

II PROUDHON TEOLOGO

“Se tiene derecho a decir, ha escrito Georges Sorel (1), que si Juan Jacobo (Rousseau) debe mucho al cristianismo sentimental, Proudhon es un heredero de la teología francesa. No sería imposible que el renacimiento de los estudios proudhonianos, que se observa hoy, contribuyera a traer al espíritu de los laicos hacia la teología, de igual modo que los libros de Rousseau han contribuido mucho a elevar el prestigio de la literatura devota”.

El resultado sería magnífico. A decir verdad, sería demasiado optimismo darlo por hecho. El “renacimiento de los estudios proudhonianos” no se ha manifestado fuera de algunos círculos restringidos. Reconozcamos también que el juicio de Sorel es en este caso, como de ordinario, más tajante que ponderado (2). Esto no quita para que Proudhon, este anticlerical, merezca a su manera, y a más de un título, el nombre de teólogo (3).

Era, anotémoslo primeramente, un espíritu de amplia cultura, arrojado a pesar suyo —aunque por cierta inclinación de su temperamento, más que por las circunstancias— a la acción política; sigue siendo, ya lo hemos visto, un hombre de estudio, un pensador, un buscador de la verdad. Su trabajo intelectual, intenso y asiduo, fue también siempre desinteresado. Espoleado por una curiosidad insaciable, sus lecturas eran amplísimas. Abarcaban filosofía, derecho, historia, economía, religión, política, ciencias, bellas artes, literatura. A pesar de una formación incompleta, que siempre le hizo sufrir y a la que no pudo poner remedio más que con estudios bastante desordenados, no es en absoluto el autodidacta que se atiborra y no digiere. Su espíritu

crítico está siempre alerta. Forja, a través de todo, su pensamiento propio. Sabe juzgar, discutir, paladear. Su prosa sabrosa, a veces un poco declamatoria, otras un poco enmarañada, algo entorpecida por la didáctica (4), no es solamente la de un escritor nato: es la de un consumado hombre de letras. Tentado varias veces por la crítica literaria, a la que Sainte-Beuve hubiera querido que se consagrara (5), hubiera triunfado sin duda en ella, con un matiz moralista del que apenas se aparta en ningún tema; los fragmentos esparcidos por su obra nos lo garantizan. En el siglo del romanticismo, él está por instinto con los clásicos (6), pero no con sus pálidos imitadores. Se apoya en los antiguos. Sus recuerdos e impresiones campesinas, se expresan espontáneamente con la voz de Virgilio, de aquel Virgilio que amó por encima de todo. Para él **Las Geórgicas** son "la obra maestra de la antigüedad, y quizás de toda la humanidad poética". Pero admira sobre todo a la **Eneida**. "Este poema, en el fondo y la forma, sobrepasa a la **Iliada**". Su asunto es el más vasto y el más bello que existe, su tema no es solamente como en Homero, "la naturaleza virgen y los dioses recién nacidos, sino el hombre y sus dolores". "Tanto como la **Biblia**", la **Eneida** le parece haber sido "el libro del destino para el mundo occidental". Más aun, ve en él, en su sentido, al "cristianismo mismo"; por eso eran necesarios los cristianos para comprenderla verdaderamente. Hasta la embestida de la revolución, "todos han vivido de Virgilio", tanto que el ciclo cristiano en la historia, que ha durado cerca de dieciocho siglos, puede llamarse "ciclo virgiliano (7)".

He aquí uno de los excesos apasionados por los cuales Proudhon se deja llevar, tanto en la admiración como en la invectiva. Pero el exceso no trae aparejado el exclusivismo. El 26 de septiembre de 1856, escribía a su querido Bergmann:

"Ocupo mis largas y tristes jornadas en la lectura de algunos clásicos. He leído a Tácito, Salustio, Suetonio, Horacio, Justiniano y algunos fragmentos de los griegos. El azar me ha proporcionado un Anacreonte y he hecho un estudio muy serio de este griego. No puedo decirte todo lo que descubro en estos originales cuyo fondo es tan conocido y tan usado. Me parece que sean todavía mi-

nas vírgenes. Nosotros apenas si conocemos a los antiguos más que por la interpretación clásica de los siglos XV, XVI y XVII. Pero si los leemos con un espíritu suficientemente preparado, engrandecido por la filosofía moderna y la ciencia económica, descubriremos en ellos un mundo totalmente olvidado (8)".

La teología no está ausente en esta inmensa lectura y este estudio profundo. Todo lo contrario. Basta echar una ojeada a su obra para darse cuenta. Los escritores religiosos de su tiempo se citan en ella constantemente, se critican, se comentan, tanto los católicos: Maistre, Chateaubriand, Lamennais, Nicolas, Wiseman, Botain (9), Lacordaire, Blanc Saint-Bonnet, Dupanloup, como los independientes: Benjamin Constant, Michelet, Quinet, Renan, Sainte-Beuve... Igualmente, los autores más viejos, especialmente los grandes clásicos religiosos del siglo XVII (10): Bossuet, a quien Proudhon admira más como escritor que como pensador (11), Fénelon, a quien comienza a leer muy pronto. Asimismo, los teólogos de oficio, entonces más o menos en boga: Bergier, dom Calmet, Berruyer, Frayssinous, La Luzerne, el padre Plaquet, el padre Lenoir o el anglicano Spencer (12).

