela médica de Estado, de acuerdo a cuyas prescripciones debe ser tratado invariablemente el enfermo; un sistema de higiene del Estado, que determinará lo que cada cual debe comer, beber, vestir y hacer; un código de moral del Estado, que no se contentará con castigar el delito, sino que prohibirá lo que la mayoría considere pecaminoso; un sistema de instrucción de Estado, que suprimirá todas las escuelas privadas, las academias y los colegios particulares; una asistencia infantil de Estado, en la cual deben ser puestos los niños en común a expensas públicas; y finalmente una familia de Estado, con un intento de cultivo artificial o de reproducción científica, de acuerdo con la cual ningún hombre y ninguna mujer tendrán hijos si el Estado se lo prohíbe y ninguna mujer rehusarán tener hijos si el Estado lo ordena. Así alcanzará la autoridad su cima y el monopolio llegará al supremo poder. Tal es el ideal del Estado socialista lógico, tal el objeto final del camino que ha tomado Carlos Marx".²¹

La interpretación de Tucker acerca de los efectos inevitables del socialismo de Estado o, mejor dicho, del capitalismo de Estado, ha sido atacada violentamente por los socialistas autoridades de todas las tendencias, que le reprocharon haber trazado una caricatura del socialismo sin consonancia con la realidad. Las terribles experiencias que hemos hecho desde entonces, nos muestran, sin embargo, por desgracia, de la manera más clara, que Tucker no sólo había previsto exactamente las cosas, sino que incluso las ha disminuido mucho. Ni la fantasía más atrevida habría podido prever fenómenos como los procesos moscovitas contra los llamados *trotskistas*, el exterminio sistemático de centenares de millares de hombres y la desmoralización monstruosa de un movimiento que degeneró en locura colectiva y que, en su ciega sumisión, justifica todo crimen que sea ensalzado desde arriba como virtud. Si la más negra traición que jamás se haya perpetrado contra un movimiento, la alianza entre la cruz svástica y la estrella soviética, que dio motivo directo al estallido de la actual guerra mundial, no ha sido capaz de librar a las masas extraviadas en todos los países de su ilusión, tenemos en ello una horrible prueba de que el período de las epidemias espirituales colectivas no ha pasado todavía. ¿Y el nazismo, con su química racial y sus leyes de la reproducción, que rebajó el amor al nivel de un establo de remonta, no es una especie de socialismo de Estado? Tucker tenía completamente razón cuando decía que por mucho que repudiamos la sociedad *burguesa*, preferimos la libertad parcial que nos asegura a la esclavitud completa del socialismo de Estado. Pues la ardiente e hirviente lucha del presente, que eleva a algunos y hunde a otros, que a algunos hace ricos y a muchos pobres, pero que, sin embargo, no encadena completamente a nadie ni

²¹ Tucker: *State, Socialism and Anarchism*.

le priva de la esperanza en un futuro mejor, es sin duda mucho menos penosa que el ideal de una comunidad uniformada de bueyes uncidos en el yugo y esclavamente obedientes.

Tucker sostenía que una modificación de las condiciones actuales en dirección a una comunidad libre sólo era posible por la socavación sistemática de los principios heredados de la creencia política y social, que perderán con el tiempo, como los dogmas de la Iglesia, su influencia en los hombres. Tan solo cuando la creencia milagrosa en las actuales instituciones políticas y económicas desaparezca, privaremos poco a poco a éstas de la base en que se apoyan. Mientras no se haya conseguido eso, toda revolución política solo nos llevará a poner en lugar del actual un nuevo Estado y a comenzar de nuevo el círculo de la ceguera. En la época presente de grandes y disciplinados ejércitos, ese peligro es doblemente grande. Una sociedad anarquista no se puede implantar ni conservar por la violencia. La violencia es aplicable solo allí donde fracasó otro medio y el Estado hizo imposible toda expresión de pensamiento oral y escrito.

*“El derecho a resistir a la opresión por la fuerza está fuera de duda; es solo la manera de ejercer este derecho lo que los anarquistas tienen que considerar en esta emergencia. Según el punto de vista de Liberty, sólo una cosa puede justificar su ejercicio en una vasta escala, es decir, la sofocación de la libertad de pensamiento, de la libertad de palabra y de la libertad de prensa. Incluso entonces su ejercicio sería imprudente, a menos que la supresión fuera impuesta de modo tan estricto que todo otro medio se suprimir ese estado de cosas hubiera llegado a ser enteramente inútil. El derramamiento de sangre es en sí y por sí una pura pérdida. Cuando necesitamos la libertad de propaganda, y cuando nada, aparte del derramamiento de sangre, puede asegurarla, ese derramamiento es prudente. Pero hay que recordar que eso no puede ser alcanzado más que por medio de la propaganda, de la investigación, del experimento y de la resistencia pasiva; y que, después de todo derramamiento de sangre, estaremos exactamente donde estábamos antes, excepto en nuestra posesión del poder para emplear esos medios. Porque la propaganda pacífica y la resistencia pasiva son, en manos de la libertad, armas más mortales para la tiranía que cualquier otra, las sostengo, y porque la fuerza fortifica la tiranía, la condeno. La guerra y la autoridad son compañeras; la paz y la libertad son compañeras también. Es locura extrema, no solo recurrir a la fuerza antes de que obligue a ello la necesidad, sino crear locamente las condiciones que conducirán a esa necesidad”.*²²

Tucker atribuía, por tanto, a la educación y a la enseñanza de los hombres la mayor importancia. Instruir a los hombres, infundirles nuevas ideas y convicciones, eran para él las armas más importantes a disposición de los anarquistas. El camino hacia la libertad se realizará gradualmente, pues no es de suponer que individuos materiales esclavizados y que vegetan espiritualmente en las tinieblas, sean de la noche a la mañana accesibles para la libertad. “El anarquismo, no solo debe ser considerado como un resultado, sino como un método”. Por eso es misión de los anarquistas apoyar todos los intentos que amenacen seriamente los monopolios económicos y restingan de veras la influencia del Estado en la vida social. El resto será hecho por la resistencia pasiva y por la afirmación de la personalidad, pues “el poder se alimenta de sus despojos, y muere cuando sus víctimas se rehúsan a ser despojadas. Estas no pueden persuadirle a morir, no pueden votar que muera, no pueden matarlo; pero pueden hacerle morir de inanición”. Cuando los individuos llegan al punto en que grandes minorías se resuelven a cerrar su puerta a los recaudadores de impuestos o a ignorar las barreras consideradas cada vez más por la razón como obstáculos injustos, o a seguir su propio camino, y cuando esto acontece en una proporción que no permite a las autoridades encarcelar a todos los que así obran, comienza el gran crepúsculo de los dioses, que a la larga no se puede impedir. Lo mismo que el crecimiento físico del hombre es condicionado por el tiempo, así también el crecimiento espiritual de la humanidad no puede, en general, ser sometido a determinadas barreras. La gran transformación es inevitable, pero vendrá gradualmente, y “ni la

²² *Liberty and Violence*, en *Liberty*, 22 de mayo de 1886.

papeleta del sufragio ni la bayoneta jugarán un gran papel en la próxima lucha". Lenta, pero seguramente llegará el hombre a la convicción de que las luchas ventiladas con tales medios no son en última instancia más que luchas por el poder, que no modifican el estado real de las cosas.

"Ahora bien ¿qué es la papeleta del sufragio? No es ni más ni menos que un representante papelesco de la bayoneta, la culata y las balas. Es un engaño que ahorra trabajo para averiguar de qué parte está la fuerza y para acomodarse a lo inevitable. La voz de la mayoría ahorra derramamientos de sangre, pero no por eso es menos la arbitrariedad de la fuerza que el decreto del más absoluto de los déspotas respaldado por el más poderoso de los ejércitos. Naturalmente, se puede sostener que la lucha para alcanzar la mayoría involucra el empleo incidental de un proceso intelectual y moral; pero esas influencias se aplicarían más poderosamente en otros caminos si no fueran algo como la papeleta del sufragio, y si fueran empleadas como subsidiarias del sufragio representarían solo una lucha para el momento en que la fuerza física puede ser substituida por ellas. La razón consagrada a la política lucha por el propio destronamiento. En el momento en que la minoría se convierte en mayoría, cesa de razonar y de persuadir y comienza a mandar, a imponer y a castigar. Si esto es verdad, se sigue de ahí que el uso de la papeleta del sufragio para modificar el gobierno equivale al uso de la fuerza para llegar a esa modificación".²³

Tucker coincide aquí con los pensamientos de Martín Anstey, cuando éste decía: "La apelación al voto era una apelación a la fuerza. El grito: "Tenemos la mayoría, no significa más que esto: "Podemos combatirles". Pero el poder, aparte del derecho, no resuelve nada. Los principios falsos, por grande que sea la mayoría que los haya proclamado, no valen".

Como Tucker no creía en ninguna transformación repentina de la sociedad, a pesar de todas las catástrofes temporales que surgen de la presión de las circunstancias, y estaba más bien persuadido de que el camino para una comunidad sin gobiernos resultará paulatinamente de la penetración de las ideas e instituciones libertarias en la vida social, sostenía que hasta que desaparezca el crimen en el sentido actual, mediante un desarrollo cultural superior, los hombres tienen que protegerse contra ataques de elementos desconsiderados; pero no quería confiar esa protección al Estado, sino a organizaciones voluntarias, que se volverán superfluas a medida que se libere de los restos del pasado la moral general de los hombres y se adapte a condiciones superiores de vida. Tucker fundamentó ese punto de vista diciendo que el llamado *criminal* era realmente, en la mayoría de los casos, un resultado de las actuales condiciones sociales, pero que no por eso podía considerársele menos dañino, pues no vivía del propio trabajo, sino del de los demás. Pero un hecho que tiene por finalidad la amenaza de la persona o la apropiación del trabajo ajeno, es una invasión en la vida, la seguridad y la posesión regular del hombre y de la comunidad. Por esta razón éstos tienen el derecho de protegerse contra tales invasiones y a tratar el elemento nocivo como consideren conveniente en determinadas circunstancias. La evolución progresiva hará superflua poco a poco también esa necesidad. "La necesidad de la defensa contra invasores individuales se debe ampliamente, y tal vez, en última instancia, completamente a las opresiones del Estado invasor. Cuando desaparezca el Estado comenzarán a desaparecer los delincuentes".

La actividad literaria de Tucker se concentró exclusivamente en sus artículos en *The Word*, *The Radical Review*, *The Goble* y *Liberty*, aparte de algunas contribuciones que dio ocasionalmente a otras publicaciones. Era un distinguido periodista y único en su especie como redactor. Una colección de sus mejores artículos y discusiones polémicas aparecieron en 1893 bajo el nombre nada común de *Instead of a Book, by A Man Too Busy To Write One* (En lugar de un libro, por un hombre demasiado atareado para escribirlo). El libro está dividido en determinados

²³ *Mr. Pentecost's Belief in the Ballot*, en *Liberty*, 19 de enero de 1889.

capítulos: Anarquismo, Moneda e Interés, Tierra y Renta, Socialismo, Comunismo, Métodos y miscelánea, y da un buen resumen de la producción literaria de Tucker.

