



Revolución y mística en Gustav Landauer

Valerio D'Angelo¹

Recibido: 12 de enero de 2018 / Aceptado: 17 de octubre de 2018

Resumen. El presente artículo quiere investigar el papel de la mística en la teoría política de Gustav Landauer. La tesis que se defenderá es que la “conservación revolucionaria” que caracteriza la propuesta política landaueriana tiene que enmarcarse en una concepción mística del tiempo histórico, basada en una recuperación del pasado como instrumento de emancipación política. Para esta finalidad se analizará, en un primer apartado, el contenido utópico a la vez que restaurador de la noción landaueriana de revolución, y, en un segundo apartado, la propuesta de una nueva comunidad socialista. Finalmente, se concluirá que el “romanticismo revolucionario” que entraña la teoría política del autor, y sus continuas referencias a la vida social y política de la Edad Media, pueden ser entendidos sólo a la luz de un anarquismo mesiánico donde una forma sui generis de espiritualidad y la recuperación del pasado juegan un rol determinante para un auténtico proyecto revolucionario.

Palabras clave: comunidad; Landauer; mística; revolución; utopía.

[en] Revolution and mystics in Gustav Landauer

Abstract. The present article wants to investigate the role of mysticism in Gustav Landauer's political theory. I will defend the thesis according to which “revolutionary conservation” that characterizes Landauer's political proposal has to be framed inside the mystical notion of history, based on a recovery of the past as a tool for political emancipation. To this end, in the first paragraph I will analyze the utopian and messianic content of landauerian notion of revolution and, in the second paragraph, the proposal regarding a new socialist community. Finally, I will conclude that revolutionary romanticism which entails the author's political theory, as well as his constant reference to political and social life during the Middle Age, can be properly understood in the light of a messianic anarchism, where a sui generis form of spirituality and the recovery of the past play a leading role for an authentic revolutionary project.

Keywords: community; Landauer; mysticism; revolution; utopia.

Sumario. Introducción. Gustav Landauer: el Revolucionario Gótico. 1. El tiempo de la utopía: la revolución del Espíritu. 2. La comunidad (agraria) que viene. Conclusión. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: D'Angelo, V. (2019): Revolución y mística en Gustav Landauer, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 441-460.

¹ Universidad Autónoma de Madrid.
valeriodangelo@ymail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4251-1450>

*Io sono una forza del Passato.
Solo nella tradizione è il mio amore.
Vengo dai ruderi, dalle chiese,
dalle pale d'altare, dai borghi
abbandonati sugli Appennini o le Prealpi,
dove sono vissuti i fratelli*

Pier Paolo Pasolini

Todo es magia, o nada

Novalis

Introducción. Gustav Landauer, el Revolucionario Gótico

A pesar de que el conocido historiador del anarquismo Paul Avrich lo haya definido como “el más influyente intelectual anarquista alemán del siglo XX”², Gustav Landauer (1870-1919) sigue siendo aún hoy en día una figura bastante marginal dentro del panorama filosófico y político. La mayoría de su obra sigue sin estar traducida del alemán y su pensamiento resulta accesible para pocos³. Pero, tal vez, las verdaderas razones de la escasa fama del teórico de Karlsruhe van más allá de sus desafortunadas vicisitudes editoriales. Al acercarse al pensamiento político de Landauer, uno tiene la impresión de toparse con elementos conflictivos y difícilmente conciliables entre ellos: anarquismo y misticismo, nacionalismo cultural y espíritu revolucionario, anti-sionismo y defensa de la identidad judía. Para muchos hasta sería problemático ubicar a Landauer entre los pensadores libertarios, puesto que se trata de alguien que reivindica con fuerza la importancia de las relaciones de sangre y la herencia de los ancestros, que defiende las viejas costumbres campesinas y las tradiciones pluriseculares, y que aboga por un redescubrimiento de la espiritualidad en la vida individual y colectiva. Michel Löwy hace hincapié en esta dificultad de situar claramente a Landauer en una corriente determinada por ser “demasiado místico para los anarquistas ateos, demasiado romántico para los socialistas de la ciencia y del progreso, demasiado judío para los asimilados, y demasiado asimilado para los sionistas”⁴. Sin embargo, a pesar de

² Avrich, P. *Anarchist Portraits*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 248.

³ La dificultad que entraña la traducción de la obra de Landauer ha sido puesta en evidencia por varias fuentes. Ya el historiador del anarquismo Max Nettlau, amigo personal de Landauer, hizo hincapié en la dificultad, “incluso para una persona de habla alemana”, que entraña el lenguaje de Landauer. (Nettlau, M. *La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, Júcar, 1978). Gabriel Kuhn, traductor de Landauer al inglés, a raíz del desafío que supone, incluso para un alemán de hoy en día, entender el complicado lenguaje landaueriano, opta por una traducción menos literal y más legible (Kuhn, G., “Editor’s note” en Landauer, G. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, Oakland, PM Press, 2010, p. 12). De manera aún más exhaustiva, Nino Muzzi, traductor italiano de Landauer, afirma que el lenguaje docto y refinado de Landauer, lejos de ser una presunción de cultura, respondía en cambio a exigencias políticas contingentes: la necesidad, típica de la retórica política de los teóricos libertarios, de comunicarse con el pueblo a través de un lenguaje no-popular, una especie de “espectáculo de oratoria” que se valía de oropeles sintácticos-retóricos; pero también la búsqueda, esta también típica del anarquismo decimonónico, de buscar lo verdadero a través de lo bello, que lleva el autor a privilegiar frases largas (hasta una página) con una puntuación que, al re-proponerla hoy, sería hasta un obstáculo para la comprensión del texto (Muzzi, N., “Il linguaggio di Landauer”, en Landauer, G., *La comunità anarchica*, Milán, Eleuthera, 2012, pp. 31-32).

⁴ Löwy, M. “Le Messianisme romantique de Gustav Landauer” *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 1, Núm. 60, 1985, pp. 55-66, p. 66.

esta dificultad, Löwy arriesga una definición de Landauer. Igual que Bloch y el joven Lukács, Landauer sería un “revolucionario gótico”, “fascinado por la cultura y la sociedad (católica) medievales, donde ubica un punto de partida para su proyecto socialista”⁵. Esta definición tiene el indudable mérito de condensar dos aspectos clave del pensamiento político-social de Landauer, es decir, el impulso revolucionario, libertario y disruptivo del orden social existente, y el imaginario y la espiritualidad medieval (común a muchos románticos alemanes de entonces). Es preciso pues adentrarnos en el pensamiento de esta figura ecléctica de agitador político, crítico literario, traductor (olvidado) de De la Boétie, Kropotkin, Oscar Wilde, Shakespeare y Meister Eckhart (entre otros)⁶. Asimismo, como muchos otros pensadores libertarios, Landauer se empuñó personalmente en la construcción de un socialismo libertario. A lo largo de toda su vida, fue un propagandista y un orador incansable, fue perseguido y encarcelado por la policía prusiana, mantuvo relaciones de amistad con los más destacados intelectuales de su tiempo, de Martin Buber a Eric Müsham, de Fritz Mauthner (su maestro) a Franz Kafka. En 1918, bajo invitación del amigo Kurt Eisner, participó en la República de Baviera, desempeñándose como comisario para la educación. El 2 de mayo de 1919 fue brutalmente asesinado por las tropas contra-revolucionarias comandadas por el ministro de la Defensa, el socialdemócrata Gustav Noske.

1. El tiempo de la utopía: la Revolución del Espíritu.

El texto, aún hoy en día uno de los más traducidos de Landauer, *Die Revolution*, apareció en 1907 en la trigésima edición de la revista “Die Gesellschaft”, dirigida por Martin Buber. El texto no tiene una estructura sistemática y parece por momentos confuso y sin un hilo conductor claro⁷. Aun así, este escrito, que condensa dos décadas de reflexiones, conferencias y artículos, aborda la problemática de la revolución desde una óptica inusual para un anarquista. Landauer empieza desmarcando su objeto de estudio de todo enfoque científico u objetivista, que entonces acomodaba el marxismo ortodoxo a la corriente libertaria. La revolución no puede ser objeto de investigación científica ya que, de ser así, acabaría siendo una “mascarada matemática”, esto es, un acontecimiento previsible y calculable⁸. Ella no sería sino el momento del derrocamiento del orden político social vigente para el advenimiento de una sociedad nueva. Una manera tan pobre de concebir la revolución, sugiere Landauer, es fruto de una visión lineal del tiempo histórico. Esta, al dividir la historia

⁵ Löwy, M. “Gustav Landauer, révolutionnaire romantique”, *Tumultes*, Vol. 1, Núm 20, 2003, p. 93-103, p. 96. DOI 10.3917/tumu.020.0093

⁶ Me limito aquí a señalar, además de aquellos ya citados, sólo algunos de los más importantes trabajos publicados sobre la vida y el pensamiento de Gustav Landauer. En alemán: Kalz, W. *Gustav Landauer. Kultursozialist und Anarchist*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain 1967; Wolf, S. *Gustav Landauer zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1988; Delf, H. Mattenklott, G. *Gustav Landauer Im Gespräch*, Berlin, de Gruyter, 1997. En inglés: Lunn, E. *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973; Maurer, C.B. *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Detroit, Wayne University Press, 1971. En lengua castellana destaca la ausencia tanto de monografías como de artículos científicos publicados sobre el pensamiento de Landauer. Este artículo, sin pretensión alguna de ser exhaustivo, procura brindar un primer acercamiento a la teoría política del teórico alemán.