En su primera estancia en París, a la edad de treinta años, está lo bastante versado en este orden de cosas para poder prestar sus servicios a Parent-Desbarres, director de una Enciclopedia Católica (13). Hemos visto que no encontró allí el medio de vida que había esperado (14). A un sacerdote que le envía para examen un manuscrito sobre "los misterios de la Virgen", le responde con una crítica delicada y muy pertinente (15). Más tarde, cuando apareció el **Port-Royal** de Sainte-Beuve, sabrá dar su parecer sobre la querrela jansenista (16), etc. Pero más significativos que estos trabajos alimenticios o que sus escritos de circunstancias, son las declaraciones de Proudhon sobre el interés esencial que le liga a la teología. Así, ya antes de 1840, en la primera carta que se ha conservado de él. Es una respuesta a su conciudadano Muiron, que le había pedido su colaboración para un periódico que dirigía; Proudhon se declara allí "completamente extraño por (sus) gustos a las querellas y a los debates políticos".

“¿Qué partido podría Vd. sacar, señor, de un hombre que se ha dedicado toda su vida a la metafísica, a las lenguas, a la teología? (17)”. A su llegada a París en diciembre del 38, se presenta a Droz, diciendo: “Me he ocupado de teología dogmática y sería, creo, un seminarista pasable” (18). Denunciará sin titubear “el afán de teologizar” de algunos de sus émulos (19); se negará a mezclar “la teología con la economía política, o, como dice el proverbio, a Dios con las ciruelas (20)”; pero esto no le impedirá constatar: “Es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre a la teología (21)”. No hay duda tampoco de que afecta un gran desprecio por la teología clásica: no quiere ver en ella más que una deformación, tan despreciable desde el punto de vista intelectual como del moral, de las enseñanzas de Jesús: “Es, dice por ejemplo, la ciencia de lo infinitamente absurdo (22)”, “ha dañado a más cristianos que la caridad ha alimentado (23)”. Pero esto no le impide escribir, sin embargo, con evidente sinceridad: “Que se burlen si quieren de mis pretensiones teológicas: es un estudio que no he abandonado nunca y me sigue pareciendo el más bello y el más fecundo (24)”. Por lo demás, si ha luchado mucho contra la Iglesia, no ha admirado menos su doctrina. Si se ha pasado la vida criticando a la religión, el problema religioso le ha acosado siempre. “¡Pienso en Dios desde que existo!”, escribe un día (25).

A lo largo de toda su existencia, mantuvo esta cultura teológica por la que tenía afición. Podría suponerse que esta afición fuera favorecida por relaciones clericales. De hecho, si no inexistentes, éstas no fueron ni numerosas ni destacables. No parece que el padre Astier, que le enseñó filosofía (26), haya ejercido una verdadera influencia sobre él, ni que haya conservado trato posterior con él; más probablemente, el espiritualismo que debía profesar, apareció en el joven, difuso y poco sólido. El padre Doney (futuro obispo de Montauban), miembro de la academia de Besançon, había reconocido, en su informe sobre la **Célébration du dimanche**, el valor excepcional de esta memoria, haciendo sin embargo algunas reservas a su asunto; Prou-

dhon le quedó reconocido sin duda, pero no tenía ninguna estima intelectual por él (27). Debió conservar igualmente un sentimiento de gratitud por M. Brocard, el superior del seminario que, con algunos otros, había apoyado su causa cuando tuvo que venir a defenderse en 1841 ante la misma academia de Besançon (28). Parece haber mantenido relaciones cordiales con el capellán de la Conserjería en 1850, que incluso le ofreció una colaboración (29). En el grupo de sus amigos católicos figura el padre Lenoir, a quien apreciaba, y a quien permaneció fiel hasta el fin, aunque parece que nunca se hayan escrito mucho (30).

Otra circunstancia que ya conocemos fue aquí más determinante: las necesidades de oficio. Obligado a atender a las necesidades de su familia desde su salida del liceo, Proudhon es durante cerca de doce años, salvo algunas interrupciones, corredor de imprenta, tipógrafo es sobre todo obras de teología. Como se reedita y impresor. Lo que se imprime entonces en Betaba a Voltaire y a Rousseau, se reeditaba también a Bossuet y a Fénelon y a toda una serie de otros teólogos menos célebres. En una carta que dirigió el 31 de mayo a los académicos de Besançon para presentar su candidatura a la pensión Suard, Proudhon podía escribir: "Las obras de Bossuet, de Bergier, etc., han estado bajo mis ojos; he aprendido las leyes del razonamiento y del estilo con estos grandes maestros... Yo profesé sucesivamente todas las herejías... referidas en el diccionario del padre Plaquet (31)". Se acordará efectivamente de este diccionario en el tiempo de **Justice**, cuando diserta sobre los "gnósticos milenarios", sobre los "**circoncellions**" y los "deístas", sobre los "albigenses" y sobre los "**frèrots**, bigardos y **turlupins**" (32).

Cuando se estableció por su cuenta, se sabe que tuvo especial dificultad en colocar una edición de Bergier, que le dio muchos quebraderos de cabeza. Puede resultar sorprendente verle situar a este Bergier al lado de Bossuet, entre los "grandes maestros". Es que este teólogo era una de las glorias de su patria chica. Cura de la diócesis de Besançon (1718-1790), había sido dos veces coronado por la academia de la cual