Además de su trabajo literario, Tucker desplegó también actividad de orador en favor de sus ideas, y aunque carecía de la inspiración natural del orador popular nato, sabía, sin embargo, exponer de una manera sugestiva sus puntos de vista con ayuda de un manuscrito cuidadosamente elaborado. La agudeza de sus demostraciones y su lógica inflexible, que no apelaba nunca al corazón sino siempre a la razón, no dejaba nunca de causar impresión en oyentes inteligentes. Tucker era ante todo un hombre de razón, y aunque su vida personal no carece en manera alguna de rasgos puramente humanos y simpáticos, faltaba en su acción pública aquél hondo calor interior del sentimiento que obraba tan benéficamente en hombres intelectualmente superiores como Kropotkin, Eliseo Reclus y Erico Malatesta. Quizás consideraba una debilidad hacer públicamente concesiones al sentimiento y no está excluido que esto haya de atribuirse en parte a la influencia de Stirner. Esta fue también la causa de que sus discusiones con los anarquistas de otras tendencias hayan sido siempre tan agrias y negativas. Max Nettlau no se equivocaba al decir: “Las discusiones de Tucker con las otras tendencias del anarquismo se movían invariablemente en el sentido de la negación absoluta de cualquier justificación, por pequeña que fuera, de todo otro punto de vista y habrían aislado totalmente esa tendencia, si todos los demás hubieran mostrado la misma intolerancia”.

En oposición a Andrews, Greene y algunos otros representantes del anarquismo individualista en los Estados Unidos, fuertemente influidos por la escuela de los llamados trascendentalistas y por el ambiente de Emerson, Tucker era un racionalista declarado, distante de todas las influencias de las nociones religiosas.

Tucker publicó su periódico *Liberty* hasta diciembre de 1907. Un incendio que destruyó por entonces una gran parte de su capital, colocado en libros, etc., le incitó en 1908 a irse a Europa, para no volver a su país nativo. No hay duda de que el poco éxito de su actuación trentenaria en América lo había desalentado hasta cierto grado, aun cuando ha permanecido fiel a sus ideas hasta el fin. Escribió en una carta, fechada el 24 de enero de 1935, a Joseph Ishill: “Presenté la causa del anarquismo como finalidad hacia la cual se encamina la humanidad. Pero los caminos exactos, ¡oh! no es fácil mostrarlos”.

Que Tucker abrigaba dudas acerca de los monopolios en América, se desprende claramente de un epílogo que escribió en agosto de 1926 para una selección de sus escritos hecha por Clarence Lee Swartz.²⁴ Explica allí que los métodos propuestos por los anarquistas contra el crecimiento de los monopolios hace cuarenta años eran muy adecuados. “Hoy el camino no es tan claro”. Pues los monopolios se han desarrollado tanto durante ese tiempo que la libre competencia de los grupos cooperativos tiene que fracasar frente a ese poder. “Los cuatro monopolios, sin obstáculos, han hecho posible el moderno desarrollo del trust, y el trust es ahora un monstruo que, me temo, incluso el Banco más libre, si pudiera ser instituido, sería incapaz de destruir”. Demostraba esto por el desarrollo de la Standard Oil Company durante los últimos cuarenta años y llega a esta conclusión:

“Si esto es verdad, entonces el monopolio que puede ser controlado permanentemente solo por fuerzas económicas, ha pasado por el momento más allá de su alcance, y tiene que ser detenido algún día solamente por fuerzas políticas y revolucionarias. Hasta tanto que medidas de confiscación forzosa, a través del Estado o contra él, hayan abolido las concentraciones que el monopolio ha creado, la solución económica propuesta por el anarquismo y esbozada en las páginas anteriores -y no hay otra solución- permanecerá algo que debe enseñarse a la nueva generación, y las condiciones pueden ser favorables para su aplicación después del gran nivelamiento. Pero la educación es un proceso lento y por este motivo debemos esperar que el

²⁴ *Individual Liberty, Selections From the Writing of Benjamin R. Tucker*, New York, 1926.

día del reajuste no llegará demasiado rápidamente. Los anarquistas que se imaginan acelerarlo uniéndose a la propaganda del socialismo de Estado o de la Revolución, cometen realmente un grave error. Ayudan así a forzar la marcha de los acontecimientos y el pueblo no tendrá tiempo para descubrir, por el estudio de su experiencia, que sus males han sido debidos al rechazo de la competencia. Si no se aprende a tiempo esta lección, se repetirá el pasado en el futuro, en cuyo caso habremos de volvernos en busca de consuelo a la doctrina de Nietzsche de que esto debe ocurrir forzosamente, o a la reflexión de Renán, según lo cual, desde el punto de vista de Sirio, todos estos asuntos son de poca monta".

Tucker hizo muy poco en el período de su ausencia de los Estados Unidos, aunque intelectualmente tomó una parte activa en el desarrollo de las cosas. Durante la época de la primera guerra mundial se manifestó vivamente en favor de la causa de Inglaterra y de Francia, pues consideraba toda la política de Alemania como un método dirigido a la invasión sistemática de Europa. Ardiente amigo siempre de la cultura francesa, veía en una victoria de Alemania una fatalidad para todo el desarrollo europeo y el comienzo de una reacción cuyo fin nadie podía prever.

En 1927 escribió un largo relato sobre sus relaciones con Victoria Woodhull, que Emanie Sachs publicó en su libro *The Terrible Siren: Victoria Woodhull 1838-1927*, junto con un retrato juvenil de Tucker. Durante su permanencia en Múnaco, a donde se había retirado, se ocupó Tucker un tiempo de la idea de redactar sus memorias. A lo que parece había comunicado esto a varios de sus amigos de América, pues algunos esperaban con impaciencia la publicación de ese trabajo. Por desgracia el asunto quedó en proyecto, pues, como he sabido hace poco personalmente por una mujer, el trabajo fue interrumpido después de algunos tanteos insignificantes, lo cual es de lamentar, pues Tucker tenía una cantidad de relaciones cuya descripción habría sido seguramente muy interesante. Habría podido informar sobre muchas cosas que hoy están casi o del todo olvidadas.

Tucker murió el 22 de junio de 1939 en Múnaco, a la edad de ochenta y cinco años. Con él desapareció el último de los grandes representantes del anarquismo filosófico en América.

Las ideas de Tucker encontraron una serie de famosos representantes en los Estados Unidos, que en parte actuaron con él, en parte junto con él, y de los cuales sólo mencionamos aquí a los más conocidos. Una parte de esos colaboradores fue mencionada ya anteriormente. Nombremos aquí todavía al Dr. James L. Walker, uno de los redactores de las *News* de Galveston y un activo colaborador de *Liberty*, donde escribía con el pseudónimo de Tak-Kak. Walker escribió para la revista *Egoism* de San Francisco una larga serie de artículos que se publicaron en 1905 en libro con el nombre de *The Philosophy of Egoism*. Es interesante que, según la declaración de Tucker, Walker había llegado a esas opiniones mucho antes de leer el libro de Stirner.

Uno de los representantes más capacitados del anarquismo filosófico fue C. L. James, autor de *The Origins of the Anarchism* (1902) y de toda una serie de otros ensayos, entre ellos también una gran obra histórica sobre la revolución francesa. James estuvo primero muy próximo a los individualistas y en especial muy próximo al movimiento de Greene, pero era bastante amplio como para colaborar en las publicaciones de los anarquistas comunistas, como *Firebrand*, *Free Society* y *Mother Earth*; pero estaba, sin embargo, más próximo a la tendencia del mutualismo.

Joseph A. Labadie fue un activo colaborador de la tendencia individualista del anarquismo. Sus numerosos artículos fueron reimpresos en Detroit en 1911 en el volumen *Essays*. Labadie tomó también una participación activa en el movimiento obrero. Fue el primer presidente de la *Michigan Federation of Labor* y organizó en 1888 en Detroit el primer grupo de los *Knights of Labor*. Dejó su rica colección de libros, folletos y periódicos, reunidos durante medio siglo, a la Universidad de Michigan, donde es administrada como *Collection Labadie* por Agnes Inglis. La

mención de la actividad de Labadie en el movimiento obrero me trae a la memoria que Samuel Gompers, el ex-presidente de la *American Federation of Labor*, ha salido del campo de los anarquistas individualistas.

Una viva actividad desarrolló E. H. Fulton, el editor del periódico *The Age of Thought* en Columbus Junction, Iowa, hacia 1895. Fulton escribió *Land, Money and Property*, 1896; además editó una serie de libros agotados, entre ellos: W. B. Greene: *Mutual Banking*; Mary Wollstonecraft: *Vindication of the Right of Woman*; M. Bakunin: *God and the State*; Spencer: *The coming Slavery*; *The Sins of Legislators* y *The Great Political Superstition*; Labadie: *Anarchism*; E. Reclus: *An Anarchist on Anarchy*, y muchos otros.

Un escritor inteligente fue Francis D. Tandy, que actuaba en Denver y cuya fecunda actividad, desgraciadamente, fue interrumpida por su temprana muerte. Tandy fue uno de los representantes más preclaros del anarquismo mutualista en América, que difundió con la palabra y por escrito. Su obra principal, *Voluntary Socialism* (1896), que dedicó a Benjamín R. Tucker, se distingue por la claridad del estilo y por el dominio del pensamiento y pertenece a los mejores trabajos de la literatura del socialismo libertario en aquella época.

Tucker encontró también un fervoroso adepto en Henry Bool, un inglés de nacimiento, pero que vivió largos años en los Estados Unidos. Bool tenía en Itaka, N. Y., un pequeño negocio de muebles y fue primero un defensor del movimiento de los *Single Taxers* estimulado por Henry George. Movido al estudio del anarquismo por los acontecimientos de Chicago (1886-87), se convirtió en un partidario de Tucker y trabajó mucho en pro de sus ideas. Fundó en su localidad una biblioteca libertaria y organizó las llamadas *soirées*, discusiones libres en pequeños círculos en las que participaban especialmente intelectuales. Bool era autor de *Liberty without Invasion: Jeans and Ende of Progress*, (1898), en la serie de “Political Science Pamphlets”. Después del asesinato del presidente McKinley (1900), que dio base a las conocidas leyes sobre el *anarquismo criminal*, Bool, sin motivo alguno, fue expuesto a violentas persecuciones y de nada le valió que se declarara militante de las intenciones pacíficas del anarquismo tuckeriano, como lo hizo en su *Apology for His Jeffersonian Anarchism*. Un periódico de su localidad lo denunció como *anarquista sanguinario* y esto bastó entonces. En 1907 volvió Bool a Inglaterra, donde murió en 1924. Joseph A. Labadie le dedicó sus *Essays* con estas palabras: *A Henry Bool, amante de la justicia, de la equidad y de la libertad*.

Erróneamente se ha calificado también a Frank Q. Stuart, autor del escrito *Natural Rights, Natural Liberty and Natural Law*, como anarquista. Stuart se llamaba *individualista*, pero combatió al anarquismo y especialmente a Tucker, como se desprende claramente de su ensayo *Why I am an Individualist*, en la colección *The Why I am's* (núm. 11 de la serie *Unsettled Questions*), que contiene contribuciones de Tucker, Johann Most, Dyer D. Lum, William Holmes y Víctor Yarros, etc.

Un asiduo colaborador de Tucker fue John Beverley Robinson, traductor de la *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX* de Proudhon y autor de la magnífica obra *The Economics of Liberty* (1916), quizás la más clara introducción en el pensamiento proudhoniano después del *Mutual Banking* de Greene.