⁷ Löwy, M. *Gustav Landauer, révolutionnaire, op.cit.*, p. 93.

⁸ Ya en el incipit del escrito Landauer glosa: “La sociología no es una ciencia, pero, aunque lo fuera, la revolución continuaría siendo [...] irreducible al tratamiento científico” (Landauer, G. “La Revolución”, en Landauer, G. *La Revolución y otros escritos*, Madrid, Enclave de Libros, 2016, p. 53).

en instantes (pasado, presente, futuro) que se suceden adentro de un *continuum*, ve en la revolución el momento de ruptura entre pasado y futuro. Según Landauer, esta noción del tiempo histórico, y por ende de la revolución, es común tanto al liberalismo como al materialismo histórico marxista, que también ve en la revolución el resultado (y a la vez el motor) del progreso. En cambio, para Landauer, es preciso pensar la revolución más allá de los angostos márgenes en los cuales la ha recluido el pensamiento revolucionario y esto es posible sólo partiendo de una distinta noción del tiempo histórico. La revolución, de hecho, no es ni un medio para lograr un fin concreto, ni una acción fijada en la inmanencia, sino algo “que se relaciona con *toda* la convivencia humana”⁹ y que Landauer hace coincidir con la utopía¹⁰. Es menester pues detenerse sobre esta identidad entre utopía y revolución, que está a la base de su pensamiento utópico y mesiánico a la vez.

El anarquista de Karlsruhe empieza diferenciando la utopía, cuya etimología de no-lugar remite a una condición creadora, de la topía, es decir, la rigidez del momento, del “aquí”. El *topos* es el lugar, esto es, la sustancialidad y la estancia, donde las relaciones humanas se han cristalizado en patrones rígidos y asfícticos. La topía es “este conglomerado general y amplio de la convivencia, en estado de relativa estabilidad”; ella “crea todo el bienestar, el hartazgo y el hambre, el tener o el carecer de vivienda”; hace la guerra al exterior, abre las fronteras, exporta e importa, habitúa a la decadencia y a la depravación, es fuente de dicha y desdicha. En pocas palabras, la topía es el estamento de las relaciones y mediaciones sociales, fijada en patrones relativamente rígidos que regulan “todos los asuntos de la convivencia entre los hombres”¹¹. Aunque Landauer no asimila, como sugiere Karl Mannheim, la topía a la encarnación del mal¹², sin embargo ve en ella una patología social. De hecho la topía es el estado normal y corriente de la convivencia, que siempre precisa de cierto grado de estabilidad, pero esta misma estabilidad se convierte inevitablemente, a ojos de Landauer, en el cementerio de todo aquello que antes gozaba de vida. Las relaciones sociales, las artes, la religión, el pensamiento, esto es, todo lo que en un principio era vivo y bullicioso, asume una rigidez marmórea y sin vida. La topía es, en otras palabras, el dominio de las formas y de la Ley, la renuncia a todo lo que es imprevisible, escurridizo, trágico (Nietzsche era otra de las grandes influencias intelectuales de Landauer). Si entonces la topía es una patología social, la utopía es la fuerza rompedora y revolucionaria que quebranta la estabilidad de la topía. A diferencia de esta última, la utopía no pertenece al reino de la convivencia, sino al de la individualidad y la voluntad. Pero cuando este conglomerado de aspiraciones y tendencias de la voluntad, en un principio dispersos y aislados, consigue estabilizarse, se forma

⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰ Reinhardt Koselleck ha reflexionado detenidamente sobre la estrecha relación entre progreso y revolución, viendo en la segunda la propia condición de posibilidad del primero. De hecho, según el teórico alemán, toda idea de cambio y mejora, esto es, de progreso, precisa siempre de un motor, o sea de una movilización social en el sentido de transformación constante de la historia: “En términos histórico-lingüísticos se trata de un proceso que se corresponde, de un modo aún por investigar, en el ámbito político con la Revolución francesa y en el económico con el comercio mundial y la Revolución Industrial” (Koselleck, R. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 106). Igual que el de progreso y revolución, otro concepto que, en un principio, tenía un sentido espacial y luego se ha temporalizado, es el de utopía. (cfr. Koselleck, R. “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal” en Koselleck, R. *op.cit.*, pp. 171-187).

¹¹ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 57.

¹² Mannheim, K. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, F.C.E., 1993, p. 173.

una nueva topía, aunque distinta de la anterior. De allí que cada utopía tiende a estabilizarse en una nueva topía, que luego otra utopía hará peligrar y así de manera sucesiva. Pero sería un error pensar que el movimiento de la utopía a la topía y, de esta, hacia una nueva utopía, sigue un patrón automático y previsible. Este sería, según el anarquista de Karlsruhe, el sueño del marxismo, que “presume de tener una visión de la ley eterna de la evolución y de los factores condicionantes de la historia humana, que sabe cómo vendrá y cómo marchará en lo sucesivo la historia”¹³. Pero, como se ha visto, para Landauer la historia no sigue un recorrido lineal, así como la revolución no es objeto de estudio científico. La alternancia entre utopía y topía no es menos neta de lo que parece en un primer momento. Si, por un lado, en cada topía se ocultan los elementos victoriosos de la utopía precedente, por el otro, cada utopía se compone no sólo de un elemento de reacción contra la topía vigente, sino del recuerdo de las utopías pasadas: “las utopías están siempre sólo aparentemente muertas, y al sacudirse su féretro-la topía-surge nuevamente la vida”¹⁴.

La utopía, para Landauer, nunca se realiza plenamente, sino que es algo parecido a una cadena de remisiones, donde cada utopía vive del recuerdo de las utopías precedentes, a la vez que estas últimas cobran una nueva vida a través de ella. Si la utopía es un “recuerdo escondido” (aunque siempre presente), entonces la revolución constituye la verdadera dimensión de la utopía:

La utopía es, pues, la totalidad de aspiraciones [...] que en ningún caso conduce a su meta, sino siempre a una nueva utopía. Damos el nombre de *revolución* al momento durante el cual ya no existe la vieja topía y todavía no se ha afirmado la nueva¹⁵.

La revolución es, en otras palabras, el lapso entre una topía y la otra, esto es, es el espacio-tiempo de la utopía y revela (o desvela) una relación renovada con la historia. De hecho, si la utopía no es un acontecimiento totalmente nuevo, sino que cada visión utópica se hace eco de las utopías anteriores, la revolución no puede ser una mera “marcha en adelante”, o el “*sol dell'avvenire*” de los anarquistas, sino todo lo contrario. La revolución, tal y como la piensa Landauer, empuña las armas del pasado para esgrimir su ataque contra un presente decadente. Ella dirige su mirada hacia el pasado, porque es el puente que conecta las utopías. En *Aufruf zum Sozialismus* (1911), Landauer escribe:

Todo tiene su tiempo; y todo tiempo después de la revolución es un período antes de la revolución para aquellos cuya vida no ha quedado en un gran momento del pasado¹⁶.

La revolución, por tanto, nada tiene a que ver con la superación del pasado, sino más bien con su recuperación crítica¹⁷. De hecho, así como precisa Landauer,

¹³ Landauer, G. *Incitación al socialismo*, Barcelona, Publicaciones Mundial, 1940, pp. 71-72.

¹⁴ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 60.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ Landauer, G. *Incitación*, *op.cit.*, p. 178.

¹⁷ En este sentido, Landauer también participa, junto con autores como Franz Rosenzweig o Walter Benjamin, de una especie de revuelta contra el historicismo que interesó Alemania a finales del siglo XIX y comienzo del XX y cuyo principal exponente fue Wilhelm Dilthey (cfr. Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986). En realidad, los intelectuales anti-historicistas del primer posguerra (los teólogos Rudolf Bultmann,