Proudhon solicitaba asistencia. No tuvo otra razón para "elegirle", como particularmente representativo del catolicismo que él quería combatir, que su carácter más "romano", más "absoluto (33)"; por esta cuenta, un La Lucerne, por ejemplo, hubiera hecho mejor su papel. Conocía, naturalmente, las obras de Bergier, se familiarizó con ellas y adquirió la costumbre de consultarlas ante toda idea de controversia. El **Traité historique et dogmatique de la vraie religion** (1780) había sido reeditado en Besançon mismo en 1820. El mismo Proudhon trabaja en la impresión de otra obra de Bergier, la **Bible latine**, en 1835. Reedita sus **Eléments primitifs des langues**, que había aparecido por primera vez en 1764; y en el mismo volumen publica su propio **Essai de grammaire générale**, que debía valerle la pensión Suard. En fin, reedita también la obra maestra del teólogo de Besançon, el gran **Dictionnaire théologique** (tres volúmenes, 1788-89), que primitivamente formaba parte del plan de la Enciclopedia. Este antecesor de nuestro actual Vacant-Maugenot, se dirigía sobre todo contra los protestantes y los deístas. Formaba un verdadero compendio, en el cual puede decirse que Proudhon aprendió su teología. Después de una segunda edición, hecha en Lieja en 1789, había aparecido una tercera en Besançon en 1826, por diligencia de Gousset; esta edición, retocada, propagaba la doctrina de Lamennais, que estaba entonces de moda, y de la que Gousset debía retractarse más tarde en su **Théologie dogmatique**. En 1834-35, el padre Doney publicaba, también en Besançon, una cuarta edición que reproducía la de Gousset, pero suprimiendo algunos pasajes de tono excesivamente menesiano y añadiendo diversos artículos (34). En esta edición es en la que trabajó Proudhon. En lo sucesivo citará a menudo el Diccionario del "cándido teólogo (35)"; le gustará referirse a él para aclarar una duda doctrinal (36). Cuando habla en **Justice** del dogma de la predestinación, escribe: "He aquí como Bergier, el teólogo clásico, resume lo dispuesto (37)"; y en otra parte (38): "Cito a mi teólogo ordinario, Bergier".

Se dirá que estas lecturas y estos estudios teológicos, por mucho lugar que hayan ocupado en la vida de Proudhon, fueron hechos más desde un punto de vista político y social que verdaderamente religioso. Es cierto, al menos grosso modo. Proudhon era más “profeta” que “místico” y las cosas del cielo parece que le interesan, sobre todo, por sus repercusiones sobre las de la tierra. Pero esta actitud de espíritu la comparte con la mayoría de los escritores religiosos de su tiempo, tanto los católicos como los deístas o incrédulos: ¿No veían todos ellos con frecuencia a la religión en “sus relaciones con el orden político y civil? (39)”. No sería menos cierto, por otra parte, decir que él ahonda en los problemas sociales y políticos hasta desembocar en el problema religioso. El origen del hombre y el pecado original (40), la predestinación, la redención (41), el libre albedrío y la gracia (42) —sin hablar del problema de Dios mismo—, tantas cuestiones teológicas que le impelen a abordar su examen. La **Création de l'ordre**, contiene por ejemplo una breve nota sobre la monogamia, llena de fuerza:

“¿Todas las razas humanas provienen de una misma pareja como se ha creído mucho tiempo según una falsa interpretación del Génesis? La metafísica ha respondido ya. ¿Qué importa que el hombre haya nacido en un rincón de la tierra, desde donde se habría extendido a todos los puntos del globo, o que sea indígena en todas las latitudes y en todos los países? La unidad de la raza no depende de la unidad geológica, sino de la identidad orgánica y sobre todo teológica. Lo que hace la unidad en la serie no es el hecho, puesto que el hecho es siempre diverso; es la idea (43)”.

Y en **Justice**, al comienzo de una exposición del misterio de la predestinación: “Que el lector —dice— intente, por un instante, descender conmigo a las profundidades de la teología cristiana: no es más difícil que visitar un pozo de una mina (44)”. Posiblemente no hay uno solo de los dogmas tradicionales que no haya “explorado” de esta manera.

En la época de su juventud, la escuela tradicionalista (uno de cuyos principales padrinos fue Bergier)

tenía en Francia todo el esplendor que le daban los nombres de Maistre, de Bonal y de Lamennais. El fue profundamente influenciado por ella y creyó con exceso encontrar allí una expresión de la doctrina tradicional de la Iglesia. Así se explica en gran parte, como se verá más adelante, la crítica del catolicismo que justifica a sus ojos su inmanentismo (45). Pero explica también ciertos rasgos de la doctrina que impregna sus primeros escritos. Da cuenta, por ejemplo, de "la sutileza del sistema mosaico", por el hecho de que "en virtud de las leyes del entendimiento humano, siendo toda idea primitiva necesariamente universal, toda legislación primitiva ha debido ser necesariamente un sumario de la filosofía (46)". Ve en la "revelación" el fondo de una filosofía universal completamente práctica, cuyos dogmas... "han sobrevivido a todas las revoluciones sociales, a todas las corrupciones y degeneraciones de la humanidad"; la desgracia es que nosotros hemos perdido su inteligencia, y que "nuestra sola razón es insuficiente para defenderlos (47)". Sobre esta idea bosqueja algún tiempo una especie de sistema apologético, imitado de José de Maistre; sistema ambivalente que puede fácilmente convertirse en naturalismo:

"Existe una filosofía o religión primitiva de origen sobrehumano, falseada desde antes de todas las épocas históricas, y de la cual los cultos de los diferentes pueblos han conservado vestigios auténticos y homólogos. La mayor parte de los mismos dogmas cristianos no son sino la expresión sumaria de otras tantas proposiciones demostrables; y se puede, por el estudio comparado de los sistemas religiosos, por el examen atento de la formación de las lenguas e independientemente de toda otra revelación, constatar la realidad de las verdades que la fe católica impone (48)".

Pero estas tendencias de apologista, ya muy mezcladas, no tardarán en ceder a las tendencias antirreligiosas. En 1851, en sus cartas sobre la **Philosophie du progrès**, Proudhon establecerá, a propósito de Lamennais, una crítica de esta idea de revolución universal, que disipará el equívoco de los textos que acabamos de citar. "Evidentemente, dirá entonces, esta manera de enfocar el cristianismo", como confirmado por todos los cultos, lo disminuye aunque parezca engrandecerlo y "la ma-

yor catolicidad" que ella le crea, conduce, sobre todo, a una "mixtificación (49)".