También Hught O. Pentecost debe ser mencionado aquí, el cual atrajo durante un tiempo la atención como orador brillante. Después de su adhesión al anarquismo, la revista dirigida por él en New York, *Twentieth Century* (alrededor de 1890), se puso al servicio de esas ideas. Muchos de sus discursos han sido publicados en folletos. Más tarde Pentecost intentó armonizar sus ideas anarquistas con las teorías de los partidarios del impuesto único, pero desapareció luego del movimiento.

También Dyer D. Lum, Voltairine de Cleyre y William y Lizzie Holmes, los amigos de Albert Parsons, salieron de la escuela del individualismo anarquista, pero modificaron en el curso del tiempo sus aspiraciones originarias. Lum fue siempre mutualista, pero después de los sucesos de Chicago se adhirió a los métodos revolucionarios en la lucha contra el monopolismo, mientras Voltairine de Cleyre, una de las mujeres más dotadas que ha producido América, se volvió hacia las ideas de Kropotkin y de los anarquistas comunistas. William y Lizzie Holmes, que desarrollaron largo tiempo en Denver una activa propaganda, se manifestaron muy vivamente a favor de una colaboración de las diversas tendencias anarquistas y rechazaron la rígida inflexibilidad de Tucker, de Yarros y de otros, que repudiaban fundamentalmente toda convivencia con otras tendencias. También debe ser mencionado aquí William E. Whittick, el poeta de la tendencia individualista, cuyas poesías editó Tucker con este título: *Bombs: The Poetry and Philosophy of Anarchy*.

El pensamiento de Tucker y del socialismo mutualista han encontrado en los últimos tiempos en los Estados Unidos nuevo eco. Escritos dignos de mención de tiempos recientes son *What is Mutualism* (1927) por Clarence Lee Swartz, una obrita realizada con gran conocimiento del asunto. Swartz, que ha muerto hace pocos años en Los Angeles, organizó también una reedición de los mejores escritos de Tucker, que apareció en 1926 con el título de *Individual Liberty*. Swartz, amigo personal de Tucker, a quien dedicó un hermoso artículo en *Free Views* de Joseph Ishill (1937), fue también editor de diversos periódicos y colaborador permanente de casi todas las publicaciones de esa tendencia. También Henry Cohen, un viejo amigo y colaborador de Tucker, y Charles T. Sprading, deben ser recordados. El primero publicó en 1927 una reedición de *Solución del Problema Social* de Proudhon, con una valiosa introducción y notas. Sprading es autor de estas dos obras: *Freedom and its Fundamentals* (1923) y *Mutual Service and Co-operation* (1930).

Próximos a estas aspiraciones están también Alfred B. Westrup, autor de *The New Philosophy of Money*, y J. P. Warbasse, este último autor de *Cooperative Democracy* (1927) y presidente de la Liga Cooperativa de los Estados Unidos de América. Warbasse escribió en *Consumers' Cooperation Magazine* de julio de 1938 un estudio sobre nuestro libro *Nacionalismo y Cultura*: “La comprensión de la filosofía anarquista es un requisito previo para la comprensión de la naturaleza del Estado. Y no se alcanza a comprender lo que significa la cooperación de los consumidores sino se está equipado con una comprensión de los principios libertarios, porque la cooperación de los consumidores es esencialmente anarquista”.

Aunque Tucker y su escuela combatían crudamente las aspiraciones de Henry George y de los *Single Taxers*, como se deduce claramente de numerosos artículos de *Liberty*, y especialmente del ensayo de John F. Kelley, *Taxation or Free Trade? A criticism upon Henry George's "Protection or Free Trade"* (1887), no se puede desconocer que la ideología de Henry George contiene algo que está emparentado con las aspiraciones libertarias. Toda una serie de conocidos *Single Taxers* fue indudablemente influida más o menos por las ideas libertarias, como William Lloyd Garrison y Bolton Hall. También el movimiento llamado “tierra libre” de Theodor Hertzka muestra rastros de esa influencia. Es innegable también que el actual movimiento del *crédito social* en Canadá y los Estados Unidos ha sido fuertemente influido por William P. Greene y los mutualistas americanos, aunque últimamente se advierten en él prejuicios autoritarios y hasta un cierto coqueteo con el hitlerismo. Es interesante una correspondencia de Tucker a la *New York Tribune* del 27 de noviembre de 1898, que da un resumen del movimiento anarquista individualista en América.

El anarquismo individualista y mutualista en los Estados Unidos ha producido en el curso del tiempo toda una serie de publicaciones periódicas, de las que sólo mencionaremos aquí las siguientes:

The Peaceful Revolutionist, el primer periódico anarquista de todos los tiempos. Escrito y compuesto por Josiah Warren, e impreso en una prensa inventada por él especialmente para ese objeto: Cincinnati, 1833.

The Herald of Equity, dirigido por Josiah Warren, Cincinnati, 1841.

The Pleasure Boat, editado por Jeremiah Hacker en Portland, Maine, más tarde en Berlín, New Jersey, 1846-51.

The Peaceful Revolutionist, de Josiah Warren, en Utopía, Ohio, 1848.

The Periodical Letter, de Josiah Warren, en Modern Times, Long Island, N. Y., luego en Boston 1854-58.

The People's Paper, editado por Keith en Boston, 1855.

The Social Revolutionist, editado por John Patterson, en Greenville, Ohio, 1858.

The Age of Freedom, editado por Cordelia Barry y John Patterson, en Berlin Heights, Ohio, 1858.

The Word, de Ezra Heywood, en Princeton, Mass. 1872-1893.

The Radical Review, por Benjamin R. Tucker, en New Bedford, Mass. 1877-1887.

Liberty, por Benjamin R. Tucker, en Boston, después en New York, 1881-1907.

The Kansas Liberal, editado por Moses Harman y E. C. Walker, en Valley Falls, Kansas, 1882.

Lucifer, por Moses Harman en Valley Falls, luego en Topeka, Kansas, finalmente en Chicago, Ill, 1883-1907.

The Sun, por C. T. Fowler, en Kansas City, Mo., 1885-1887.

Libertas, editado por George Schumm y Benjamín R. Tucker (idioma alemán), en Boston, 1888. Harman, en Valley Falls, luego en Sioux City, 1888-1891.

Twentieth Century, anarquista con la redacción de Hught O. Pentecost, en New York, 1889-96.

Enfant Terrible, por Clara Dixon Davidson, en San Francisco, Calif., 1891-1892.

The Alturian, por E. H. Fulton, en Columbus Junction, Iowa, 1896.

Discontent, editado en la Home Colony, Lakebay, Wash., 1898-1899.

I, editado por Clarence L. Swartz, en Wellesley, Mass. 1897-1899.

The Free Comrade, editado por C. L. Swartz primeramente y luego por J. William Lloyd, y finalmente por L. D. Abbot. Con interrupciones, 1900-1908.

The Demonstrator, Home Colony, Lakebay, Wash., 1903-1908.

The Autonomist, Chicago, Ill, 1907.

Instead of a Magazine, editor Hermann Kühn, Minniapolis, Minn., 1916.

The New Order, por E. H. Fulton, Clinton, Iowa, 1919.

The Mutualist, por E. H. Fulton, Clinton, Iowa, 192?.

The Egoist, por E. H. Fulton, Clinton, 1922.

Eresia (en lengua italiana), Brooklyn, N. Y., 1928-1932.

Discussion, por Laurence Labardie, Detroit, 1937.

Esta lista no pretende de ninguna manera ser completa. Además hubo una gran serie de revistas libertarias que no eran declaradamente individualistas, pero que a menudo reproducían trabajos de esa tendencia.

Es digno de notar que las aspiraciones de Tucker y de sus precursores no han encontrado ninguna difusión en Europa, e incluso no pudieron hallar terreno propicio ni siquiera entre los inmigrantes. El anarquismo individualista tal como fue sostenido por esta escuela ha sido siempre un fenómeno puramente americano y apenas rozó a otros países. Se podría señalar, sin embargo, la influencia de Proudhon en Europa y especialmente entre los pueblos de lenguas latinas, pero este ejemplo no es consistente. Proudhon arraigaba enteramente en las condiciones europeas y pensaba como europeo. Lo que sus admiradores americanos consideraban como su mérito principal, la solución del problema social por el Banco del Pueblo, no resume de ninguna manera su extraordinaria significación como pensador y guía del socialismo. El proyecto del Banco del Pueblo no era más que un episodio en la vida y en el pensamiento de Proudhon, que sólo puede ser comprendido de acuerdo con las condiciones de la época, y sus causas históricas son tan vastas que no podemos discutir las en detalle en este lugar.

De todos los antiguos socialistas, Proudhon era uno de aquellos que hacían frente de la manera más decidida y persistente a la creencia en una panacea contra todos los males sociales. Sabía que la tarea que debe cumplir el socialismo no es como un nudo gordiano que se puede cortar de un solo golpe. Precisamente por eso no tenía la menor confianza en la llamada *medicina universal* por medio de la cual se creía poder alcanzar de un golpe la transformación general de todas las instituciones sociales. Su crítica aguda y persuasiva de todas las tendencias socialistas de su tiempo es un ejemplo elocuente de ello. Proudhon era un hombre sin hipótesis firmemente arraigadas, pues pensaba que la esencia de la sociedad consiste en el cambio perpetuo de sus formas. En este sentido dijo una vez que la sociedad es como un mecanismo de relojería, que lleva en sí el propio movimiento del péndulo y no necesita ningún auxilio exterior para quedar en movimiento. La liberación social era para él un *camino*, no un *objetivo*, pues reconocía con Ibsen: "El que posee la libertad de otros, la posee muerta y sin alma, pues el concepto de la libertad tiene justamente la propiedad de crecer constantemente durante la apropiación. Cuando, por consiguiente, dice uno: ¡Ahora la tengo! -muestra precisamente que la ha perdido-".

Entre los grandes precursores del pensamiento socialista, era Proudhon casi el único que había comprendido hondamente la significación histórica del socialismo. Reconoció con gran perspicacia que la obra de la Revolución francesa sólo había sido hecha a medias y que la tarea de la revolución debía ser en el siglo XIX proseguir esa obra y llevarla a su culminación para guiar el desarrollo social de Europa por nuevos caminos. Pues el mérito entero de la Gran Revolución consiste precisamente en haber puesto fin a la condición de la tutela monárquica y en haber abierto a los pueblos el camino para tomar su destino social en las propias manos,

después de haber servido durante siglos al absolutismo principesco como rebaño sin voluntad y de haberle asegurado la existencia con su trabajo.

Esa era la gran tarea de la época, que Proudhon reconoció mejor que ninguno de sus contemporáneos. La Gran Revolución había suprimido la monarquía absoluta como institución política y social, pero no había logrado suprimir junto con ella también el *pensamiento monárquico*, como Proudhon lo llamaba, que despertaba a nueva vida en las aspiraciones políticas centralizadoras del jacobinismo y en la ideología del Estado unitario. Es esta funesta herencia que nos ha quedado de una época desaparecida, la que se expresa nuevamente hoy en el llamado *principio de la jefatura* del Estado totalitario, que no es más que un nuevo circunloquio del viejo *pensamiento monárquico*.