hay dos perspectivas sobre el pasado. La más común y corriente ve en el pasado un conjunto de acontecimientos muertos, que han quedado atrás de una vez por todas y se han convertido en un “informe de los antepasados”. Landauer llama esta perspectiva “museística”, porque reduce el pasado a objeto de conservación y contemplación. La otra perspectiva, que Landauer hace propia, ve en el pasado “nuestra propia realidad, nuestro ser, nuestra constitución, nuestra persona, nuestro obrar”¹⁸. Haga lo que haga el hombre, lo hacen, a través de él, las persistentes potencias vivas del pasado. Se trata pues de un pasado vivo, no tanto en el sentido, muy obvio, de que el pasado sigue tendiendo sus consecuencias sobre el presente, sino que el pasado *es* el presente: “todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado”¹⁹. Sin embargo, esta perspectiva es a menudo ofuscada por nociones, como la de causalidad, que están universalmente aceptadas y que nos desvían respecto de un auténtico entendimiento del tiempo histórico. Comúnmente, se percibe la historia como un conjunto de acontecimientos donde determinados efectos son el resultado de otras tantas causas. Se ve, para usar una imagen landaueriana, la historia como una cadena, cuyos eslabones están petrificados e inmóviles, menos el último, que es aquello que da un paso adelante. Pero, para Landauer, es toda la cadena que avanza y no sólo el último eslabón, porque las “causas” mismas se transforman al cambiar de cada nuevo efecto. Lo que deviene, en pocas palabras, no es sólo el presente en transformación, sino el pasado mismo que “se precipita a cada instante en el futuro”²⁰. Por esto Landauer puede decir, contra el sentido común, que “todos los hombres son de igual edad”. En el apartado siguiente se verá más detenidamente cómo esta presencia constante del pasado representa una alternativa, también política, al presente, así como la base para pensar la comunidad de manera diferente. Pero, antes de entrar en ello, es preciso ver *cómo* es posible esta con-vivencia entre pasado, presente y futuro. Es decir, si la revolución (como dimensión de la utopía), no es ninguna fractura con el pasado, ni una restauración anticuarria y artificial del mismo, sino que *es* las utopías pasadas, entonces surge la cuestión de cómo sea posible esta unión entre temporalidades distintas. Landauer acude al concepto de espíritu (*Geist*). Se trata de una noción fumosa y problemática, de la cual el autor nunca brinda una definición clara y exhaustiva, sino sólo migajas desparramadas. Y sin embargo sin ello, como ha notado Buber, fino conocedor del pensamiento del amigo, no se entendería la propuesta socialista de Landauer²¹. De hecho, de la presencia o ausencia de espíritu depende la revo-

Friedrich Gogarten y Karl Barth, pero también Martin Heidegger en ámbito filosófico) no rechazaban la historia en sí, sino que intentaban salvarla de los peligros de la ciencia histórica tal y como he había ido afirmando desde Johan Gottfried von Herder en adelante. Parece además evidente la influencia, sobre el pensamiento de Landauer, de la crítica de Nietzsche al historicismo en la segunda consideración intempestiva (cfr. Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999).

¹⁸ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 69.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Buber, M. *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 1955. Como es sabido, esta obra de Buber es una investigación acerca de las tendencias utópicas que, desde el comienzo, han caracterizado el socialismo. Buber rehabilita esta corriente, despectivamente tildada por Marx como “socialismo utópico”, enseñando el gran potencial emancipador que entraña. Es más: Buber encuentra en el socialismo utópico, del cual recorre el camino desde los primeros experimentos saint-simonianos hasta la experiencia de los kibutz israelíes, una alternativa a la corriente estatista del marxismo. Buber contrapone dos maneras de entender la revolución: una meramente política, basada en la transformación de las estructuras del poder, y una revolución social, entendida como un momento más profundo y radical donde cada individuo se ve implicado directa y personalmente. De acuerdo con su noción de la naturaleza humana intersubjetiva y comu-

lución o la reacción, la sociedad (*Gesellschaft*) o la comunidad (*Gemeinschaft*) y, más en general, la vida o la muerte. ¿Qué es pues el espíritu? El propio Buber, en el esfuerzo de interpretar el pensamiento del amigo, afirma que el *Geist* no es una superestructura, un producto de las relaciones materiales de producción, esto es, una (falsa) conciencia determinada por relaciones económico-técnicas, sino algo dotado de una realidad propia, un “ser de índole peculiar que se halla en acción recíproca con el ser social, sin que por eso pueda ser explicada suficientemente desde ningún punto de éste”²². El filósofo judío entiende pues que el espíritu entraña la vida social pero, a la vez, no puede ser reducida únicamente a un producto de ella porque, de ser así, sería algo absolutamente inmanente. Efectivamente, Landauer otorga al espíritu un aura cuasi mística:

por ello es menester que, así como los astros están ligados por puentes de luz, los hombres lo estén por el espíritu, que es el amor. Este crea las formas de la convivencia, la familia, la ley, la nación (lenguaje, moral, arte), y crea además una nueva comunicación haciendo saltar las formas anquilosadas y engendradas por el odio, la ceguera espiritual y la iniquidad²³.

El *Geist* entonces no es ni una superestructura, determinada a partir de lo que es inmanente, ni un a priori o una constante histórica (por tanto inmanente), sino una especie de trascendencia que se constituye a partir de lo que es inmanente. El espíritu es lo más próximo a una religión entendida como relación, unión íntima de los seres humanos entre ellos y con el mundo. Se trata, por decirlo con Thorsten Hinz, de una “religiosidad sin institución”, no sólo en el sentido de una fe no institucionalizada, sino de una fe que nunca se traduce en dogma²⁴. El *Geist*, en tanto unión espiritual entre los individuos y entre ellos y el mundo, brinda el sentido (*Sinn*) al mundo común. Si el hombre moderno, hijo de “la lógica y la sobriedad intelectual” es incapaz de comprender, y sentir, este concepto, no ha sido siempre así. De hecho, para Landauer, la cristiandad medieval era el periodo de mayor auge del mundo del espíritu. La belleza y la riqueza del medioevo cristiano se debían a que, en aquel mundo, todo estaba empapado de espíritu:

No debemos dejarnos determinar ni desorientar por lo que, respecto a la fe y a la religión de la Edad Cristiana, afirman el racionalismo y el escepticismo. El racionalismo y el escepticismo que afirman “esto no es...”, son atajos del camino que nos aleja de la Edad Cristiana. El cristianismo decía: “esto es...”; daba su sentido y su carácter sagrado a la convivencia humana: era una ilusión [...] A todas las grandes creaciones de la convivencia humana les ha sido indicado el camino por una ilusión²⁵.

nitaria, Buber aboga por una comunidad orgánica donde cada parte esté unida a las demás a través de una pluralidad de formas de unión y asociación ética. Además, según Buber, las dos tradiciones políticas (el socialismo utópico y el marxismo estatista) arraigan en dos visiones teológicas distintas: la segunda remite a la escatología apocalíptica de origen iránica, que se basa en una noción homogénea de la historia, donde la llegada del Mesías es un acontecimiento imperscrutable que sólo se puede esperar (pasivamente); la primera en cambio remite a una escatología mesiánica, de matriz judía, donde cada pequeño instante constituye una posibilidad para la entrada del Mesías en el mundo. El pensamiento filosófico-político de Landauer, según Buber, pertenece a esta segunda vertiente.

²² *Ibidem*, p. 76.

²³ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 65.

²⁴ Hinz, T. *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin, Karin Kramer, 2000.

²⁵ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 77.

Antes de su degeneración escolástica y por ende dogmática, la fuerza mística del cristianismo descansaba en este “hechizo unificador que impregnaba la vida y la convivencia”²⁶. En la Edad Media, todo estaba impregnado de la fuerza unificadora del espíritu, que dotaba a la existencia y la convivencia de alegría y vida. Las artes medievales, por ejemplo, eran artes sociales ya que ellas, distintamente del arte moderno que es fruto de algún genio individual, estaban unidas alrededor de un punto central. También las pequeñas actividades diarias, como el tejer, el hilar, o el construir, estaban compenetradas por un único espíritu. Hay, en esta visión de Landauer del *Geist* como unidad teológica del todo, lo que Yossef Schwartz ha definido como el deseo de redención religiosa que acomunaba todos los niveles de la sociedad medieval²⁷. Efectivamente, en la lectura landaueriana de la cristiandad medieval, el espíritu unificador no puede ser reducido a una relación inmanente entre los individuos, sino que se refiere al verdadero sentido del mundo. El *Geist* es la expresión de una “potencia de vida” y del rechazo al esquematismo y la rigidez que gobiernan la época moderna²⁸. Con la modernidad, cuyo origen sitúa Landauer en la Reforma luterana, hubo un giro del “alegre, activo y terrenal vivir y construir” de los hombres, a una doctrina hostil a la vida²⁹. La modernidad, “época vacía y sin espíritu”, es la época de la violencia, de la organización artificial y del desarraigo. El misticismo cristiano queda suplantado por la Iglesia y la teología escolástica, el pueblo por la plebe, el amor entre los hombres por el derecho abstracto. La belleza del mundo medieval en su conjunto queda remplazada por “el cesarismo romano, el espíritu mercantil y el usurero romano”, “la rigidez, el individualismo capitalista, el derecho esclavista”³⁰.

De lo dicho hasta ahora se entiende la complejidad de la relación que hilvana revolución y Espíritu. La alternancia, que hemos examinado antes, entre topía y utopía, no es únicamente una alternancia entre realidad y posibilidad, conservación y revolución, etc., sino que corresponde al paso de una época privada de espíritu a una dotada de él. Cuando la rigidez, la organización y la estabilidad que caracterizan toda topía son sacudidas por el brote revolucionario, lo que cambia no es sólo un estamento (político, social, cultural, etc.), sino un *mundo*. La revolución trae consigo aquel hechizo unificador de las épocas pasadas y conecta hombres y mundos:

²⁶ *Ibidem*, p. 90.

²⁷ Schwartz, Y. “Gustav Landauer and German Scholem. Anarchy and Utopia”, en Flohr, P. M., Mali, A. *Gustav Landauer, Anarchist and Jew*, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 172-190, p. 179.