Contra otro sistema apologético, el que se ha llamado el concordismo por excelencia, Proudhon se muestra inflexible. Primero en la **Création de l'ordre**, luego en **Justice**, ha demostrado su mecanismo y hecho ver su vanidad con perfecta lucidez. La energía sin respeto de su estilo no debe impedirnos reconocer la solidez de su crítica. "¡Qué piedad, exclama, produce ver las contorsiones de pretendidos conciliadores para acomodar su mitología a las exigencias de una observación inflexible, cuyos descubrimientos se extienden cada día! (51)". Los concordistas son "embrolladores, ocupados de siglo en siglo en recomenzar sin cesar su exégesis"; se trate de los días de la creación, del diluvio, de la edad del género humano, del monogenismo, etc., tienen siempre en reserva una interpretación que debe mostrar la maravillosa presencia de Moisés; "estamos preparados", parecen decir, "para cualquier eventualidad" diga lo que diga la ciencia, nuestro texto podrá estar de acuerdo con ello. **Quidquid dixeris, argumentabor**. Y Proudhon llega a tratarlos de "charlatanes (52)". Reconoce sin embargo que muchos de ellos son honrados y que si su apologética está hecha a base de mentiras, ellos son las primeras víctimas. Pero lo que les reprocha más profundamente, es su voluntad a priori de conciliación, y la persigue en otros terrenos además del de la exégesis. Como la mayor parte de los adversarios del catolicismo, como Renan por ejemplo (53), Proudhon es "integrista". Desconfiado en cuanto a la ortodoxia, las tendencias liberales del "clero joven" le inquietan y él las denuncia a su arzobispo. Se queja del "dogmatismo relajado" del padre Lacordaire. No comprende que se deje poner una "sordina" a ciertos dogmas o se permita que se interpreten "de una forma más suave". ¿Es tolerable, por ejemplo, que los teólogos reciban "en un paraíso cualquiera a los inocentes no bautizados", o que abandonen la doctrina del pequeño número de los elegidos (54)?; ¡y qué de compromisos entre algunos de ellos con el espíritu del siglo! Proudhon sólo concede que ellos son a menudo más "dignos de lástima que de cen-

sura", pues "la razón habla a su conciencia y el primer movimiento de toda alma religiosa es poner de acuerdo la razón con la religión (55)".

Proudhon olvida un poco en su celo que la tesis más ofensiva no es siempre la más ortodoxa y que hay varias maneras, no todas religiosas, de oponerse a la razón. **Non ideo rectum quia durum:** le hubiera sido útil conocer esta frase de San Agustín (56). En compensación, su amor por las posiciones francas y las lógicas intrépidas le inspiran felizmente en algunas otras críticas. Seducido momentáneamente en su juventud por el deísmo (57), no tardó en comprender la inconsistencia de este "deísmo pretendidamente filosófico (58)". Explicaba su "auge" por su comodidad para las almas débiles que "a la vez que renuncian a la fe cristiana y se dan aires de racionalismo, desean sin embargo conservar un fondo religioso (59)". Pero frente al "pensamiento sublime" de un Dios que mira al hombre y le sigue en todo lo que hace, como lo expone el libro de Job, la idea de un Dios indiferente a los negocios humanos, de un creador sin providencia, le parecía "el último absurdo (60)". Por lo demás, añadía, el puro deísmo es una posición imposible de mantener. "La idea de Dios, por metafísica que sea, desde el momento en que se introduce en la práctica social, tiende a realizarse físicamente, a constituir un sacerdocio y a volver a traer la idolatría, el mesianismo y todas las supersticiones": cadena inevitable si uno no se decide a soltar el primer eslabón. Porque "la civilización no vive ya de ficciones religiosas ni de ficciones legales; busca en todo la verdad, es decir, lo real y lo positivo. Poned la idea de Dios a la cabeza de la constitución: bien pronto el pueblo querrá ver a este Dios; entrará en comunicación con él y le dará profetas, apóstoles, un Cristo". Sólo los utopistas no se dan cuenta de ello: "este movimiento de realización es fatal (61)".

Proudhon no es menos duro con el protestantismo, que representa a sus ojos el colmo de lo ilógico y de lo inestable (62). Su crítica de él es, por otra parte, injusta con frecuencia (63); ni profunda ni original, reproduce sobre todo los lugares comunes de controversia.

Habla casi exclusivamente a la manera de un hombre apegado a las formas tradicionales, y de un católico de los que aparentan serlo. Se nota aquí la influencia de José de Maistre y aún más la de Augusto Comte, aunque no les siga en la forma de aplicar a las cosas del Estado una crítica del "libre examen", que sólo vale para el creyente en el interior de la Iglesia (64). Por lo menos, su instinto nacional le lleva a admirarse de que nuestros escritores del Gran Siglo hayan sabido, "con un sentido perfecto y una razón superior", apartar a Francia de la herejía, y la forma en que explica la revocación del edicto de Nantes, si no apropiada para satisfacer completamente a las conciencias delicadas, tiene por lo menos el mérito de no ser mezquina:

"El destello que sobre la religión habían lanzado las ciencias y las letras, debía de producir un recrudescimiento de la piedad y levantar un viento de intolerancia. Yo miro, por lo que a mí me toca, la revocación del edicto de Nantes como un hecho histórico tan necesario, dadas las circunstancias, como lo había sido ciento sesenta y ocho años antes la protesta de Lutero. Es Francia entera quien, después de los brillantes trabajos de controversia, y de exégesis de su clero, se deja llevar por la idea de restablecer la unidad en la religión como se había establecido en el Estado, idea por completo de nuestro país y que me asombra verla perseguida con tantas injurias por la democracia jacobina. ¡El catolicismo era tan grande, tan bello en los espíritus de nuestros padres...! Como siempre, la realeza fue el órgano de la nación: es absurdo achacar un acto parecido a los comadreos de los devotos. La revocación del edicto de Nantes es la obra de Mme. Maintenon no más que la expulsión de los jesuitas lo es más tarde de Mme. de Pompadour. Es el resultado de nuestro genio centralizador, momentáneamente descarriado por el fervor religioso (65)".