Proudhon había reconocido que el *absolutismo*, ese principio eterno de la tutela en favor de una *finalidad querida por Dios*, cerrada a toda intervención humana, es el que más se opone a los hombres en sus aspiraciones espirituales hacia formas superiores de la existencia social. Para él el socialismo no era sólo un problema de la economía, sino un problema cultural que abarcaba todos los dominios de la actividad humana. Sabía que las tradiciones autoritarias de la monarquía no pueden ser suprimidas sólo en un dominio y conservadas en todos los demás, si la causa de la liberación no ha de caer en manos de un nuevo despotismo. Para él la explotación económica, la opresión política y la servidumbre espiritual eran sólo formas diversas de la misma causa. Proudhon vio en la monarquía el símbolo de toda esclavización humana. No solamente era para él una institución política, sino una condición social con determinados efectos espirituales y psicológicos inevitables, que se hacen sentir en todos los dominios de la vida social de igual manera. En este sentido llamaba al capitalismo el *monarquismo de la economía*, que hacía del trabajo un tributario del capital lo mismo que de la sociedad un tributario del Estado y del espíritu un tributario de la Iglesia.

“El concepto económico del capital, el pensamiento político del Estado o de la autoridad y la interpretación teológica de la Iglesia son representaciones idénticas que se complementan variablemente y se funden una en otra. Por consiguiente no se puede combatir una y dejar intactas las demás. Es este un hecho sobre el que todos los filósofos están hoy de acuerdo. Lo que el capital añade hoy al trabajo, lo añade el Estado a la libertad, y la Iglesia al espíritu. Esta trinidad del absolutismo es en la práctica tan funesta como en la filosofía. Para oprimir eficazmente al pueblo hay que maniar su cuerpo, su voluntad y su razón. Si el socialismo tiene la intención de presentarse en esta forma completa, y liberada de todo misticismo, sólo necesitas llevar a la conciencia del pueblo la significación de esta trinidad”.

Partiendo de este conocimiento, vio Proudhon en el desarrollo del moderno gran Estado y en la influencia creciente del monopolio económico, el mayor peligro para el futuro de Europa, peligro que intentaba eludir mediante la preparación consciente y sistemática de una federación de comunas libres sobre la base de las mismas exigencias económicas y de los pactos recíprocos. Sabía exactamente que ese estado de cosas no se produciría de la noche a la mañana, sino que sería preciso romper antes el yugo de la tradición autoritaria y hacer a los hombres accesibles para una mejor visión de las cosas por la acción constructiva. Sólo así era posible dar a sus aspiraciones una orientación para que pudieran resistir por propio impulso al peligro que les amenazaba. Todo intento de excluir las aspiraciones políticas de dominio del organismo social y de poner límites cada vez más estrechos al monopolismo económico, era para Proudhon un paso en el camino de la liberación social. Todo lo que se oponía a este gran pensamiento y contribuía consciente o inconscientemente a fortificar el monarquismo espiritual, económico y político por nuevas pretensiones de poder, y todo lo que favorecía la reacción social, vuelve hacia el pasado, aun cuando ocurra bajo el nombre jactancioso de *revolución*.

Los representantes del socialismo libertario en Europa, en su lucha contra el liberalismo, tomaron sus armas muchas veces del arsenal del absolutismo, sin que en la mayoría de ellos

haya llegado esto a adquirir un grado de conciencia. Sus representantes en Alemania habían sido discípulos de Hegel, Fichte y otros propulsores de la idea del Estado absoluto, otros fueron influidos por las ideas teocráticas de los saint-simonistas o siguieron las tradiciones del jacobinismo francés y creían en la dictadura como etapa necesaria de transición hacia el socialismo. Proudhon era uno de los pocos que se vinculaba en sus aspiraciones socialistas directamente a las corrientes liberales del pensamiento de los siglos XVIII y XIX, que político y social. Justamente en eso consiste su significación extraordinaria y esa es la causa de que su influencia en el movimiento socialista de los países latinos se haga sentir todavía, aun cuando las bases económicas se hayan modificado.

Lo que el anarquismo individualista de América hizo en su crítica del Estado y de los monopolios, lo había aprendido ya el socialismo libertario en Europa de Proudhon. Pero en lo que se refiere a sus propuestas prácticas y a sus métodos, las condiciones económicas y sociales en los diversos países de Europa eran tan diversas que apenas pudieron tener algún éxito digno de mención o apenas lograron afectar a los movimientos anarquistas ya existentes. En América era distinto. Allí una proposición práctica como el proyecto proudhoniano de Banco tenía que hallar un eco favorable, al menos hasta un cierto grado, en el tiempo de Greene y de sus partidarios, pues en América se estaba todavía propensos a toda clase de experimentos. Por otra parte, lo que dio a las teorías de Proudhon en Europa su verdadera y principal significación, el desarrollo lógico del liberalismo y su fecundación por las ideas del socialismo, en América era menos importante, pues la mayor parte de los reformadores radicales tenían allí sus raíces en las tradiciones liberales del país y hallaban sus precursores naturales en hombres como Paine, Jefferson, etc., de tal modo que Tucker pudo calificar a los anarquistas de "demócratas jeffersonianos consecuentes".

No obstante, las ideas de Tucker y de sus partidarios tuvieron en Europa un eco, aunque débil. En Inglaterra, el impresor de Henry Seymour fue influido fuertemente por Tucker. Fundó en 1885 el periódico *The Anarchist*, que apareció hasta 1888 y contiene originales de G. B. Shaw, Eliseo Reclus, Henry Appleton, etc. También el americano Lothrop Withington, que en aquel tiempo fue a menudo a Inglaterra y finalmente encontró la muerte en el hundimiento del *Titanic*, escribió a menudo para ese periódico. Withington siguió las ideas de Tucker, pero sostuvo, como Dyer D. Lum, métodos más revolucionarios. Seymour escribió posteriormente un artículo muy interesante, *The Genesis of Anarchism in England (A few recollections of my early life in that movement)*.²⁵ Relata allí cómo por su conocimiento con Kropotkin, Merlino, la señora Wilson, Stepniak, etc., *The Anarchist*, durante un tiempo (1886-1887) tomó otra dirección, pero que después volvió a su carácter originario. Otros representantes conocidos de la tendencia individualista en Inglaterra fueron Ernest Lesigne, A. Tarn, William Gilmour, Robert Harding, G. O. Warren y J. G. Fisher. Seymour fundó el grupo *English Anarchist Circle* y publicó además de su periódico toda una serie de folletos, entre otros también las *Liberty Leaflets*. En 1889 publicó la *Revolutionary Review*, que tuvo que suspender su aparición en el mismo año. Junto con J. Armsden, J. Badcock y G. O. Warren dirigió Seymour el movimiento *Free Currency* y publicó las revistas *Free Trade* y *Free Exchange* (1892). Todas estas aspiraciones tuvieron breve existencia y desaparecieron después de algún tiempo o se fundieron en otros movimientos. Otros periódicos de esa tendencia fueron *The Revolutionist*, (en 1887 sólo un número) y el *Herald of Anarchy* de Albert Tarn (1890-1892). Estaba muy cerca de las aspiraciones del anarquismo individualista también Auberon Herbert, el fundador del llamado *voluntarismo*, que sostuvo esas ideas en numerosos ensayos excelentes y en el periódico *The Free Life*, fundado en 1890. También en Australia tuvieron eco las ideas de Tucker y fueron defendidas allí por W. R. Winspear y David A. Andrade. En Melbourne apareció el periódico *Honesty* (1887-1889), y en Hamilton a comienzos de la década de 1890-1900 *The Australian Radical*, editado por Winspear, pero sólo tuvo una breve existencia. Hasta en Bélgica y en Francia, donde el movimiento libertario fue influido tan fuertemente por las ideas de Proudhon y es influido hasta

²⁵ Véase *Free Vistas*, de Joseph Ishill, 1837.

hoy, no encontraron las ideas de Tucker y del individualismo americano nunca una adhesión digna de ser mencionada. El mutualismo francés, que en el primer período de la Internacional desempeñó todavía un papel importante, fue poco a poco suplantado completamente por el movimiento del anarquismo colectivista y comunista que tomó las ideas liberadoras de Proudhon y las continuó elaborando a su modo. En Bélgica el anarquismo individualista fue defendido un tiempo por la revista *La Question Sociale* (1891), pero sin éxito notable. El anarquismo individualista encontró en Francia en E. Armand un activo representante. Armand publicó toda una serie de periódicos como *L'Ere Nouvelle* (1909-1910), *Hors du Troupeau* (1911) y *Les Refractaires* (1911). Durante la primera guerra mundial publicó *Par delà la Mêlée* (1915-1917). Después un larga periódico de presión fundó en 1922 la revista *l' en dehors*, que apareció en Orleáns hasta el estallido de la presente guerra mundial. Armand publicó durante su actividad periodística toda una serie de escritos, entre ellos su obra principal *L'initiation Individualiste Anarchiste* (1924). Contribuyó mucho a hacer conocer a Tucker en Francia, y, según la propia declaración, fueron las ideas de Tucker las que le movieron en su actividad de tantos años.²⁶ Ciertamente hay que advertir aquí que Armand ha defendido algunas concepciones que Tucker no habría aprobado nunca.

En Alemania fue principalmente John Henry Mackay el que se dedicó a la difusión del anarquismo individualista. Mackay, que primeramente sostenía ideas comunistas anarquistas, fue llevado al camino del individualismo por su redescubrimiento de Max Stirner, cuya obra principal, *El único y su propiedad*, había caído en Alemania completamente en el olvido. Sus ideas representan una especie de síntesis entre Stirner, Proudhon y Tucker y encuentran su mejor expresión en sus dos obras: *Los anarquistas* (1891) y *Der Freiheitssucher. Phychologie einer Entwicklung* (1920). El segundo libro es dedicado a Benjamín R. Tucker, de quien el autor dice en la introducción de su obra: “Hago preceder este libro del nombre de un hombre que en una larga e incomparable vida llena de valor, de energía y de tenacidad ha hecho más por la causa de la libertad que cualquier otro ser viviente, de un nombre, en lugar de ser llevado y traído hoy por el mundo, es proporcionalmente conocido y amado solamente por muy pocos, cuyo mejor consuelo será siempre que en la inconmensurable estupidez y en la brutalidad sin límites que nos rodea existen seres humanos como el que lo lleva”.

Mackay era un buen poeta y su obra *Los anarquistas* fue traducida a casi todos los idiomas principales. Fue también el primer biógrafo de Stirner, cuya obra ha descrito en el libro *Max Stirner: Sein Leben un sein Werk* (1898). También encontró gran difusión su colección de poesías *Sturm*, dedicada a las ideas del anarquismo.

En 1903-1904 publicó B. Zack en Berlín la revista *Flugschriften für den individualistischen Anarchismus*, de las que sólo se publicaron cuatro números, y que tuvieron una breve resurrección en 1911 en la *Korrespondenzblatt*. En la misma editorial aparecieron traducciones alemanas de trabajos de Tucker. Además se publicó allí *Die Frauenfrage*, una discusión entre Víctor Yarros y Sarah E. Holmes, y *La tiranía de la socialdemocracia* de Saint-Georges de Bouhélier, traducido por Mackay. También apareció en 1904 en Berlín una traducción de *La ciencia de la sociedad* de Stephen Pearl Andrews.

Antes y después de la primera guerra mundial, se publicaron en Alemania algunas revistas individualistas anarquistas como *Der Eigene*, etc., que no puedo mencionar aquí porque, a causa de los acontecimientos en aquel país, de los cuales también mis propias colecciones han sido víctimas, carezco de la documentación necesaria. En Alemania encontraron las ideas de Tucker y de sus adeptos tal vez más difusión que en otros países, pero tampoco allí tuvieron mucha duración y quedaron restringidas a pequeños núcleos. El anarquismo individualista siguió siendo en lo esencial un producto americano que en Europa no pudo tener nunca base permanente.