²⁸ Hay una similitud, que sin embargo podemos tocar solo de paso, entre el *Geist* que entrañaba la vida medieval y lo que Mijail Bachtin, otro gran conocedor de la Edad Media, llama “experiencia grande”, distinguiéndola de la “experiencia pequeña”: “La experiencia pequeña, práctica, dotada del sentido de la utilidad, tiende a mortificar y materializar todo: sólo hay un sujeto conocido, todo el resto es objeto de conocimiento, un sólo sujeto libre, todo el resto es cosa muerta, un sólo sujeto viviente y abierto, todo el resto está inerte y cerrado, un solista que puede hablar, todo el resto es reducido al silencio [...] En la experiencia grande, el mundo no coincide con él mismo, no es lo que es, y no es cerrado y no es cumplido. El tiempo no es una línea, sino una compleja imagen de rotación corpórea. En la experiencia grande, todo hormiguea de vida, todo habla, ella es una experiencia intensamente dialógica. (Bachtin, M. *Annotazioni*, Bari-Roma, Laterza, 1983, pp-194-195 cit. en Ponzio, A. *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'Ideologia della produttività*, Roma, Derive e Approdi, 1998, p. 91).

²⁹ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 80.

³⁰ *Ibidem*, pp. 95-96. Se entiende pues que el juicio de Landauer sobre la modernidad es tajante y despiadado. La modernidad es “la época cuya fórmula es: sin espíritu común; época vacía de espíritu y por ende época de violencia [...] Época de individualismo, y por tanto de masas desarraigadas, atomizadas [...] época de decadencia y por ende de transición; época de hombres apocados y hueros, de dejarse estar y dejar pasar” (*Ibidem*, p. 88).

La revolución es un microcosmo: en un lapso increíblemente breve, con una concentración extraordinaria—porque el espíritu estaba como comprimido y ahora se expande súbitamente—, el mundo de lo posible es hecho realidad, que como un fanal envía sus señales a través de los tiempos³¹.

Revolución y espíritu, en conclusión, están conectados en cuanto la revolución no es ninguna superación o ruptura con el pasado, sino una apertura que conecta épocas y reaviva el espíritu. Como Benjamin después de él³², Landauer entiende que el presente no es un momento (el último) de un *continuum* temporal, sino algo que, desde siempre, vive en una constelación con el pasado y está a la escucha de ello. Es como si la historia entera estuviera atravesada por una corriente subterránea compuesta por fragmentos y aperturas mesiánicas escondidas, que re-aparecen en el momento revolucionario³³. En la revolución, el pasado sale del cajón en el cual se le ha recludido para volver a ser lo que es, esto es, contemporáneo del presente. A esta comunión mística entre tiempos y épocas distintas se refiere Landauer cuando, en *Die Revolution*, afirma que “cada Momento es parte de la eternidad”³⁴.

En conclusión: el acto revolucionario, tal y como lo concibe Landauer, no se reduce al momento meramente inmanente del cambio histórico, sino que saca la entera historia a colación, reuniendo pasado y presente, individuo y comunidad, espíritu y materia. En ella el concepto, acuñado por Nicolás de Cusa y luego declinado en un sentido místico por el Maestro Eckhart, de la *coincidentia oppositorum* encuentra su realización³⁵. La revolución es el momento mesiánico en el cual la humanidad entera es rescatada, en el que todos y cada uno de los individuos se hacen cargo del pasado en tanto herederos de las generaciones que les precedieron. Al respecto, Schwartz ha hablado de un intento de teología política como combinación secular

³¹ *Ibidem*, p. 111.

³² cfr. Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Itaca, 2008.

³³ Aquí Landauer está recuperando una noción clave de la cábala judía, esto es, la de *Tikún*. Se trata de un concepto luriano (creado por Isaac Luria en el siglo XVI) que literalmente significa reparación o reintegración. Según esta teoría, la creación habría ido precedida por una voluntaria limitación o contracción (*tzimtzum*) de Dios. La imperfección del mundo es el síntoma de la noción de la disgregación del universo que aconteció tras la ruptura de los vasos (*Shevirat ha-kelím*), que no fueron capaces de aguantar la luz divina. Los fragmentos de los vasos, sin embargo, han seguido manteniendo pequeñas chispas de luz divina, constituyendo un peligro para el mundo. De ellos procede el *Qelippot*, las oscuras fuerzas del mal. La misión del hombre es liberar finalmente la luz divina del dominio del *Qelippot*. Este proceso a través del cual el orden ideal es restablecido, se llama *Tikún*. Se trata de la “reparación de los vasos”, el retorno al absoluto perfecto, el poner las cosas en su sitio y conforme a su naturaleza (cfr. Sholem, G. *Los orígenes de la cábala*, Barcelona, Paidós, 2001). Sin embargo, en la tradición político-filosófica judía centro-europea, este concepto ha ido perdiendo su sentido más propiamente místico para cobrar un significado político: el mundo del *Tikún* es el mundo utópico de la reforma mesiánica, de la eliminación de la impureza y, finalmente, de la desaparición del mal tout court (al respecto véase el penetrante estudio de Michel Löwy: Löwy, M. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, Editions du Sandre, 2010 (existe traducción al castellano: Löwy, M. *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997).

³⁴ Hay aquí cierto eco con el concepto de *nunc sans*, presente en otros autores judíos como Benjamin y Rosenzweig. Se trata del “eterno presente” (*stehender Augenblick, Jetztzeit*), esto es, del instante que no pasa, sino que constituye un abismo irreductible del tiempo mismo. Ello, en otras palabras, no se refiere solo al de ruptura adentro del tiempo, sino a la detención mesiánica del acaecer, es decir, a la apertura de cualquier instante a la eternidad.

³⁵ Se trata de una “mística social”, como ha sido definida, antes que política, donde la regeneración de la humanidad sería una el correlato del principio místico (de raigambre eckartiana) de la coincidencia armoniosa entre las partes opuestas, una coincidencia perfecta entre individuo y comunidad, pasado, presente y futuro. Léase por ejemplo, este pasaje, muy llamativo: “Lo que ha sido es lo que ha de ser, el microcosmos es el macrocosmos; el individuo es el pueblo, el espíritu es la comunidad, la idea es la asociación.” (Landauer, G. *Inciación*, op. cit., p. 187).

de “anarquismo mesiánico-místico o antinómico”³⁶. Se trataría de una politización de lo místico (común también a Buber y otros filósofos judíos), cuya finalidad es la de articular una filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) post-nietzscheana en términos religiosos. El misticismo dejaría pues de ser un fenómeno predominantemente religioso, relegado en una esfera privada, para convertirse en un fenómeno común o interpersonal, sujeto a interpretación política y social³⁷. De manera parecida, Löwy describe a Landauer como un anarquista mesiánico ateo, cuyo ateísmo mesiánico va asociado a un proyecto revolucionario. Löwy entiende (y lo hemos visto a lo largo de este apartado) que no hay, en Landauer, una fe religiosa en un sentido estricto (como por ejemplo en Buber), aunque la dimensión espiritual sigue jugando un papel fundamental para una regeneración política. Los temas proféticos y mesiánicos, que Landauer nunca abandona, son secularizados en la utopía socialista. Pero se trata de una forma peculiar de secularización en la que, si es verdad que la dimensión religiosa no deja nunca el imaginario político, también es cierto que esta espiritualidad nada tiene a que ver con la religión instituida. De hecho, para Löwy, la original síntesis landaueriana de mesianismo y utopía libertaria procede de su peculiar visión política que entrelaza pasado y futuro, conservadurismo y revolución³⁸. Esta mezcla de ateísmo y mesianismo es incluso más evidente a la hora de proponer una alternativa política y social al Estado: la comunidad.

2. La comunidad (agraria) que viene

En el incipit del capítulo dedicado al pensamiento de Landauer, Martin Buber afirma que el gran mérito del amigo es haber dado un paso más allá de Kropotkin en la indagación de la esencia del Estado. Landauer habría entendido que el Estado no es, como querría el príncipe ruso, una institución que puede ser derrocada mediante una revolución, sino un tipo particular de relación entre individuos. Actualmente, los hombres viven “estatalmente”, esto es, sus relaciones están determinadas por el patrón estatal del mando y de la obediencia³⁹. Salir del Estado será pues posible sólo cuando los hombres rechacen, individual y colectivamente, la violencia que gobierna sus relaciones. Landauer, que había traducido al alemán el célebre *Discours sur la servitude volontaire* de Étienne de la Boétie, entiende que el Estado, antes de ser una institución coercitiva, es una relación entre seres humanos. Como de la Boétie antes de él, Landauer afirma que ningún Estado podría mantenerse en pies solo a través del uso de la violencia, ni siquiera el mejor organizado. Su legitimidad ha de ser buscada en otro sitio: la obediencia voluntaria de los súbditos. También Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, y Tolstoi, discípulos tardíos de De la Boetie, habrían comprendido que toda dominación descansa siempre en la aquiescencia pasiva de los súbditos. Por lo tanto, salir del Estado supone una estrategia ante todo ética, que implica una manera diferente de relacionarse de los individuos. El Estado pues

³⁶ Schwartz, Y. *Gustav Landauer*, *op.cit.*, p. 174.