El mismo sentido nacional que levanta a Proudhon contra el protestantismo francés, hubiera podido inclinarle a juzgar favorablemente el galicismo. Pero su clarividencia le guarda de ello. No siente, por el contrario, más que desprecio por lo que llama "la más necia de las oposiciones, el más inconsecuente de los justos medios (66)". O el pensamiento libre o el ultramontanismo (67), o la Revolución o la Santa Sede. Se ve que aunque comprende bastante mal al catolicismo, su gusto por las posiciones definidas le permite al menos apreciar su audacia y su potencia lógica interna.

También justifica, como Augusto Comte, aunque en un sentido diferente, la extensión de la potencia de los papas en la Edad Media, y muestra mucha menos repugnancia que muchos creyentes de su época, a compartir el punto de vista de los defensores de la infalibilidad (68). La justifica más allá de lo que pretendería la Iglesia misma, porque para él el principio del papado representa en el sentido más estricto “la supremacía necesaria de lo espiritual sobre lo temporal”, es decir, “la preponderancia de la Iglesia sobre el Estado, del jefe visible de la Iglesia sobre todos los jefes de los pueblos”. Puesto que el cristianismo había llegado a ser “el alma de la civilización”, era “racional y justo” que la “soberanía del mundo” estuviera “en manos del papado (69)”. Solamente, lo que en otro tiempo correspondía a la Iglesia, corresponde hoy a la Revolución. Es que Proudhon no admite la partición evangélica entre reino de César y reino de Dios. El, que es tan severo con el **Contrat social**, cede en este punto a la larga tradición doctrinal que había seducido a Rousseau (70). Lamenta que el cristianismo, que ha sabido “devolver al mundo lo espiritual que había perdido”, no haya sabido unificar mejor a la Iglesia y el Estado. Estima que la teología, al distinguir, como lo ha hecho, los dos dominios de lo espiritual y lo temporal, ha exagerado el mensaje de una frase de Jesucristo para mayor daño de la sociedad, pues la separación sólo puede llevar de hecho a la constitución de dos poderes espirituales antagonistas, el de los principios de orden civil y el de los principios de orden religioso. De aquí, una serie de conflictos insolubles; de aquí, “el desorden, la insurrección, el regicidio” que “desolaron a la cristiandad”; de aquí, aún más grave, en países como el nuestro, que han sido modelados con semejante doctrina, una dualidad ruinosa para la conciencia nacional: “nosotros no tenemos conciencia común, ni fe jurídica ni espíritu de familia (71)”. La misma religión no ha ganado nada con ello. El sacerdote, acantonado en el dogma y en la moral, no puede, sin atraerse la censura de uno y otro poder, hablar de las condiciones del orden social; así, su predicación sigue siendo abstracta, enojosa, y pa-

ralelamente, las ceremonias de las que es ministro; el pueblo no comprende nada de ellas, el objeto de las oraciones no le interesa; "al entrar en la Iglesia cree pasar de un mundo a otro (72)". La separación de lo espiritual de lo temporal quita a las cosas del culto la realidad de la vida; "¿Qué tiene de sorprendente que de ello resulte el sueño y el aburrimiento? (73)".

Hay un libro que en la formación de Proudhon domina a todos los demás. Es el libro teológico por excelencia: la Biblia. Se ha dicho que Proudhon conocía las Escrituras y los Santos Padres (74). ¿Los Santos Padres? Muy poco. Pero las Escrituras, sí. Se podría hacer una tesis sobre "la Biblia en Proudhon", como se ha hecho para Bossuet, para Hugo y para otros, y la materia sería abundante. No habría solamente que poner de manifiesto las citas numerosas, sino un halo de espíritu bíblico que se manifiesta por todas partes. Como intentaremos demostrar, la influencia bíblica ha marcado fuertemente la idea central de esta obra: la idea de la Justicia.

En casa Gauthier, en Besançon, Proudhon había trabajado en la impresión de una Biblia con traducciones interlineales del hebreo. Había imprimido igualmente la Biblia latina de Bergier. Un ejemplar de ésta le acompañaba a todas partes. El 8 de agosto de 1858 —hace tres semanas que ha debido huir a Bélgica sin llevar consigo ningún equipaje— escribe a su amigo Gustavo Chaudéy, para pedirle que ponga un poco de orden en sus asuntos abandonados en París y que le envíe algunos libros. "Tengo entre mis libros, le dice, una Biblia in-quarto, latina, llena de notas marginales de mi mano, que yo no cedería ni por mil escudos (75)".