²⁶ E. Armand: *The Influence of Tucker's Ideas in France*, en *Free Vistas*, 1937.

CAPÍTULO IX

CONCLUSIÓN

La historia del anarquismo individualista o, como lo llamó Tucker, del anarquismo científico, se diferencia esencialmente de las ideas libertarias introducidas en el país por una emigración europea, que tienen su base casi exclusivamente en las interpretaciones de Bakunin y de Kropotkin, a causa de su origen esencialmente americano. El anarquismo que se desarrolló en tierra americana arraiga en la visión filosófica del siglo XVIII, tal como fue sostenida en Inglaterra e introducida por los próceres de este país y desarrollada en conformidad con las nuevas condiciones sociales de América, que se distinguen netamente de las de Europa. La mayoría de los representantes de estas doctrinas procedían del auténtico tronco americano. Warren, Andrews, Spooner, Greene, Heywood, Tucker eran todos de Massachusetts; eran, pues verdaderos *yanquis*, pues esta palabra que hoy se aplica en general a los norteamericanos, originariamente se empleaba solo para caracterizar a los habitantes de New England, que se consideraban la élite del americanismo.

Pero no solo eran americanos porque el azar del nacimiento les había hecho tales, sino porque tenían hondas raíces en la historia y en las tradiciones de su país. Por esta razón vieron en sus ideas solamente un desenvolvimiento lógico de esas tradiciones y obraron conscientemente en ese sentido. Así declaró C. L. James, uno de los representantes mejor dotados de esa tendencia, en su escrito *Origins of the Anarchism*:

“El anarquismo inglés y americano nativo puro aparece mucho antes que sus diversas escuelas en Francia, Alemania o Rusia. Por eso es un gran error considerar el anarquismo como una posición espiritual especial de los extranjeros, contra quienes se levanta hoy tan ridículo prejuicio. El anarquismo es el hijo de nuestras grandes instituciones y tenía que surgir de ellas”.

James muestra cómo desde la aparición de *Vindication of Natural Society* (1760) de Burke, Inglaterra y América no han carecido nunca de pensadores libertarios y cómo inmediatamente después de la publicación de las famosas *Junius Letters* en Inglaterra, con su lema: “No es el desorden, sino el médico; es la mano perniciosa del gobierno lo que puede hacer desesperar a todo un pueblo”, Paine y Jefferson han surgido con sus primeras manifestaciones políticas y han conmovido la creencia ciega en la infalibilidad del Estado.

William B. Greene, en su ensayo *The Sovereignty of the people* (1863), basaba toda su crítica de las condiciones políticas y sociales en las tradiciones históricas de los Estados Unidos y decía:

“En teoría el gobierno de un pueblo libre no es el que debe gobernar en todas las circunstancias sino el que debe gobernar efectivamente mientras mantiene el derecho contra la injusticia, y debe comenzar a caer en pedazos tan pronto como comienza a mantener la injusticia contra el derecho. Ningún país es verdaderamente libre mientras su Constitución no proporciona al ciudadano protección contra la acción injusta de otros ciudadanos, y mientras no le garantiza también contra la acción injusta del gobierno mismo. Ningún opresor es tan intolerable como un gobierno opresivo; pues el opresor privado obra con su propia fuerza únicamente, mientras el opresor gubernamental obra con la fuerza irresistible del pueblo entero”.

Andrews, Spooner y otros han dicho lo mismo con otras palabras. Lo cierto es que, en tanto que pueda hablarse en relación con el anarquismo americano de aquel tiempo de influencias extranjeras, éstas se remontan a las mismas fuentes de que ha nacido la *Declaration of*

Independence, o sea, a los pensadores ingleses que siguieron desarrollando esas ideas después de Locke y en la dirección de éste, como Priestley, Price, Bentham, Mill y Spencer. Sólo Max Stirner tuvo sobre Tucker y su estrecho círculo una cierta influencia. El único no inglés que causó una honda impresión en esta tendencia fue Proudhon, pero justamente porque sus ideas eran afines al viejo radicalismo anglo-norteamericano y porque sus proposiciones prácticas tenían mayores perspectivas en un país joven como los Estados Unidos.

Por otra parte, no hay que perder nunca de vista que los fundadores del liberalismo americano no se dieron por satisfechos en manera alguna con los principios políticos establecidos en la *Delcaration of Independence*, sino que intentaron también a su modo llevar esos principios a las condiciones económicas y sociales. Paine se pronuncia ya en la segunda parte de sus *Rights of Man* en favor de una amplia reforma social, que tenía en vista principalmente una transformación del sistema tributario, la ocupación de los desocupados y una pensión de vejez para los veteranos del trabajo sin recursos. En su *Agrarian Justice* profundiza más esas ideas u declara que el hombre no ha creado la tierra y que, por eso, no tiene derechos eternos a ella, pues Dios, el creador de todas las cosas, no ha hecho ningún negocio de contratos de propiedad. Consideraba el monopolio de la tierra como el más grande de los males, y como causa del descontento permanente en la sociedad. Por eso exigía que los privados de su derecho natural a la tierra fueran indemnizados de alguna manera, y desarrolla al objeto un plan detallado para superar la injusticia perpetrada.

Jefferson, fuertemente influido por Paine, declaró: “Dejo sentado por esta razón, que supongo perfectamente evidente, que la tierra pertenece en usufructo a los vivos; que los muertos no tienen poderes ni derechos sobre ella. La porción ocupada por un individuo cesa de ser suya cuando él mismo cesa de existir, y vuelve a la sociedad”. Se sabe cuán hostilmente resistía Jefferson las especulaciones financieras del sistema bancario fecundado por Hamilton, así como dijo en una carta al Dr. Thomas Cooper, fechada el 16 de enero de 1814: “Es algo cruel que tales revoluciones en las fortunas privadas estén a merced de aventureros avariciosos que, en lugar de emplear su capital, si lo tienen, en industrias, comercio y otros propósitos útiles, hacen de él un instrumento para recargar todos los intercambios de propiedad con sus beneficios engañosos, beneficios que son el precio de la industria no útil que desempeñan”.

La preocupación de Jefferson ante este desarrollo de una nueva aristocracia financiera, se desprende de su carta a William B. Giles, 26 de diciembre de 1825: “No teniendo la nueva generación nada de los sentimientos a principios de 1776, dirige la vista ahora al gobierno espléndido y personal de una aristocracia, fundada en las instituciones bancarias y en las corporaciones financieras bajo la máscara de sus ramas manufactureras favorecidas, del comercio y de la navegación, que gobernará y cabalgará sobre el campesino expoliado y sobre la burguesía empobrecida. Esta será el próximo beneficio suprema para la monarquía de su primer deseo, y de tal vez el escalón más seguro para ella”.

No se puede, por tanto, afirmar que Paine y Jefferson no hayan tenido sentido para las reformas económicas y sociales. También el lema de Daniel Webster: “El gobierno más libre no puede resistir largo tiempo cuando la tendencia de la ley es a crear una rápida acumulación de propiedad en manos de unos pocos, y a hacer que las masas sean pobres y dependientes”, y muestra que se tenía plena conciencia del peligro de semejante desarrollo. También los liberales posteriores mostraron un interés declarado por la reforma social que debía servir de apoyo a sus principios políticos. Se conoce el interés de Emerson por las ideas del fourierismo y por el experimento de la *Brook Farm*. Se conoce la propaganda de Wendell Phillips en favor de una reforma monetaria y la actividad de Garrison en pro del impuesto único. Tampoco en este aspecto hay una línea firmemente definida que separe a los grandes representantes del liberalismo americano de los primeros anarquistas de los Estados Unidos. Como en Inglaterra la obra de Godwin, *Political Justice*, era el resultado lógico de aquella gran tendencia espiritual que quería trazar límites más estrechos al poder del Estado y no permitirle intervención alguna

en la vida espiritual y social del hombre, así las ideas de Warren y sus sucesores eran únicamente el resultado natural de aquella tendencia política-social a la que se debió la *Declaratinon of Independence* y que tuvo sus más grandes representantes en Jefferson, Paine y sus sucesores.

Toda la actividad del anarquismo individualista en los Estados Unidos, desde Warren a Tucker y sus partidarios, se extendió exclusivamente en ambientes puramente americanos. Sus aspiraciones constituyen, por tanto, un elemento de la historia del desarrollo intelectual de este país, que no se puede negar, como no se puede negar la influencia espiritual de Paine, Jefferson, Emerson, Thoreau, Phillips o Garrison.

Como en todo movimiento espiritual, así hay también en los anarquistas individualistas de los Estados Unidos diversas graduaciones, pero no es difícil establecer en ellos ciertos principios fundamentales que le son comunes a todos y que les distinguen estrictamente de las otras tendencias del socialismo. Todos abogaron por el derecho de propiedad del hombre al producto íntegro de su trabajo y vieron en ese derecho la base económica de toda libertad personal. Todos reconocieron en la libre competencia de las fuerzas individuales y sociales una disposición claramente perceptible de la naturaleza humana, cuya obstrucción o intervención artificiosa tiene que conducir inevitablemente a una perturbación del equilibrio social. A los socialistas de otras escuelas, que veían en la *libre concurrencia* uno de los resultados más corruptores del orden social capitalista, les respondían que el mal consiste en que hoy poseemos muy poca competencia, no en que poseemos demasiada, es decir, que bajo el imperio de los monopolios no es posible ninguna concurrencia. Partiendo de este punto de vista, rechazaban toda solución comunista del problema social y se mostraban tan adversarios de las aspiraciones del socialismo de Estado como de las tendencias de Kropotkin y de los anarquistas comunistas. Eso se manifiesta de la manera más aguda en Tucker y en sus partidarios más íntimos.

Ciertamente, hubo entre los llamados individualistas un buen número que en ese concepto eran más amplios y que reconocieron justamente que el mutualismo, el colectivismo o el comunismo solo representan métodos económicos diversos, cuya bondad práctica había primero de ser probada, y que lo que en primer término importa es asegurar la libertad personal y social del hombre, sin que signifique nada la base económica sobre la cual pueda ser alcanzado ese objetivo. No condenaban por eso a toda otra tendencia como *arquista*, según la palabra de Tucker, sino que reivindicaban simplemente para sí el derecho a marchar por el propio camino y reconocían a los demás el mismo derecho. A ellos pertenecían singularmente William Holmes y Dyer D. Lum, el autor de *The Economics of Anarchy* (1890), cuya vida ha descrito Voltairine de Cleyre tan bellamente.

Un segundo punto en que concuerdan todos los anarquistas individualistas de América era la fuerte acentuación de la igualdad de derechos de ambos sexos y su intervención a favor de la *libertad sexual*, por la que se agitaron más vivamente que ninguna otra tendencia en Europa. Algunos de ellos, como Tucker, rechazaron la monogamia de plano, porque eran de opinión que hace violencia a la naturaleza humana, pero todos reconocían que las relaciones sexuales de los seres humanos no pueden encerrarse en ningún sistema determinado. Una serie de ellos, como por ejemplo Ezra Heywood, Moses Harman, Lillian Harman, D. B. Bennett, E. S. Walker y otros tuvieron que soportar grandes persecuciones a causa de sus puntos de vista.