³⁷ Schwartz, Y. “The Politization of the Mystical in Buber and his Contemporaries”, en Zank, M. (eds.), *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, pp. 205-218, p. 205.

³⁸ Löwy, M. *Redemption*, *op.cit.*, p. 169-170. Löwy afirma claramente que, “si existe un modelo acabado de pensamiento restaurador/utópico en el universo cultural del siglo xx es, por cierto, el pensamiento de Gustav Landauer” (*Ibidem*, p. 163).

³⁹ Buber, M. *op.cit.*, p. 67.

será superado sólo cuando los hombres descubran, o mejor, redescubran, un tipo de relación distinto, o sea, cuando el modo de vida “estatal” sea remplazado por uno no estatal. Landauer, teórico *völkisch*⁴⁰, llama esta distinta manera de relacionarse “pueblo” (*Völk*):

Se ha comenzado a percibir que junto al Estado existe una comunidad: no una suma de átomos individuales, sino una asociación orgánica que se alza como una bóveda a partir de diversos grupos. No se conoce todavía nada, o se conoce muy poco, acerca de esta formación supraindividual, preñada de espíritu, pero un día se sabrá que el socialismo no es el invento de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo que ya existe y se propaga⁴¹.

“Fuera” del Estado hay una colectividad en la que los individuos no están unidos por vínculos de autoridad, sino por el espíritu. Una comunidad de la cual no se conoce nada o muy poco ya que no se trata de una comunidad *ya* presente, sino por venir. Landauer contrapone pues dos elementos de la realidad social: el del Estado por un lado, basado en la violencia y en relaciones autoritarias, y el de la comunidad por el otro, basado en el espíritu. Entre los dos términos no puede haber mediación alguna, sino sólo choque y ruptura porque “donde no está el espíritu está la violencia: el Estado y las formas a él inherentes, autoridad y centralismo”⁴². Mientras el Estado es un orden impuesto y artificial, en cambio el espíritu es comunión espontánea, orden sin jerarquía. A tenor de lo visto, la teoría política landaueriana, se apoya en dos ejes: por un lado en el convencimiento, heredado de la lectura del *Discours* de De la Boétie, de que toda autoridad descansa, en última instancia, en una relación de sometimiento (voluntario); y por el otro en la incitación a re-descubrir otro tipo de relación *no estatal* entre los individuos (es decir, una que no se funde en la autoridad, sino en el espíritu). Hay, en conclusión, una antítesis entre el Estado como relación social abstracta, donde la cohesión entre los individuos sigue un patrón jerárquico o contractual, y el *Geist* como relación libre y auténtica entre seres humanos⁴³. Ángel Cappelletti resume eficazmente esta dico-

⁴⁰ La noción landaueriana de *Völk* está totalmente desprovista de los rasgos étnicos y raciales que este concepto irá asumiendo después de 1933, esto es, con el ascenso del nacionalsocialismo. Sería de hecho muy incorrecto querer ver en la incitación de Landauer al *Völk*, así como a las tradiciones, a la lengua materna, a la vida campesina etc., una anticipación de lo que, en el periodo de entre-guerras, será la Revolución Conservadora (*Konservative Revolution*). Se trataba de un movimiento de carácter cultural (pero dotado también de dimensión política) contra los ideales ilustrados y la civilización moderna, el racionalismo y la democracia liberal, el predominio de lo material sobre lo espiritual, esto es, una especie de “anti-revolución francesa” que, en última instancia, cuestiona la modernidad y sus efectos en la vida social (cfr. Moheler, A. *Die Konservative Revolution in Deutschland (1918-1932)*, Stuttgart, Friedrich Vorwerck-Verlag, 1950). Sin embargo, como veremos en este apartado, la propuesta política landaueriana, que también se enmarca en la crítica a la modernidad y a la ilustración, es totalmente extraña a las ideas principales de la *Konservative Revolution*: la concepción orgánica de la sociedad, el nacionalismo, el anti-igualitarismo, el elogio de las virtudes bélicas, o la exclusividad de la noción de comunidad popular.

⁴¹ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 130.

⁴² *Ibidem*, p. 88. El mismo concepto, Landauer lo repetirá en *Aufruf zum Sozialismus*, (1911): “Donde no hay espíritu y disciplina interna, interviene la violencia externa, la reglamentación y el Estado. Donde hay espíritu hay sociedad. Donde no hay espíritu se impone el Estado. El Estado es la sustitución del espíritu” (Landauer, G. *Incitación*, *op.cit.*, p. 58).

⁴³ Un decenio más tarde, otro importante anarquista alemán, Rudolf Rocker, planteará la lucha libertaria en términos no muy distintos. Rocker llamará “pueblo” a esta comunidad que, siempre presente aunque escondida, algún día suplantarán al Estado. Además, tanto para Landauer, como para Rocker, la comunidad/pueblo no es

tomía, tan central en la teoría política landaueriana, hablando del “Espíritu contra el Estado”⁴⁴. Una vez más, el arma crítica que Landauer esgrime contra la sociedad moderna es el misticismo o, como mejor ha dicho Schwartz, una religiosidad anárquica que, “si es puesta en práctica, puede llevar a la acción revolucionaria y a la realización de una comunidad anarquista”⁴⁵. Esta función de la mística como soporte político se hace patente con toda claridad en una importante conferencia que Landauer impartió en Enero de 1900 en Berlín, en el grupo que se reunía alrededor de los hermanos Heinrich y Julius Hart, titulada *Von der Absonderung zur Gemeinschaft*⁴⁶. Allí Landauer aboga (como indica el título) por una separación, completa y total, entre los miembros de la comunidad, que sin embargo no significa ruptura del lazo social, sino el comienzo de una renovada y auténtica manera de ser-en-común. Contra la vulgaridad difundida de nuestros contemporáneos, su “bajeza, su estupidez estatista y social”, es preciso, según Landauer, encontrar en las profundidades de uno mismo la relación con el mundo:

Cuanto más firmemente un individuo se para sobre sus pies, cuanto más profundamente se recoge en sí mismo, cuanto más se separa de las influencias de los coetáneos tanto más se encuentra coincidiendo con el mundo del pasado, con aquello que es desde siempre. El hombre es desde siempre, lo más íntimo en él y lo más oculto, su propiedad intangible, la gran comunidad de los vivos en él, este es su linaje y su fratría⁴⁷.

Paradójicamente pues, el camino hacia la comunidad pasa por una ruptura con la comunidad tal y como la conocemos. Se trata de un recorrido que, dice Landauer, “no conduce afuera, sino dentro” y que lleva al individuo a entender que no sólo percibe el mundo, sino que él mismo *es* el mundo. Este camino es una especie de catabasis, un descenso los ínferos, a través del cual el “yo se suicida para que el Yo del mundo pueda vivir”⁴⁸. Sólo cuando el individuo haya dejado de *percibir* el

(lo veremos más detenidamente en el texto) algo ya presente sino siempre por-venir. Rucker, como es sabido, plantea la lucha entre Estado y pueblo en términos de lucha entre nacionalismo y cultura (tal y como se titula su libro más conocido). El pueblo/cultura es una fuerza antitética al Estado/nacionalismo: cuanto más aumenta el nacionalismo, decrece la cultura y viceversa. “cuanto más profundamente cae la acción cultural de los hombres en la órbita del poder, tanto más se pone de manifiesto una petrificación de sus formas, una paralización de su energía creadora, un amortiguamiento de su voluntad de realización. Por otra parte, pasa la cultura social tanto más vigorosamente sobre todas las barreras políticas de dominio, cuanto menos es contenida en su desenvolvimiento natural por los medios políticos y religiosos de opresión. En éste caso se eleva a la condición de peligro inmediato para la existencia misma del poder” (Rucker, R. *Nacionalismo y cultura*, Buenos Aires, Tupac, 1942, p. 99). Sin embargo, la propuesta de Rucker, aunque sea muy sugerente desde un punto de vista político, no pasa la prueba de la evidencia histórica. De hecho, la oposición entre Estado/nacionalismo y pueblo/cultura, cede frente a la existencia de un nacionalismo cultural, tal y como pasó en Alemania antes de la unificación por parte de Bismarck, (cfr. Meinecke, F. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München-Berlin Oldenbourg, 1908).

⁴⁴ Cappelletti, A. *Utopías antiguas y modernas*, Puebla, Editorial J.M. Cajica, 1966.

⁴⁵ Schwartz, Y. *The politization, op.cit.*, p. 206.