Su primera obra es completamente bíblica. Para comentar los beneficios del domingo, acude a Moisés y a la institución del sábado. El Pentateuco le proporcionará la mayoría de los elementos para la doctrina que bosqueja en sus memorias sobre la propiedad. Su "socialismo" es allí donde hay que buscarlo ante todo; es

en esta fuente donde ha bebido. Se explica en las **Confessions d'un révolutionnaire**:

"Yo no fui a buscar la luz a las escuelas socialistas que subsistían en esta época, y que ya empezaban a pasarse de moda. Dejé de parecida manera a los hombres de partido y de periodismo, demasiado ocupados en sus luchas para pensar en las consecuencias de sus propias ideas. Tampoco he conocido ni buscado las sociedades secretas: todo este mundo me parecía tan lejos del fin que yo perseguía, como los eclécticos y los jesuitas. Comencé mi trabajo de conspiración solitaria por el estudio de los antecedentes socialistas, necesario a mi parecer para determinar la ley teórica y práctica del movimiento. Estos antecedentes los encontré primeramente en la Biblia (76)".

En el curso de los años que siguen continúa su trabajo de exégesis. Algunos jóvenes acababan de fundar en Besançon una "Sociedad de emulación del Doubs". Le piden un artículo para la compilación que quisieran publicar. ¡Buena ocasión para satisfacer de una vez su afición científica y su malicia! Pero tropieza con cautelas que no había previsto. El 31 de julio de 1842 cuenta la pequeña aventura a Tissot, a quien sabe siempre dispuesto a animarlo en su espíritu de fronda anticlerical:

"Les ofrecí un trozo de filología que pareció gustarles; había allí griego y hebreo. Pero había también otra cosa: el artículo en cuestión trataba de la exégesis bíblica de uso en la Iglesia, y la conclusión era la negación absoluta de la comprensión de las escrituras por los teólogos. Citaba como prueba, entre otros pasajes extraídos de los Profetas, tres salmos que traducía por entero, con análisis gramatical, lógico e histórico, etc. (El artículo fue rechazado). Me dije para mí que yo solo tenía más valor que toda la villa de Besançon junta, porque observe Vd. que ninguno de esos socios es mejor cristiano que yo (77)".

Pronto se tomaría la revancha. En marzo de 1845, la **Revue indépendante** (78) publicaba un artículo suyo: "El **Miserere** o la Penitencia de un Rey. Carta al R. P. Lacordaire sobre su Cuaresma de 1845". Lacordaire no es aquí más que un pretexto. Proudhon ha seguido sus conferencias cuaresmales en la primacial de Lyon pero, al menos por el fondo, el estudio estaba preparado con anticipación. La idea esencial de "esta muestra de filología sagrada" es que se impide la compren-

sión de los textos bíblicos cuando, en vez de buscar el sentido obvio, se lee con el afán constante de encontrar allí figuras o profecías de Cristo. Que los predicadores dejen de discurrir, como han adquirido la costumbre de hacer, "sobre la insuficiencia de la razón, la necesidad de la fe y la metafísica de la Trinidad". Que reempresen el estudio de los libros santos. Si pueden entonces "mostrar una sola palabra del Antiguo Testamento que haga referencia al Nuevo, esta preexistencia del catolicismo en el pensamiento judaico "será el mayor de los milagros". Pero un examen serio les quitará esta ilusión. Deberán reconocer que nada en las escrituras judías hace referencia a la "misión del Hombre-Dios ni a los viajes de San Pablo, ni a las persecuciones de los emperadores, ni a las instituciones cristianas" y la relación de padre a hijo que se pretendía establecer entre el catolicismo y el judaísmo, aparecerá como lo que es: "una alucinación de crítica, una falsa exposición de la historia (79)".

¡Eterna controversia! La misma que en otro tiempo hacía andar a la greña al apologista San Justino y al judío Trifón. **Mutatis mutandis**, es la que enfrenta hoy a los profesores de exégesis y a los entusiastas de Claudel. Como ocurre a menudo, los adversarios no pueden entenderse porque no están en el mismo plano y no hablan de la misma cosa. Proudhon no disipa el malentendido, ni más ni menos que otros. Al negar que la Biblia judía contenga la forma que sea el detalle exterior de los hechos de la historia cristiana, descarta una imaginación simplista y una visión todavía muy carnal, pero no plantea siquiera el problema del simbolismo escriturario ni el de la figuración del Nuevo Testamento por el Antiguo. Entre las "alucinaciones" de los teólogos o de los predicadores y la miopía de los historiadores positivistas, es de lamentar que no haya sabido encontrar una **vía media**. El, que no era inaccesible al principio del simbolismo y que incluso hace uso de él para definir, tal como él lo ve, el interés de la revolución en la Iglesia, él que escribía un día: "toda la historia es figurativa", se ciega por su postura irreligiosa, así como otros por su pos-

tura metódica. Su crítica, estrecha y demasiado maliciosa, tenía al menos el mérito de llamar al estudio científico de la Biblia a un clero que lo descuidaba demasiado. El mismo no se contentaba con este análisis de **Miserere**. Desde 1844 esperaba poder llevar a cabo pronto una recopilación de sus fragmentos de exégesis y se recreaba con la idea de que este volumen sería para Francia "lo que el libro de Strauss fue para Alemania (80)". Todavía en 1853 proyecta publicar un nuevo libro que "aumentado y embellecido con estudios bíblicos a la manera del **Miserere**", forme un buen volumen in-octavo (81). Escribe a Tissot que de vez en cuando trabaja en "un poco de filología bíblica para el regalo de nuestro clero (82)". Cuida su conocimiento del hebreo. Se vale de ello cuando llega la ocasión. Así, por ejemplo, en **Justice**, a lo largo del estudio sobre la sanción moral, inserta una traducción y un comentario del Salmo XVIII. La traducción corriente del primer versículo no le satisface; él lo traduce así:

Los cielos describen la gloria de Dios
y el firmamento muestra la obra de sus manos.

y rechaza, afianzando su crítica con toda una discusión sobre el texto original, el "caeli enarrant" de la Vulgata (83).