Un tercer punto, que les era casi común a todos, es el rechazo de toda propaganda de la violencia. Ninguno de ellos era partidario de la absoluta pasividad, que rechaza por motivos puramente éticos todo empleo de la violencia. Todos reconocían el derecho a la resistencia violenta contra el despotismo insoportable, derecho que Jefferson había establecido en la *Declaration of Independence*. Pero reconocían que el anarquismo no podía ser introducido ni sostenido por la fuerza; por eso ponían el peso principal de su propaganda en la ilustración, en

la educación y en la enseñanza de los hombres, a fin de capacitarlos y prepararlos para un estado de cosas sin autoridad. Rechazaban por ello el empleo de todo medio violento por razones tácticas, mientras la sociedad les garantizaba el derecho de obrar en el sentido de su resistencia pasiva, un medio más eficiente que los conflictos violentos, y justificaban éstos sólo cuando el despotismo impedía cualquier otro medio. Cifrabán grandes esperanzas en el sentimiento de responsabilidad del hombre y creían en una desaparición gradual de todas las formas coactivas por la superioridad de las ideas y el libre acuerdo entre los individuos.

Y todavía les era común un cuarto punto: todos creían en la eficacia de los ensayos prácticos, lo que especialmente en Warren y en sus partidarios se manifiesta agudamente. Pero al contrario de los representantes del viejo socialismo experimental, no creían en el éxito de pequeñas comunidades que se apartan, por decirlo así, de la sociedad, para poder vivir conforme a sus ideas. Sostenían más bien el punto de vista que tales ensayos deben emprenderse dentro de la sociedad y tienen que asumir el carácter de empresas cooperativas que se aseguran el crédito por medio de un Banco sin interés. Esas ideas encontraron vigorosos defensores en Greene, Spooner, Heywood, Fulton, Tandy y muchos otros.

No es misión de este estudio aplicar a las ideas y métodos de los anarquistas individualistas el cartabón crítico y destacar especialmente sus aspectos buenos y sus aspectos débiles. Me importaba sobre todo exponer imparcialmente sus doctrinas y señalar singularmente que el anarquismo en los Estados Unidos no fue ningún producto extranjero, sino que ha surgido directamente en las condiciones y de las tradiciones históricas de este país. Existía aquí ya cuando en Europa no se había descubierto aún signo alguno de un movimiento anarquista. Sus ideas básicas y políticas, fueron elaboradas ya por Warren, antes de que Proudhon hubiera iniciado su gran obra. Es por eso una parte de la historia americana, cuyo relato sería incompleto si se quisiera pasar por alto esa página de su vida espiritual.

Es verdad que el anarquismo americano más tarde fue influido por ideas europeas, pero por otra parte se ha hecho notar su influjo también en Europa. Una prueba de la vieja verdad que la vida espiritual de los hombres no está ligada a fronteras políticas, sino que corresponde al círculo general de cultura a que pertenecemos. Liquidar una idea o un movimiento, incómodos tildándolos de *no americanos*, es no respetar debidamente las mejores tradiciones del país, y equivale a adoptar las fáciles consignas de Hitler y Mussolini y a abrir el camino al Estado totalitario. La llamada *civilización blanca* de América es obra de los inmigrantes europeos. Todas las instituciones religiosas, políticas, económicas y sociales de este país se han desarrollado bajo esa influencia. Digámoslo nuevamente: La cultura como conjunto no es, de acuerdo con su esencia, ni americana ni europea, sino panhumana en todas las premisas y efectos.

Pero la libertad de un país es medida por el grado de tolerancia que opone a las concepciones e ideas personales de sus habitantes. Toda idea es justificada en sí, mientras corresponde a la convicción honesta de sus representantes. Se convierte en despotismo cuando éstos intentan imponerla a otros violentamente y contra su voluntad. Pero en este caso no es la idea en sí, sino el método para transformarla en realidad lo que justifica la resistencia y puede hacer un deber de la hora la apelación a la fuerza.

Si la palabra democracia tiene una significación, es que supera los ataques del despotismo, no por la presión de la coacción del Estado, sino por su propia influencia moral, y -como dijo Proudhon- hace a los hombres conscientes de que su libertad no encuentra sus límites, sino su confirmación en la libertad de los otros.

Pero aquellos para quienes el nacionalismo cien por cien solo consiste en atribuir toda idea incomprendida a los extranjeros, y hacen a estos imposible la vida mediante leyes especiales, deben tener presente las palabras de Jefferson:

"Solo el error necesita la ayuda del gobierno. La verdad puede existir por sí misma".

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

PARTE I

EL LIBERALISMO EN AMÉRICA Y SUS REPRESENTANTES

Beard, Charles A.: *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, 1915

Dewey, John: *Individualism Old and New*, 1930.

Gooch, G. P. & H. J. Laski: *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, 1927.

Merriam, C. Edward: *A History of American Political Theories*, 1903.

Stephen, Leslie: *History of English Thought in the Eighteenth Century*.

Wipple, Leon: *The Story of Civil Liberty in the United States*, 1927.

A) THOMAS PAINE

Paine, Thomas: *Common Sense. Addressed to the Inhabitants of America*, 1776. – *The Crisis*, 1776-1783. – *The Rights of Man*, 1791-1792. – *The Age of Reason*, 1794-1807. – *Complets Works of Thomas Paine*, edited and chronologically arranged by Moncure D. Conway, 1894-1896.

Conway, Moncure D.: *The Life of Thomas Paine*, 1892.

B) THOMAS JEFFERSON

Jefferson, Thomas: *Writings*, 1853-54. – *Memoirs, Correspondence, and Miscellanes of Thomas Jefferson*, by Thomas R. Randolph, 1830.

Parton, James: *The Life of Thomas Jefferson*, 1874.

C) EMERSON Y THOREAU

Emerson, Ralph Waldo: *Essays*, 1841-1844. – *Representative Men*, 1850. – *Conduct of Life*, 1860. – *Society and Solitude*, 1870. – *Letters and Social Aims*, 1876.

Conway, Moncure D.: *Emerson at Home and Abroad*.

Holmes, Oliver Wendell: *Ralph Waldo Emerson*, 1884.

Thoreau, Henry D.: *Life Without Principle*, 1863. – *On the Duty of Civil Disobedience*, 1839. (Publicado primeramente con el título: *Resistance to Civil Government*). – *Walden, or Life in the Woods*, 1854. – *A Plea for Captain John Brown*, 1859. – *The Last Day of John Brown*, 1860.

Channing, William Ellery: *Henry D. Thoreau, the Poet Naturalist*, 1873.

D) GARRISON, PHILLIPS, LINCOLN

Garrison, Wendell & Francis J.: *William Lloyd Garrison, 1805-1879. – The Story of his Life told by his Children*, 1885.

Johnson, Oliver: *William Lloyd Garrison and his Times, or Sketches of the Anti-Slavery Movement in America and of the Man Who was its Founder and Moral Leader*.

Phillips, Wendell: *Speeches, Lectures and Letters*, 1863.

Austin G. Lowell: *The Life and Time of Wendell Phillips*.

Martyns C.: *Wendell Phillips: The Agitator*, 1890

Sandburg, Carl: *Abraham Lincoln: The Prairie Years. – The War Years*.

Master, Edgar Lee: *Lincoln The Man*, 1932. (Útil como contrapeso de las numerosas biografías de Lincoln).

PARTE II

EL OTRO SECTOR

Antinomianism in the Colony of Massachusetts Bay 1636-38, Including the Short History and Other Documents. Edited by Charles Francis Adams, 1894.

Alien and Sedition Laws, 1798.

Bell, Charles H.: *John Wheelwright. His Writings, Including His Fast-Dar Sermon 1637 an His Mercurius Americanus 1645 with a Paper upon the Genuineness of the Indian Deed of 1629 and a Memoir*, 1876.

Campbell, Douglas: *The Puritan in Holland, England and America*, 1892.

David, Henry: *The History of the Haymarket Affair*, 1936.

Hallgren, Mauritz: *Landscape of Freedom. The Story of American Liberty and Bigotry*, 1941.

Hamilton, Alexander: *Complete Works, Including The Federalist, his Private Correspondence, etc.*, edited by Henry Cabot Lodge, 1885.

Jefferson, Thomas: *Letter to George Washington September 19th 1792, and to Dr. Benj. Rush January 16th 1811*.

Jones, Rufus M.: *The Quakers in the American Colonies*, 1911.

Know-Nothing Platform: containing an Account of the Encroachments of the Roman Catholic Hierarchy, on the Civil and Religious Liberties of the People in Europe, Asia, Africa and America, showing the Necessity of the Order of Know Nothings, 1855.

Parton, James: *Life and Times of Aron Burr*, 1858.

Schroeder, Theodore: *The Criminal Anarchy Law and On Suppressing the Advocacy of Crime*, 1907.

Sparks, J.: *The Life of Anne Hutchinson*, 1845.

Speech of Commodore Robert F. Stockton on the Past, Present and Future of the American Party, 1859.

The Sons of the Sirens; a History of the Rise, Progress, and Destiny of the American Party, and its probable Influence on the next Presidential Election. To which is added a review of the letter of the Hon. H. A. Wise against the Know Nothings. By an American, 1855.

PARTE III

JOSIAH WARREN

Warren, Josiah: *Equitable commerce*, 1846 o quizás 1847. Una segunda edición apareció en 1849 en Utopía, Ohio, y una tercera fue editada en 1852 por Fowler y Wells en Nueva York, con un prólogo de Stephen Pearl Andrews, en donde se dice que Warren le había encargado de la redacción de su obra. – *Practicable Details of Equitable Commerce*, New York, 1852. Este escrito contiene las experiencias prácticas que había recogido Warren en los últimos veinte años. – *The Civilization an Immediate Necessity and the Last Ground of Hope for Humanity*, Boston, 1863. – *Trae Civilization: a subject of vital and serious interest to all people, but most immediately to the Men and Women of Labor and Sorrow*, Clintondale, Mass. 1869. En esta edición fue reproducido *Equitable Commerce*, según la redacción de Andrews. Una edición fue publicada por Tucker en 1881, en Boston. – *Practical Applications of the Elementary Principles of True Civilization to the Minute Details of Every Day Live. Being Part three and last*, Princeton, Mass. 1873. Este escrito debía terminar la obra principal de Warren, pero quedó incomplete. Según parece, Warren tenía la intención de editar el último escrito en cuadernillos, pero la enfermedad y la muerte le impidieron realizar ese propósito. El último ensayo de solo cuarenta y ocho páginas. Contiene una breve historia de sus experiencias prácticas y una discusión con el socialista cristiano Adin Ballou sobre el principio de costo. La continuación prometida no apareció nunca. – *Reflections upon the Civil War*, 1863. – *Written Music, Remodeled and Invested with the simplicity of an exact Science*, Boston, 1860. Sobre la vida de Warren informan:

William Bailie: *Josiah Warren The First American Anarchist. A Sociological Study*, Boston, 1906. Sobre los experimentos prácticos de las diversas tendencias socialistas informan:

Noyes, John Humphrey: *History of American Socialism*, Philadelphia, 1870.

Lockwood, G. G.: *The New Harmony Movement*, New York, 1903.