⁴⁶ La traducción literal del alemán sería “De la separación hacia la comunidad”, pero la traducción al español, “El individuo como mundo” es, como veremos enseguida, muy apropiada. (Landauer, G. *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la crítica del lenguaje de Fritz Mauthner*, México, Herder Editorial, 2015).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 34. Se trata de un tema recurrente en los escritos landauerianos. Léase por ejemplo, en “Pensamientos anarquistas sobre el anarquismo”: “Tal solo quien ha descendido en su yo y se ha bañado en su sangre puede ayudar a construir un mundo nuevo, sin invadir la vida de los demás” (Landauer, G. “Pensamientos anarquistas

mundo, entenderá que *es* el mundo; sólo cuando se haya separado por completo de la comunidad y se haya tornado hacia lo más profundo de su interior, entenderá que no hay individuos autónomos y que cada uno de los hombres, presentes, pasados y futuros, es parte de “una poderosa cadena que procede de lo infinito y pasa a lo infinito”⁴⁹. Sólo separándose de la “opacidad de la superficialidad”, la individualidad verdadera cobra conciencia de que ella misma *es* sus ancestros y la comunidad viva o, para decirlo una vez más en las palabras del propio Landauer “el camino que debemos andar para llegar a la comunidad no conduce afuera sino adentro”⁵⁰. No hay, en conclusión, algo parecido a un individuo aislado, sino que todo individuo es parte de una cadena que hilvana todos los seres vivos y une inexorablemente pasado y presente. A esto se refiere Landauer cuando dice que “individuo es algo rígido y absoluto como expresión para algo muy móvil y vinculado”⁵¹. Este “retorno a uno mismo”, que Landauer toma del Maestro Eckart (presencia constante en el texto), es la vía por recorrer para finalmente entender el mundo como un todo, en el que no existen ni causa ni efecto, que son categorías modernas hijas del rígido mecanismo, sino un flujo único que “fluye de lo infinito a lo infinito”⁵². Hace falta pasar por esta muerte mística, para que la individualidad verdadera se descubra “profunda, ancestral y perpetua”⁵³. Ella ya no *tiene* memoria de las generaciones pasadas, sino que comprende que *es* las generaciones pasadas. Ya no *percibe* la comunidad, sino que lo *es* y la *vive* o, como dice el propio Landauer “lo que somos es lo que son en nosotros nuestros antepasados”⁵⁴. De lo dicho hasta ahora, queda claro que sería un error interpretar la insistencia de Landauer en *Völk* sólo cómo una tentativa de defender la cultura y las tradiciones locales contra el atomismo y la despersonalización de sociedad moderna. Esta lectura, aunque correcta, reduciría el pensamiento de Landauer *únicamente* a una vertiente del romanticismo social y su defensa de la *Gemeinschaft* contra la *Gesellschaft*, sin tener en merecida cuenta el peso de la mística revolucionaria. De hecho, la peculiar visión landaueriana del tiempo histórico marca de manera determinante su visión de la comunidad. Esta, como acabamos de ver, no puede ser pensada como algo inmanente, sino como un todo con la comunidad de los ancestros. La eterna contemporaneidad entre pasado, presente y futuro, hace que la comunidad actual no sea, en realidad, algo distinto de la comunidad de los ancestros, sino que “nosotros somos la parte que ha quedado de ellos, y nuestros hijos son tanto hijos suyos como nuestros”⁵⁵. Se entiende pues por qué Landauer piensa la comuni-

sobre el anarquismo”, en Landauer, G. *La Revolución, op.cit.*, pp. 185-194, p. 190). Se trata de una “muerte mística” o, como él mismo dice, de la capacidad del hombre “de crear su propio caos para hallar su naturaleza originaria y su grandeza, volviéndose de modo místico una unidad con el cosmos” (*Ibidem*, p. 191).

⁴⁹ Landauer, G. *Escepticismo, op.cit.*, p. 47.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁵¹ *Ibidem*, p. 42.

⁵² *Ibidem*, p. 37.

⁵³ Simon Critchley ha hecho hincapié en este aspecto del pensamiento landauriano. Critchley ve justamente en Landauer un “anarquista místico”, que fue capaz de entender que toda relación renovada con la comunidad no es posible sin una “muerte interna”, o lo que Landauer llama una “colonización interior”. El filósofo inglés elogia de Landauer la capacidad de relacionar una teoría política anarquista, con una transformación existencial profunda que pasa por la auto-aniquilación del sujeto. Landauer entendió claramente, según Critchley, que “las condiciones para una vida de cooperación y solidaridad con los demás es una transformación subjetiva, un asesinato de sí que renuncia al asesinato de los demás” (Critchley, S. *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, Londres, Verso, 2012, p. 143).

⁵⁴ Landauer, G. *Escepticismo, op.cit.*, p. 43.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 46.

dad como un “lugar” privilegiado de resistencia al Estado. No se trata sólo de que hay una sociedad contra el Estado (para parafrasear el título de un famoso trabajo de Pierre Clastres), sino que la comunidad es infinitamente más fuerte, en cuanto más profunda y antigua, que el Estado:

La sangre es más espesa que el agua; la comunidad, en la cual el individuo se encuentra, es más poderosa, más noble y muchísimo más antigua que las tenues influencias que proceden de estado y sociedad. Lo más individual nuestro es más general de lo nuestro. Cuanto más hondamente me reintegro a mí mismo, tanto más participo del mundo⁵⁶.

La comunidad landaueriana es pues el verdadero bastión contra el Estado. En ella, las relaciones que unen a los individuos son profundas y perpetuas porque son parte (para volver a citar a Landauer) de aquella cadena inquebrantable que viene del infinito y procede hacia el infinito. ¿Pero dónde encuentra Landauer las huellas de esta comunidad anti-estatal que, si bien aún no es real, está presente en todos? Como era de esperar, Landauer, teórico *völkisch*, dirige la mirada una vez más hacia la Edad Media buscando en ella un modelo, tanto espiritual como real, para afrontar los problemas contemporáneos⁵⁷. En las comunidades medievales, en su cultura, en su modo de producción agrario, en su espiritualidad cristiana, etc. Landauer halla sepultada la semilla de la revolución:

La cristiandad, con sus torres y almenas góticas, la simetría de lo simétrico, la libertad en el marco de relaciones más bellas y severas, las corporaciones y las hermandades, fue un pueblo en un sentido fuerte y alto: íntima compenetración entre comunidad económica y cultural y la unión espiritual.⁵⁸

En primer lugar, esta constante remisión a la cristiandad medieval como modelo cultural y político marca una distancia abismal respecto de las doctrinas revolucionarias de su época. Ante todo del marxismo. Cappelletti acierta en decir que, si el héroe de *Die Revolution* es Étienne de la Boétie, el anti-héroe es Karl Marx (aunque, creemos, los ataques contra el marxismo son más afilados en *Aufruf zum Sozialismus*). Efectivamente, incluso para una mirada superficial, resulta más que evidente la incompatibilidad entre las dos visiones políticas. No sólo entre el estatismo marxista y el anti-estatismo landaueriano (y, más en general, anarquista), sino también entre la mística de Landauer y la ingeniería revolucionaria comunista. De hecho, lo que el pensador de Karlsruhe no podía digerir del marxismo era su confianza en las leyes históricas del progreso y su fascinación por la moderna sociedad tecnificada. Landauer describe al marxista como un fanático del progreso, un “filisteo”, esto es, alguien que “no conoce nada más importante, nada más grandioso, nada que le sea más sagrado que la técnica y sus progresos”⁵⁹. La “veneración sin límites”, como la define Landauer, del marxista hacia la técnica, revela que el padre legítimo del marxismo no es Hegel, ni Smith o Ricardo, sino la “máquina de vapor”. Desde la

⁵⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁷ Schwartz, Y. *Gustav Landauer, op.cit.*, p. 174.

⁵⁸ Landauer, G. “Treinta tesis socialistas”, en Landauer, G. *La Revolución, op.cit.*, pp. 195-213, p. 200.

⁵⁹ Landauer, G. *Incitación, op.cit.*, pp. 96-97.

perspectiva de Landauer pues, el culto marxista al Estado es sólo el coronamiento del (más profundo) culto a la máquina. Ambos representan aquella centralización, mecanización y objetivación de la vida y de todas las relaciones sociales genuinas. En cambio, para el anarquista de Karlsruhe, una auténtica revolución del espíritu nada tiene a que ver con la “superstición científica” (*sic*) de Marx, ni con los avances de la técnica, ni con el despliegue de las leyes históricas. Tal vez Landauer esté asimilando demasiado rápidamente los elementos propagandísticos del marxismo al pensamiento político y social del propio Marx, simplificando las ideas y propuestas políticas de este último. Sin embargo la crítica de Landauer a Marx ha de leerse en términos no meramente políticos-sociales, sino ante todo *culturales* en tanto revela no sólo la diferencia entre dos teorías políticas incompatibles sino, a un nivel más profundo, un imaginario cultural muy distinto:

si se les muestra las condiciones económicas, digamos de Alemania, en la mitad del siglo XIX, con su sistema fabril, con la devastación de la tierra, con la uniformación de las masas y de la miseria, con las economías destinadas al mercado mundial en lugar de ser destinadas a las necesidades efectivas, encuentra allí producción social, cooperación, comienzos de propiedad común: se siente a gusto⁶⁰.