Se han podido editar entre sus obras póstumas tres volúmenes, titulados: **Bible annotée**. Otra obra póstuma en dos tomos: **Césarisme et Christianisme**, contiene una gran parte relativa al Nuevo Testamento y a los orígenes cristianos. Durante toda su vida sigue de cerca los trabajos de la exégesis alemana, tanto como le permitían los estudios críticos y las traducciones. Es severo a su respecto. "Los alemanes, dice, han adorado demasiado a la Biblia para no decir de ella toda clase de abominaciones (84)". No encuentra disculpa ni para Strauss ni para Feuerbach. "A fuerza de mitologizar el Evangelio", Strauss ha desconocido "hechos palpables de un realismo mucho más instructivo"; este sistema, "que tiende a interpretarlo todo por mitos salidos espontáneamente de la conciencia de las masas, es tan falso como el sistema de los llamados racionalistas (85)". En

cuanto a Feuerbach, su sistema de exégesis le parece no menos "falso y exagerado". En su opinión, ni uno ni otro "han dicho la auténtica verdad sobre el mosaísmo y el cristianismo (86)".

Dupuis, que cuenta todavía con partidarios, no le merecía mejor opinión. Un cierto Camilo Magré envió un día a Proudhon un opúsculo del cual era autor, sobre la vida de Jesús. Proudhon reconoció en él una divulgación de la teoría de Dupuis sobre **L'Origine de tous les cultes**, situado en la mitología solar. Queriendo ser educado, comienza su carta agradeciendo con una fórmula elogiosa (su sinceridad no excluía jamás la cortesía); pero pronto viene la crítica, radical:

"Su idea, que es la de Dupuis, me ha parecido siempre profunda y verdadera... Pero esta idea no es toda la verdad; y si no se puede negar que la especulación astronómica haya servido de vestidura a la idea religiosa, es preciso reconocer también que no da cuenta completamente de la idea en cuestión.

Aquí está el error de Dupuis y el punto débil de su magnífica teoría. Es que la palabra, aunque íntimamente ligada a la idea, no basta por sí sola para dar cuenta de todas las operaciones del entendimiento... M. Renan ha caído en un error análogo cuando ha creído explicar el cristianismo por la superstición de una época y la superchería de un individuo, que no sería otro que el mismo Jesús (87)".

Se ha visto antes la serenidad con que Proudhon juzgó la **Vie de Jesus** de Renan. En 1858 había censurado su mezcla de "erudición germánica y de literaturismo". No es así, confiaba él a Tilloy (88), "como actuaban nuestros verdaderos filólogos, Abel Rémusat, Eugenio Burnouf, Letronne. Ellos se daban por entero a la ciencia y a la verdad". A la interpretación renaniana de los Evangelios, opone su propia interpretación, y los dos retratos de Jesús que resultan, son distintos en todo lo posible: "M. Renan ha concebido a su héroe como un místico puro, idealista e incluso quietista, revolucionario por irritación, por accidente y contra su voluntad; en tanto que yo, yo le creo ante todo... moralista, reformador social; en una palabra, justiciero (89)". Por otra parte, tiene el suficiente buen sentido para reconocer que su "Jesús" no es más puramente histórico que otros. Es un Jesús proudhoniano, como el de Re-

nan es un Jesús renaniano. "Adivina Vd. fácilmente, escribe a J. Buzon, que si M. Renan ha hecho un Jesús a su propia imagen, yo no podía evitar el hacerlo a la mía"; y, añade modestamente, "salvo las razones que pueda dar M. Renan, creo que mi tesis está tan bien fundada en la historia como la suya (90)". Nosotros diremos que no peor fundada. La iniciativa de Renan tendrá al menos una ventaja. "Lo que quiera que se piense después de su trabajo, el golpe está dado por lo menos. La idea de un Cristo puro hombre, personaje real, humano, histórico, se habrá metido en las mentes. Esto que se ha ganado (91)". Más todavía que en los creyentes, Proudhon piensa aquí en los mitólogos, estos soñadores: "Apenas se creía en el Verbo, pero se razonaba, se hablaba de Jesús como si él hubiera sido el Verbo; se permanecía en la convención católica. M. Renan nos ha hecho salir de ella (92)". Lo que reprocha a su antagonista no es el principio de su obra. Tampoco es, a fin de cuentas, un error histórico o psicológico; en semejante materia, nadie puede jactarse de decir rotundamente: aquí está la verdad, eso es lo falso, porque "no se sabe respecto a Jesús más que lo que se puede inducir de los Evangelios; ahora bien, esto es un jeroglífico que no será nunca resuelto del todo (93)". El error de Renan es ante todo de orden filosófico y espiritual. Consiste en una especie de "idealismo místico", cuyas consecuencias son terribles: porque "el ideal... es la fuente misma del pecado, siempre que se le concede la prepotencia sobre la razón práctica; en otros términos, sobre la moral (94)".

Para poner de relieve el concepto que él mismo se forma de Jesús, Proudhon usa dos fórmulas en las cuales reconoceremos una vez más su extremismo acostumbrado. Una y otra le son dictadas todavía por la necesidad instintiva de llevar la contraria a Renan. "La religión, para él, dice en primer lugar, era lo secundario (95)". Entendemos por ello este sentimiento que, cuando se impone, origina tan rápidamente este "idealismo místico" que Proudhon reprueba y en cuya categoría confunde la espiritualidad de una santa Teresa o de un San Francisco de Sales y todas las variedades

des de quietismo. Lo que dominaba en Jesús era, por el contrario, “el sentimiento elevado de la moral y sobre todo de la justicia (96)”. También fue él el autor de “la primera y más grande de las revoluciones (97)”. Podemos observar de pasada el parentesco de estos puntos de vista proudhonianos con la tesis reciente de ciertos historiadores de la religión que oponen los dos tipos del místico y del profeta —el primero replegado dentro de sí mismo y huyendo de la ilusión del mundo, mientras que el segundo actúa en la historia predicando la justicia social—, y deploran la invasión del misticismo, sobre todo a partir del pseudo Dionisio, en una religión que, por sus orígenes evangélicos, era un puro profetismo (98). Proudhon, que no sentía ninguna simpatía por el protestantismo, se aproxima aquí a una tesis que más de un protestante hace valer hoy contra las posiciones católicas. La lleva incluso al extremo, insistiendo de tal manera en ciertas consecuencias sociales del Evangelio, que parece hacer de ellas en cierto modo el único pensamiento de Cristo (99).