PARTE IV

STEPHEN PEARL ANDREWS

Andrews, Stephen Pearl: *Comparison of the Common Law with the Roman, French or Spanish Civil Law on Entails and other Limited Property in Real State*, New Orleans, 1839. – *The Science of Society*: Part I. *The True Constitution of Government in the Sovereignty of the Individual as the final Development of Protestantism, Democracy and Socialism*, New York, 1851. Part II. *Cost the Limit of Price: a Scientific Measure of Honesty in Trade as one of the Fundamental Principles in the Solution of the Social Problem*, New York, 1851. Ediciones posteriores aparecieron en 1851, en 1854 y los dos escritos juntos en 1888 en Boston. – *Love, Marriage, and Divorce, and the Sovereignty of the Individual: a Discussion by Henry James, Horace Greeley, and Stephen Pearl Andrews*, edited by S. P. Andrews, New York, 1853. Una segunda edición de este escrito, incluyendo la respuesta de Andrews rechazada por la *Tribune* de New York y el texto de un debate que tuvo lugar veinte años más tarde entre él y Henry James, lo publicó Benjamín R. Tucker en 1889, en Boston con el mismo título. – *Constitution or Organic Basis of the New Catholic Church*, New York, 1860. – *Tre Grear American Crisis*, a series of Articles Publisher in the *Continental Monthly*, 1863-1864. – *Basic Outline of Universology*, New York, 1872. – *The Labor Dollar*. Primeramente publicada en la *Radical Review*, 1877; en folleto, Boston, 1881. – *The Church and Religion of the Future*, New York, 1886. – *The Sovereignty of the Individual*. Publicado primeramente en *Periodical Letter* de Warren en septiembre de 1857. Como folleto con una introducción por Josiah Warren fue editado por Joseph Ishill, Berkeley Hights, N. Y. 1938. En esta lista no han sido incluidos los escritos filológicos de Andrews. – Sobre Andrews escribió J. T. Towbridge un artículo *A Remembreance of the Pantarcha en The Independence*, 26 de febrero de 1903. Un retrato de Andrews y una descripción de sus relaciones con Victoria Woodhull fueron dados por Emanie Sachs en el libro *The Terrible Siren*, New York, 1928.

PARTE V

LYSANDER SPOONER

Spooner, Lysander: *A Deistic Reply to the Alleged Supernatural Evidence of Christianity*, 1836. – *The Deistic Immortality, and an Essay on Man's Accountability for his Belief*, 183?. – *The Unconstitutionality of the Laws of Congress Prohibiting Private Mails*, New York, 1844. – *Credit, Currency, and Banking*, 1843. – *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston, 1845. – *Poverty; Its Illegal Causes and Legal Cure*, Boston, 1846. – *Illegality of the Trial of John W. Webster*, Boston, 1850. – *An Essay on the Trial by Jury*, Boston, 1853. – *A Defence for Fugitive Slaves*, Boston, 1856. – *The Law of Intellectual Property, or an Essay on the Right of Author and Inventors to a Perpetual Property in their Ideas*, Boston, 1856. – *Address of the Free Constitutionalists to the People of the United States. A Refutation of the Republican Party's Doctrine of the Non-existence of Slavery*, Boston, 1860. – *A New System of Paper Currency*, Boston, 1861. – *No Treason: The Constitution of no Authority*, Boston, 1870. – *A New Banking System*, Boston, 1873. – *The Law of Prices: a Demonstration of the Necessity for an indefinite Increase of Money*, Boston, 1877. – *Our Financiers: their Ignorance, Usurpations, and Frauds*, Boston, 1877. – *Gold and Silver as Standards of Value: the Flagrant Cheat is regard to them*, Boston, 1878. – *Universal Wealth, shows to be easily attainable*, Boston, 1879. – *Revolution: the only Remedy for the oppressed Classes or Ireland, England and other Parts of the British Empire, A Reply to "Dunraven"*, Boston, 1880. – *Natural Law, or, the Science of Justice. A*

Treatise on natural Law, natural Justice, natural Rights, natural Liberty and natural Society, showing that all legislation whatsoever is an Absurdity, a Usurpation and a Crime, Boston, 1882. – *A Letter to Thomas F. Bayard: Challenging his Right and that of all so called Senator and Representatives in Congress to Exercise any Legislative Power Whatsoever over the People of the United States*, Boston, 1882. – *A Letter to Scientists and Inventors on the Science of Justice and their Right of perpetual Property in their Discoveries and Inventions*, 1884. – *A Letter to Grover Cleveland on his false Inaugural Address, the Usurpations and Crimes of Lawmakers and Judges, and the consequent Poverty, Ignorance and Servitude of the People*, Boston, 1886. – *Free Political Institutions: their Nature, Essence and Maintenance. An Abridgement and Rearrangement of Spooner "Trial by Jury"*, edited by Victor Yarros, Boston, 1890.

PARTE VI

WILLIAM B. GREENE

Greene, William B.: *Equality*, West Brookfield, Mass, 1849. – *Transcendentalism*, West Brookfield, Mass. 1849. – *Mutual Banking, showing the radical Deficiency of the existing circulating Medium and how Interest of Money can be abolished*, West Brookfield, Mass. 1850. Nuevas ediciones de esta obra fundamental de Greene fueron publicadas por la *New England Labor Reform League*, Worcester, Mass. 1870, por la Anti-Interest League. Columbus Junction, Iowa, 1895, y por la Vanguard Press, New York, 1927. – *The Sovereignty of the People*, Boston, 1863. – *History of Marriage*, 186? – *The Facts of Consciousness and the Philosophy of Mr. Herbert Spencer*, Boston, 1871. – *Blazing Star: with an Appendix of the Jewish Cabbala, also a Tract on Herbert Spencer and the New England Transcendentalists*, 1872. – *A Letter to the Rev. H. W. Foote in Vindication of the Poorer Class of the Boston Working-Women*, Princeton, Mass. 1873. – *International Address, an elaborate, comprehensive and very entertaining Exposition of the Working People's International Association*, 1873. – *Socialistic, Communistic, Mutualistic, and Financial Fragments*, Boston, 1875. Despues de su muerte aparecieron: *Three Wows*, 1881. – *Reflections and Modern Maxims*, 1886. – *Cloudbursts at Twilight*, 1888.

PARTE VII

BENJAMIN R. TUCKER

Tucker, Benjamin R.: *Anarchism or Anarchy? a Discussion between William R. Tillinghurst and Benj. R. Tucker*. Prefaced by open Letter to Rev. William J. Potter, 1881. – *State Socialism and Anarchism: How far they agree, and wherein they differ*, Apareció primeramente en *Liberty* en 1888 y fue publicado despues en folleto repetidamente, por ejemplo en 1895 en Londres. Apareció una traducción alemana en 1895 en Berlín y una Holandesa en 1896 en Amsterdam. – *Relation of the State to the Individual*. An Address delivered before the *Unitarian Ministers' Institute* in Salem, Mass. 1890. Hay traducción alemana de John Henry Mackay, aparecida en 1899 en Berlín. – *Instead of a Book. By A Man Too Busy to Write One. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*, New York, 1893. Second Edition 1897. Contiene todos los artículos importantes de Tucker hasta 1893. – *Henry George, Traitor*, New York, 1896. – *A. L. S. to Mr. Crosby*, New York, 1898. – *A Blow at Trial by Jury*. An examination of the special jury law passed by the New York Legislature in 1896, New York, 1898. – *Are Anarchists Thugs?*, New York, 1899. Traducción alemana *Sind Anarchisten Mörder?*, Berlín, 1899. – *The Attitude of*

Anarchism Toward Industrial Combination, New York, 1903. – *Individual Liberty. Selections from Writings of Benjamin R. Tucker*, edited by Clarence Lee Swartz, New York, 1926. Esta obra es una reedición de *Instead of a Book* de Tucker sin los artículos que han perdido su significación originaria. En cambio posee la ventaja de contener artículos publicados en *Liberty* después de 1893.

Un artículo de Tucker sobre sus relaciones con Victoria Woodhull apareció como un capítulo especial en el libro de Emanie Sachs, *The Terrible Siren*, New York.

Joseph Ishill dedicó a Tucker un número especial de su *Free Vistas* (Vol. II, 1937), que, además de las cartas de Morton Fullerton, George B. Shaw, Pearl Johnson, H. L. Mencken y Tucker, contiene los siguientes artículos: *Boston Radicals, As Mild Mannered Men and Women as Ever Scuttled the Ship of State* (from *The Boston Sunday Globe*, 5 de abril de 1891), *Memories of Benjamin R. Tucker* by J. William Lloyd, *The Influence of Tucker's Ideas in France* by Emile Armand, *My Uncle Benjamin* by George Macdonald, *My Contact with Benjamin R. Tucker* by Clarence Lee Swartz y *Benjamin R. Tucker: A Tribute* by Henry Meulen. Además contiene este número una introducción de Joseph Ishill, una carta de Tucker al redactor del *American Journal of Sociology*, que en este número de Ishill fue publicada por primera vez con el título *How Tucker Flays a Critic!* y algunos retratos de Tucker.

Sobre la historia del anarquismo individualista en América informan:

Nettlau, Max: *Der Vorfrühling der Anarchie, Ihre historische Entwicklung von dem Anfängen bis zum Jahre 1846*, Berlín, 1925. (Capítulos: *Warren und der amerikanische individualistische Anarchismus bis zur Mittle des 19. Jahrhunderts*; y *Der amerikanische individualistische Anarchismus nach 1850*). – *Anarchisten und Sozialrevolutionäre; Die historische Entwicklung des Anarchismus in den Jahren 1880-1886*, Berlín, 1931. – Especialmente el capítulo “*Die sozialrevolutionäre und anarchistische Bewegung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*”.

Schuster, Eunice Minette: *Native American Anarchism. A Study of Left-Wing American Individualism*. (Smith College Studies in History). Northampton, Mass. October 1931, July 1932.

PARTE VIII

OTRA LITERATURA DE LA MISMA TENDENCIA

Andrade, David A.: *Money: a Study of the Currency Question, especially in its Relations to the Principles of Equity, Utility and Liberty*, Melbourne, 1887. – *An Anarchist Plan of Campaign*, Melbourne, 1889. – *Our Social System and how it affects those who Work for their Living*, Melbourne, 1893. – *Free Love explained and defended*, London, 189?

Appleton, Henry: *What is Freedom and when am I free? Being an Attempt to put Liberty on a rational Basis and to wrest its Keeping from irresponsible Pretenders in Church and State*, 187? Una segunda edición apareció en Boston en 1888.

Badcock, John: *Slaves to Duty*. (A lecture delivered before the *South Place Junior Ethical Society*), London, 1893. – *When Love is Liberty and Nature Law*, London, 1895.

Bilgram, Hugo: *Involuntary Idleness, an Esposition of the Cause of the Discrepancy existing between the Supply of, and the Demand for, Labor and its Products*, Philadelphia, Pa. 1889. –

The Iron Law of Wages, Philadelphia, Pa. 1887. – *Study of the Money Question*, Philadelphia, Pa. 1895.

Bilgram, Hugo & L. E. Levy: *The Cause of Business Depressions*, Philadelphia, 1914.

Boal, Henry: *Liberty Without Invasion, Means and End of Progress*, 1898. – *Exposition of Socialism and Collectivism*, 189? – *Apology for His Jeffersonian Anarchism*, 1901.

David, Marie Louise: *Monogamic Sex Relations. Discussion between Ego and Marie Louise*, Oakland, Calif. 1888.