Desde la perspectiva romántica de Landauer, el marxismo es sólo la otra cara del liberalismo, con el cual comparte una confianza ciega en el progreso tecnológico, el espíritu cuantificador, la ratio utilitarista. Hay pues un abismo entre el imaginario landaueriano y el marxista: por un lado, las leyes del materialismo histórico, el progreso, la técnica, el proletariado urbano, el Estado; por el otro, el espíritu, la comunidad rural y las pequeñas comunas, la insistencia en la esfera sagrada de la existencia, etc. La cristiandad medieval, y su modelo agrario, representan, para Landauer, una alternativa tanto espiritual como política a la modernidad. Por esto, según él, aquellas comunidades rurales que sobreviven aún hoy en día en Alemania, Francia, Suiza y Rusia, son un baluarte contra los valores modernos del individualismo, del principio de utilidad, de la tiranía del Estado y su burocracia. En ellas dormita el germen de la sociedad futura, aunque ningún marxista estaría dispuesto a reconocerlas como tales y preferiría más bien “ahogarse en el capitalismo”⁶¹. Igual que Wilde, Rousseau, pero aún más William Morris y William Blake, Landauer ve en el mundo medieval un antídoto contra la enferma modernidad capitalista (de la cual el marxismo también es hijo). El Medioevo, con su cultura, sus modos de vidas, su rica espiritualidad etc. representa, para el romántico *völkisch*, una crítica hacia el presente muerto y aséptico. Landauer esgrime la belleza y la riqueza espiritual del mundo medieval contra la mecanización y la despersonalización de la vida humana, contra la miseria y la fealdad de las grandes ciudades, contra la falta de sentido de la experiencia cotidiana y, no por último, contra la creciente omnipresencia del Estado. Según Löwy, la nostalgia landaueriana hacia la Edad Media es “idealtípica”, en tanto aquella sociedad encarna un modelo, a la vez utópico y restaurador, donde “el pasado y el futuro, conservación y revolución, están estrechamente entrelazados”⁶². Para

⁶⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁶¹ *Ídem*. Para una discusión completa acerca de las diferencias entre Marx y Landauer, véase Lunn, E. “Landauer and marxism” en Lunn, E. *op.cit.*, pp. 200-213.

⁶² Löwy, M. *Gustav Landauer. Le révolutionnaire, op.cit.*, p. 94.

Martin Buber, lo que tiene en mente Landauer al remitirse a la Edad Media como modelo espiritual y político “es, en definitiva, una conservación revolucionaria: selección revolucionaria de los elementos del ser social dignos de ser conservados, idóneos para la nueva construcción”⁶³. Es lógico pues que Proudhon y Walter Withman se conviertan en los dos puntos de referencias de Landauer, en cuanto ambos compaginan tradición ancestral y esperanza en el porvenir, conservadurismo romántico y revolución libertaria, uniendo el espíritu conservador al revolucionario, idealismo y socialismo. Pero el mundo medieval y pre-capitalista no sólo es objeto de admiración por su belleza y autenticidad, sino que es “políticamente” embestido de la esperanza de una sociedad libre e igualitaria. Es decir, la fascinación de Landauer por la Edad Media no se limita a una nostálgica contemplación del pasado, sino que tiene una clara finalidad revolucionaria. La Edad Media, en otras palabras, no representas sólo un modelo espiritual perdido, sino una verdadera alternativa política al Estado moderno. El mundo medieval es algo más que un “baremo crítico” con el cual medir la salud de la sociedad actual. Es, *de por sí*, un sistema político completo y viable, tal y como se desprende de las páginas de *Die Revolution*⁶⁴. Allí el filósofo alemán describe inequívocamente la organización social y política medieval como un complejo sistema donde múltiples organismos convivían en perfecta autonomía según un espíritu de solidaridad:

La Edad Cristiana está caracterizada precisamente por la totalidad de autonomías, que mutuamente se compenetran y entremezclan, sin formar por ello una pirámide o algún otro tipo de poder central. La forma de la Edad Media no era el Estado, sino la sociedad, la sociedad de sociedades⁶⁵.

La Edad Media representa un modelo alternativo al Estado moderno porque en aquella época las relaciones sociales no estaban determinadas “estatalmente”, esto es, no estaban determinadas por el modelo centralizador del Estado. Aunque Landauer admita que sería incorrecto decir que, en el Medioevo, no existía el Estado, sin embargo afirma que se trataba de un Estado imperfecto y desmedrado, que de ninguna manera se parecía al coloso que luego será el Estado moderno. De hecho, a diferencia de lo que ocurre en la modernidad, las distintas formaciones de la Edad Media no estaban unidas por una estructura jerárquica y piramidal, sino que formaban una red mucho más compleja de autonomías, reunidas en una “unidad superior”. Esta unión en la autonomía, la denomina Landauer “principio de estructuración”, y la describe como un sistema donde conviven “una al lado de la otra, múltiples estructuras sociales específicas, que están impregnadas por un espíritu unificador y encarnan una colectividad de muchas autonomías libremente vinculadas”⁶⁶. Esta valoración de la Edad Media como sistema descentrado, donde la unión entre los varios organismos no procede de un vértice centralizador, sino de un nexo ético y religioso representa, a ojos de Landauer, una “anticipación” del federalismo proudhoniano, del cual el anarquista de Karlsruhe era un gran admirador. El federalismo, de hecho, no es otra

⁶³ Buber, M. *op.cit.*, p. 72.

⁶⁴ Para ser más precisos: hay, en Landauer, una mezcla tanto del primero como del segundo aspecto, tanto de la contemplación del pasado como arma crítica contra la modernidad capitalista, como de la re-proposición de un antiguo modelo político-social.

⁶⁵ Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 82.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 81.

cosa sino la re-actualización del sistema medieval, donde las distintas unidades (gildas, gremios, corporaciones), estaban articuladas entre ellas, pero respetando la independencia de cada una. Landauer, en conclusión, encuentra en el modelo político de la Edad Media una alternativa política (y espiritual) a la modernidad y al Estado⁶⁷. Como ha correctamente notado Simon Critchley, para Landauer, el anarquismo no tiene a que ver con las usuales políticas de partido, ni con la violencia sistémica, o el frío racionalismo del Estado. Todo lo contrario: es una ruptura de los individuos con la autoridad estatal para unirse en nuevas formas de vida⁶⁸.

Queda claro pues que, a la hora de abordar una propuesta política, Landauer es consecuente con sus premisas teóricas: si la revolución no es el fin de la historia, sino el recuerdo de todas las revoluciones anteriores, entonces las instancias de solidaridad, corporativismo, auto-gestión, se reflejan inmediatamente en un proyecto alternativo al del Estado. Siendo así las cosas, entonces el anarquismo es algo que se pueda vivir inmediatamente y no hay razón para esperar los tiempos mesiánicos. El *ahora* es, por así decirlo, el verdadero momento utópico-mesiánico⁶⁹. De hecho hay, en las páginas de Landauer, una vigorosa incitación a un nuevo comienzo y a un compromiso práctico inmediato que no espere un tiempo histórico por venir. Al respecto es preciso destacar el doble carácter, utópico y a la vez “realista” de la comunidad landaueriana: la comunidad es siempre posible y es a la vez siempre imposible. Ella es una tensión, es una búsqueda, como se ha visto, de las relaciones humanas sepultadas bajo la costra del aparato estatal o de las relaciones contractuales entre individuos y, sin embargo, nunca se hace presente por completo. Por esto, la insistencia de Landauer en el *Völk* y en las relaciones de sangre, así como la defensa de las viejas costumbres campesinas y de la lengua materna, contra la *Gesellschaft* moderna, mecánica, artificial y atomizada, no puede de manera alguna ser re-conducida a un modelo cerrado de sociedad, esto es, al ejemplo de la *Gemeinschaft* de la cual hablaba Ferdinand Tönnies. Esta sería, para el anarquista alemán, una forma de sociedad coercitiva (*Zwangsgesellschaft*), más parecida al moderno modelo totalitario. Es necesario, en cambio, que el sentimiento de comunidad vaya siempre acompa-

⁶⁷ Es muy probable que Landauer se haya inspirado en Kropotkin a la hora de formular esta imagen de la Edad Media como un sistema articulado de autonomías. Según Kropotkin, el Estado moderno nace de un acto de desposesión salvaje a los daños de las autonomías medievales. Igual que Marx, también el príncipe ruso lee toda la historia de la humanidad como una lucha sin descanso entre dos bandos: el Imperio Romano por un lado y el esclavo Espartaco por el otro, el Sagrado Romano Imperio por una parte y las comunas medievales por la otra, el autoritarismo y el libertarismo, etc. Pero al término de esta lucha está, según Kropotkin, la anarquía (el mutuo apoyo) y no, como querría Hegel, el Estado. Kropotkin compara el Estado moderno con una máquina infernal que arrastra todo lo que encuentra en su camino y que, a medida que avanza, crea formas brutales de servidumbre. El paso de la Edad Media a la modernidad política va parejo a la eliminación de las formas de auto-gestión de las comunas medievales: “El Estado es la guerra [...] Allí donde fue abolida la servidumbre, se reconstituyó nuevamente bajos mil formas diversas y nuevas [...] ¿Acaso podía salir otra cosa de la miseria estadista, cuando su primera preocupación fue anular la comuna del pueblo, después la ciudad, destruir todos los lazos que existían entre los campesinos, poner sus tierras a merced del saqueo de los ricos...?” (Kropotkin, *P. El Estado y su papel histórico*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2003, p. 56).

⁶⁸ Critchley, S. *op.cit.*, p. 143.

⁶⁹ Según Arno Munster, Landauer influyó tanto sobre el pensamiento de Lukács como de Bloch. Este último, según Munster, absorbió casi literalmente, en una de sus primeras obras, la visión landaueriana del papel de Thomas Münzer en la lucha de los campesinos alemanes (cfr. Bloch, E. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Antonio Machado, 2002), pero también se inspiró en Landauer a la hora de formular su más conocida teoría de la utopía. De hecho Bloch intentó conjugar, dice Munster, la “visión apocalíptica a lo Dostoievski” con la “esperanza místico-utópica-revolucionaria” de Landauer y de su “socialismo de las cooperativas” (Munster, A. *Ernst Bloch, filosofía da praxis e utopia concreta*, São Paulo, Unesp, 1993, pp. 110-116).

ñado por un modelo utópico de sociedad, que aún no existe y que no tendrá nunca realmente lugar. En conclusión: la realización de la comunidad no es pospuesta al futuro de los tiempos (mesiánicos), ni es el fruto de una construcción artificial, sino una suerte de esperanza pasada que navega a través de la historia. Esto, en la óptica *völkisch* de Landauer, se traduce en el abandono de la ciudad y en una retirada hacia comunidades agrarias autogestionadas y horizontales, que renuncien a la tutela y a la protección del Estado⁷⁰. El anarquismo no es entonces una exigencia abstracta, una doctrina o un modelo, sino un renacimiento de un mundo antiguo que duerme y que es menester volver a despertar.

Conclusión

En *Ideología y Utopía*, Karl Mannheim dedica algunas páginas muy críticas al pensador de Karlsruhe. Según el padre de la sociología del conocimiento, Landauer es el representante más radical de las tendencias quiliásticas que entrañan el anarquismo moderno. El utopismo extremo de Landauer se funda, según Mannheim, en una “dicotomía radical” que ofusca la complejidad de la realidad política y social. Si toda topía es la encarnación del mal mismo, sólo en la utopía y en la revolución habría salvación. Cualquier “evolución” en el ámbito histórico e institucional quedaría automáticamente descartada. Este utopismo extremo pues, borrando los matices que hay entre realidad y utopía, estaría condenado a malinterpretar la realidad política y social y, más en general, la vida. Sin embargo, el mismo Mannheim reconoce a esta visión un mérito indudable (que evidentemente no tiene una postura conservadora): ella impide que el orden existente se convierta en absoluto⁷¹. La interpretación crítica de Mannheim, que sin embargo revela cierta fascinación por las ideas de Landauer, acierta en un punto: toda acción política significativa tiene como fin, para Landauer, la salvación. La revolución es un acontecimiento que tiene lugar en el *ahora* y, al hacerlo, acarrea consigo una carga tremenda de sentido. La revolución dota de sentido la vida, que se “hace grávida, densa, concentrada” y “brota con una fuerza incontenible”⁷². Tal y como se ha visto en este artículo, la relación entre revolución y mística es tan fuerte que se podría, sin que esto supusiera problema alguno, hablar de mística revolucionaria o revolución mística. De hecho, si por un lado ninguna revolución podría llamarse tal si no fuera, a la vez, una regeneración mística, por el otro todo ejercicio místico es apertura hacia un camino revolucionario.

⁷⁰ Según Lunn, Landauer, que al principio abogaba, como todos los demás socialistas, por la ocupación de las fábricas y de los talleres de producción, empezó a desilusionarse con este proyecto alrededor ya de 1900. Landauer veía el intercambio libre y la solidaridad entre los miembros de la comunidad como algo incompatible con el afán de producción del sistema industrial, incluso un sistema autogestionado por los trabajadores, convenciendo cada vez más que la cuestión del socialismo coincidía con la cuestión agraria. Además, en aquellos mismos años, el propio Landauer abandonó la vida ciudadana y regresó a vivir en la comarca agraria de la Suabia (Lunn, E. *op.cit.*, pp. 216-217).

⁷¹ Mannheim, por lo general escéptico hacia las doctrinas utópicas, aboga por una visión donde utopía y orden existente estén relacionados dialécticamente, es decir, es preciso asumir que no existe algo como una “realidad en sí”, sino que toda realidad es siempre un conjunto en movimiento. Si la realidad es algo determinado históricamente y, por ende, siempre contingente y en contante transformación, entonces los confines entre realidad y utopía son menos netos, en tanto toda utopía brota de los deseos, las tendencias y las necesidades no satisfechas que entraña cada época. (Mannheim, K. *op.cit.*, pp. 173-178).

⁷² Landauer, G. *La Revolución*, *op.cit.*, p. 135.

Para terminar, creemos que es preciso rescatar por lo menos dos aspectos del (no siempre lineal) discurso landaueriano. En primer lugar, la insistencia en una relación viva con el pasado. Landauer denuncia la complicidad entre la ideología del progreso, que ve en el pasado nada más que un conjunto de acontecimientos muertos, listos para ser archivados, y el sistema de dominación. Si el lenguaje del poder habla el idioma del olvido del pasado, el lenguaje revolucionario deberá hablar el idioma del recuerdo. Ver, como hace Landauer, en el pasado algo aún por venir y en la revolución el momento de este advenimiento significa, ante todo, pensar de manera distinta la relación entre generaciones y la responsabilidad hacia los antepasados. Significa “hacerse cargo” del pasado para rescatar la humanidad. Un segundo aspecto de la filosofía landaueriana merecedor de atención es su peculiar visión “metafísica” de procedencia mística. El ser, aquella “centella de la corriente anímica que se llama universo” es, para Landauer, un todo y no hay parte del universo que no esté relacionada con todas las demás. Según Landauer no se trata de conocer el mundo, de aprenderlo desde afuera, sino de vivirlo sumergiéndonos en él. Por esto, como evidencia en su lectura de Mauthner, el lenguaje es siempre demasiado estrecho y limitado como herramienta de acceso al mundo. Puede describirlo parcialmente, pero no permite vivirlo de verdad: convertirnos en mundo o, para decirlo con el Maestro Eckart, entender una florecilla para entender el mundo⁷³. En la mística, Landauer encuentra aquel principio de responsabilidad hacia el otro. Todo sumergimiento en uno mismo acaba con una salida hacia afuera, esto es, hacia la comunidad. El individuo vuelve a nacer, pero ya no cómo monada aislada, sino como parte del ser. “Tal es el destino de la revolución en nuestro siglo de tránsito: representar para el hombre un baño en el espíritu”⁷⁴. La revolución tiene que ser espiritual, se podría decir, o no será.

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a los/as dos revisores/as anónimos/as que, con sus concienzudos comentarios, han contribuido a mejorar sustancialmente este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Avrich, P. *Anarchist Portraits*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
 Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Itaca, 2008.
 Buber, M. *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 1955.
 Cappelletti, A. *Utopías antiguas y modernas*, Puebla, Editorial J.M. Cajica, 1966.
 Critchley, S. *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, Londres, Verso, 2012.
 Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986.
 Flohr, P. M.; Mali, A. *Gustav Landauer, Anarchist and Jew*, Berlín, De Gruyter, 2015.

⁷³ De momento, sugiere nuestro autor, tenemos a la música y al amor como las únicas dos experiencias que sacan al ser humano de su inmanencia conectándolo con lo infinito.

⁷⁴ Landauer, G. “El nacimiento de la sociedad”, en Landauer, G. *La Revolución*, op.cit., pp. 215-225, p. 22.

- Hinz, T. *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlín, Karin Kramer, 2000.
- Koselleck, R. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- Kropotkin, P. *El Estado y su papel histórico*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2003.
- Landauer, G. *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la crítica del lenguaje de Fritz Mauthner*, México, Herder Editorial, 2015.
- Landauer, G. *Incitación al socialismo*, Barcelona, Publicaciones Mundial, 1940.
- Landauer, G. *La Revolución y otros escritos*, Madrid, Enclave de Libros, 2016.
- Löwy, M. "Gustav Landauer, révolutionnaire romantique", *Tumultes*, Vol. 1, Núm 20, 2003, p. 93-103. DOI 10.3917/tumu.020.0093
- Löwy, M. "Le Messianisme romantique de Gustav Landauer", *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 1, Núm. 60, 1985, pp. 55-66.
- Löwy, M. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, Editions du Sandre, 2010.
- Lunn, E. *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973.
- Mannheim, K. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, F.C.E., 1993.
- Moheler, A. *Die Konservative Revolution in Deutschland (1918-1932)*, Stuttgart, Friedrich Vorwerck-Verlag, 1950.
- Munster, A. *Ernst Bloch, filosofía da praxis e utopía concreta*, São Paulo, Unesp, 1993.
- Nettlau, M. *La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, Júcar, 1978.
- Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Ponzio, A. *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'Ideologia della produttività*, Roma, Derive e Approdi, 1998.
- Rocker, R. *Nacionalismo y cultura*, Buenos Aires, Tupac, 1942.
- Sholem, G. *Los orígenes de la cábala*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Zank, M. (eds.), *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.