Donisthorpe, Wordsworth: *Principles of Plutology*, London, 1876. – *Fiscal Reform*, London, 188? – *True Money*, London, 188? – *Law in a Free State*, London, 1888. – *Individualism, a System of Politics*, London, 1889.

Fisher, Greevz J.: *Voluntary Taxation*, London, 1890.

Fowler, Charles T.: *The Labor Question: What it is, and the true Method of its Solution*, 187? – *Prohibition. An Essay on the Relations of Government to Temperance, showing that prohibition cannot prohibit and would be unnecessary if it could*, Kansas City, 1885. – *Land Tenture. An Essay Showing the governmental Basis of Land Monopoly, the Futility of goveral Remedies and a Natural and Peaceful Way of starving out the Landlords*, Kansas City, 1885. – *Cooperation, its Law and Principles, An Essay showing Liberty and Equity as the only conditions of true Co-operation and exposing the Violation of these Conditions by Rent, Interest, Profit, and Majority Rule*, Kansas City, 1885. – *Cooperative Homes. An Essay showing how the Kitchen may be abolished and the Independence of Woman secured by severing the State from the Home, thereby introducing the voluntary Principle into the family and all its Relationship*, Kansas City, 1885. – *The Reorganization of Business. An Essay showing how the Principles of Co-operation may be realized in the Store, the Bank and the Factory*, Kansas City, 1885. – *Corporations. An Essay showing how the Monopoly of Railroads, Telegraphs, etc., may be abolished without the Intervention of the State*, Kansas City, 1885.

Fulton, E. H.: *Land, Money and Property*, Columbus Junction, Iowa, 1896.

Gilmour, William: *The Creed of Liberty: a brief Exposition of philosophical Anarchism*, London, 1895.

Hall, Bolton: *Free America. Short Chapters showing how Liberty brings Prosperity. – Even as You and I. Parables. – Things as they Are. Essays and Fables.* With an Introduction by George D. Herron. – *The Game of Life. Fables.* El conocido reformador agrario y partidario del impuesto único no pertenecía a la escuela de los individualistas, pero estaba muy próximo a ella por su orientación libertaria.

Harding, Robert: *How to put 100.000 Persons to Work in one Week*, London, 1893.

Harman, Moses: *Autonomy, Self-Law: What are its Demands? A brief Exposition of the basic Principles of Individualism in its Relation to Society and Government. – Persecution and Appreciation. Brief Account of the Trials and Imprisonment of Moses Harman because of his Advocacy of Freedom of Women from Sexual Enslavement and of the Right of Children to be Born Well*, Chicago. Fecha desconocida.

Herbert, Auberon: *A Politician in Sight of Heaven; being a Protest against Government of Man By Man*, Boston, 1890. – *The Right and Wrong of Compulsion by the State; The Ethics of*

Dynamite. (*Contemporary Review*, mayo de 1894). El representante llamado *voluntarismo* estaba muy próximo a Tucker y a su escuela.

Heywood, Ezra H.: *Yours or Mine, an Essay to show the true Basis of Property and the Causes of its inequitable Distribution*, Princeton, Mass. 1869. – *The Labor Party: A Speech delivered before the Labor Reform League of Worcester, Mass.* New York, 1868. – *Hard Cash, an Essay to show that financial Monopolies hinder Enterprise an defraud both Labor an Capital; and that Panic and Business Revulsions will be effectually prevented only through free Money.* – *Uncivil Liberty. An Essay to show the Injustice and Impolicy of Ruling Woman without her Consent*, Princeton, Mass. 1873. – *The Great Strike, its Relation to Labor, Property and Government*, Princeton, Mass. 1877. – *Cupid's Yokes*, Princeton, Mass. 1870. – *Cupid's Yokes and the Holy Scripture contrasted*, Princeton, Mass. 1878. – *The Evolutionists*, Princeton, Mass. 1870. – *Proceeding of the Indignation Meeting held in Faneuil Hall, Thursday evening August its 1878, to protest against the Injury done to the Freedom of the Press by the Conviction and Imprisonment or Ezra H. Heywood*, 1878.

Holmes, William: *The Historical, Philosophical and Economical Basis of Anarchy*, Columbus Junction, Iowa, 1895. (El autor desarrolla la base económica tanto del anarquismo individualista como del comunista y busca una síntesis de ambos). – *Why I, An Anarchist, Work With Socialist in The Why I Ams*, New York, 1892.

Ingalls, J. K.: *Social Wealth. The sole Factors and exact Ratios in its Acquirement and Apportionment*, New York, 1885. – *Land and Labor, their Relations in Nature-how violated by Monopoly, 187?* – *Periodical Business Crises, Their Cause and Cure*, 1879. – *Work and Wealth*, Boston, 1881. Una nueva edición apareció en 1887 en Londres. – *Economic Equities: a Compend of the Natural Laws of Industrial Production and Exchange*, New York, 1887.

James, C. L.: *Anarchy: a Tract for the Times, Eau Claire*, Wiscon. 1886. – *The Modern Economy. A Study of the fundamental Principles of Economy as viewed by an Anarchist en Alarm*, February 25 de 1888, Chicago. – *The Origin of Anarchism*, New York, 1902. – *History of the French Revolution*, Chicago, 1902. – *Anarchism and Malthus*, New York, 1910.

Kelly, John F.: *Taxation or Free Trade? A Criticism Upon Henry George's Protection or Free Trade*, Boston, 1887.

Kelso, John R.: *Autonomistic Marriage as viewed from the Standpoint of Law, Justice and Morality. To the "outrange" Christians of Valley Falls, Valley Falls, Kansas*, 188?

Labadie, Jos. A.: *Essays*, Detroit, 1911.

Lum, Dyer D.: *Social Problems of to Day or the Mormon Question in its Economic Aspects*, 1883. – *A Concise History of the Great Trial of the Chicago Anarchists in 1886*, Chicago. La fecha no ha sido dada. – *The Economics of Anarchy. A Study of the industrial Type*, Chicago, 1890. – *Why I am a Social Revolutionist in The Why I Ams*, New York, 1892.

Morse, Sidney H.: *So the Railway Kings itch for an Empire, Do They? By "a Red-Hot Striker" of Scranton, Pa.*, Boston, 1885. (Fue publicada primeramente en *Radical Review* de Tucker, 1871).

Olerich, Henry: *A Cityless and Countryless World*, Holstein, Iowa, 1893.

Pentecost, Hught O.: *Anarchism*, New York, 1889. – *The Anarchistic Method of Evolution and Social Reform*, New York, 1892.

Robinson, John Beverly: *The Economics of Liberty*, Miniapolis, 1916.

Schulder, Fred: *The Relation of Anarchism to Organization*, Cleveland, 1899.

Seymour, Henry: *Philosophy of Anarchism*, London, 1887. – *The Anarchy of Love*, London, 1888. – *Anarchy: Theory and Practice*, London, 1888. – *P. J. Proudhon*, London, 1888. – *Michel Bakoinune*, London, 1888. – *An Examination of the Malthusian Theory*, London, 1889. – *The Two Anarchisms*, London, 1895. – *The Fallacy of Marx's Theory of Surplus Value*, London, 189? – *The Genesis of Anarchism in England. A few Recollections of my early Life in that Movement*. Artículo publicado en *Free Vistas* de Joseph Ishill, 1937.

Sprading, Ch. R.: *Liberty and the Great Libertarians*, Los Angeles, Calif. 1913. – *Freedom and its Fundamentals*, Los Angeles, Calif. 1923. – *Mutual Service and Cooperation*, Los Angeles, Calif. 1930.

Swartz, C. L.: *What is Mutualism?*, New York, 1927.

Tandy, Francis D.: *Free Competition. An Outline of the Principles of Philosophical Anarchism*, Columbus Junction, Iowa, 1894. – *Modern Socialistic Tendencies*, Columbus Junction, Iowa, 1897. – *Voluntary Socialism*, Denver, Col. 1896.

Tarn, Albert: *The State*, Birmingham, Engl. 1889. – *A Free Currency: what it means, how it can be established, and what it can accomplish*, London, 1889. – *The Individual and the State*, London, 1891.

Van Ornum, W. H.: *Why Government at All?* 1894. – *Mating or Marryng, Which? – Fundamentals in Reform*, Columbus Junction, Iowa, 1896.

Waisbroocker, Lois: *The Wherefore Investigation Company. Novel on the Land and Sexual Question. – Helen Harlow's Vows. – My Century Plant*.

Walker, James: *Philosophy of Egoism*, Denver, 1905.

Walker, E. C.: *Love and the Law, an Exposure of the basic Principles of Social Relations. – The Sexual Enslavement of Women. – Prohibition and Self-Government, their irreconcilable Antagonism*, Valley Falls, Kan. 1883. – *Bible Temperance. Liquor Drinking commended, defended and enjoined by the Bible*, Valley Falls, Kan. 1884. – *Practical Co-operation*, Valley Falls, Kan. 188? – *The Nine Demands*, Valley Falls, Kan. 188? – *Kansas Liberty and Justice*, Valley Falls, Kan. 188? – *E. C. Walker's Third Letter from Jail*, Valley Falls, Kan. 188?

Warbasse, J. P.: *Co-operative Democracy*, New York, 1927. – *What is Co-operation?*, New York, 1927.

Warren, G. O.: *Freedom, Tent, Interest, Profit and Taxes, the true Causes of Wage Slavery discussed and exploded*, London, 1893.

Westrup, A. B.: *The New Philosophy of Money*.

Whittick, Wm. A.: *Bombs: the Poetry and Philosophy of Anarchy*, New York.

Withington, Lathrop: *Constructive Murder*, London, 1887.

Yarros, Victor: *Anarchism, its Aims and Methods*, Boston, 1887. – *Unscientific Socialism. – Why I, as an Anarchist, Will not With The Socialists, in The Why I Ams*, New York, 1892.

PARTE IX

TRADUCCIONES

Arséne Alexander: *The Thirty-six Trades of the State*. Translated from the French by Benjamin R. Tucker, Boston.

Mackay, John H.: *The Anarchists, a Picture of Civilization at the Close of the 19th Century*. Translated from the German by George Schumm, Boston, 1891.

Proudhon, P. J.: *What is Property au inquiry into the Principles of Right and of Government*. Translated from the French by Benjamin R. Tucker, Princeton, Mass. 1876. – *System of Economic Contradictions: or, The Philosophy of Misery*. Vol. I (El segundo volumen no fue traducido). Translated from the French by Benjamin R. Tucker, Boston, 1888. – *The Malthusians*. Translated by Benjamin R. Tucker. Pareció primeramente en *Liberty* y fue editado en folleto por Joseph Ishill, Freeman Press, Berkeley Hights, N. J. 1938. – *Interest and Principal: Debate entre Proudhon y Bastiat igualmente traducido por Tucker, pero apareció sólo en The Irish Word* in New York, 1879. – *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Translated by John Beverly Robinson, London, 1923. – *Proudhon's Solution of the Social Problem*, New York, 1927. Esta colección, editada y prologada por Henry Cohen, contiene el conocido ensayo de Charles A. Dana, *Proudhon and his "Bank of the People"*, publicado por primera vez en la *Tribune* de New York. Grandes fragmentos de las obras de Proudhon acerca de la solución del problema social y una reimpresión de *Mutual Banking* de William B. Greene.

Stirner, Max: *The Ego and His Own*. Translated from the German by S. T. Byington, with Introduction by J. L. Walker, New York, 1907.