Otra fórmula que repite en muchas ocasiones: Jesús no se ha dicho nunca Mesías; fue por el contrario “un anti-Mesías”, “un anti-Cristo”. “Según M. Renan, Jesús se ha presentado a sí mismo como el Mesías; según mi opinión, se le ha hecho pasar por tal (100)”. Los Evangelios, que son “composiciones perfectamente reflexionadas, en ningún caso de inspiración popular”, han sido escritas por hombres “imbuidos de las especulaciones anteriores al advenimiento de Jesús”; son el fruto de un “fraude piadoso”, que puede explicarse por “las costumbres de la época” y cuyo éxito no debe asombrarnos demasiado: “Ha quedado tan poco de la figura del Galileo, su misión ha sido tan corta (de tres a seis meses), el escenario de su predicación tan estrecho, su desaparición tan hábilmente operada, que al cabo de veinticinco o treinta años no se debía saber nada de su persona (101)”. Sin disimularnos la gravedad de una explicación semejante, que abre una fosa entre Jesús y sus discípulos, y por tanto parece impedirnos el encontrarle a través del testimonio de ellos (102), nos sentiremos sin embargo un

poco tranquilizados sobre el sentido de la fórmula, escuchando cómo el mismo Proudhon nos dice que “el mesianismo es algo muy distinto de lo que se cree (103)” y recalca esta glosa en **Césarisme et christianisme**: “Jesús... es el anti-Mesías, en el sentido de los judíos (104)”.

Lo que quiera que sea de estas exageraciones y de lo que de ellas conviene rebatir, sea lo que sea de la incomprensión demasiado cierta de nuestro exégeta respecto a lo esencial, es cierto que la figura de Jesús se **impuso** de una manera única a la admiración de Proudhon. Es éste un hecho que nos guardaremos de depreciar. Brilla en más de una página de su obra en las mismas que manifiestan mejor la estrechez e insuficiencia de sus puntos de vista:

“Las enseñanzas de Jesús son totalmente sociales, ni políticas ni teológicas. No se compromete con las vanidades ambiciosas del poder, ni se pierde en las sutilezas de la teología y la metafísica. **Neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me!** No teologiza jamás.

En Jesús, la revolución social y moral adquiere conciencia de ella misma; esto es lo que la hace tan precisa, tan fuerte, tan nueva, tan superior... Al cabo de dieciocho siglos sigue tan nueva, tan superior, tan en circunstancia y tan oportuna como en tiempos de Pilatos y Tiberio.

¿Qué pesan hoy, en la balanza de la historia, esas doctrinas judaicas, zoroastrianas, platónicas, gnósticas, cabalísticas, etc., que durante siglos, olvidando la idea galileana, se disputaron la posición del espíritu humano y la dirección de la reforma? ¿Qué es la teología católica misma, heredera y suprema expresión de todos estos sueños? Nada, nada. Una nueva evolución de la humanidad ha recogido en nuestros días una explosión igual de los dolores del pueblo y, como en el primer siglo de nuestra era, ha conducido a la misma conclusión. Justicia, moral, libertad, fraternidad: he aquí la última conclusión del siglo XIX, como lo fue del primero. La palabra y la idea de Jesús, sobreviven pues, más potentes, más grandiosas que lo parecieron nunca: es el único hombre de toda la antigüedad que no ha sido disminuido por el progreso y que es todavía nuestro contemporáneo (106)”.

En las notas que acumulaba con vistas a su vida de Jesús, Proudhon declara que “el cristianismo es el

hecho más grande de la historia universal (107)", y esboza un retrato de su fundador que no está lejos de reconocerle una verdadera transcendencia; salvo pequeñas diferencias, son expresiones análogas a las que hemos recogido después del autor de **Deux sources**:

"Los filósofos antiguos son a Jesús lo que los retóricos y humanistas son a Homero, Píndaro, Herodoto, Demóstenes. Establecen **preceptos**, no producen una **obra**. No saben ni siquiera cómo producirla...

He aquí lo que dobla la admiración: Jesús se encuentra al nivel de su idea, no sólo por la palabra, sino también por su vida...

Sócrates: Su idea está muy lejos de tener la altura de la de Jesús... Jesús es más alto que Sócrates; y como su idea no tiene ni tendrá jamás igual, no dudo en decir que su individualidad es **sin igual**; su genio, su verbo, sin igual.

Esto no podría encontrarse dos veces en la historia de la humanidad (108)".

Aunque concediendo un precio real a este testimonio, no atribuyamos a la exégesis de Proudhon una importancia que no merece. No le transformemos en un especialista de historia bíblica ni de los orígenes cristianos. Su estudio sobre el **Miserere** le había atraído, parece ser, fuertes críticas de su amigo Bergmann, que era un verdadero sabio (109). Cuando pretendía, escribiendo al mismo Bergmann, tener "materiales completamente preparados para una vida de Jesús", se hacía algunas ilusiones. Asimismo cuando añadía: "Poseo igualmente un estudio muy original sobre el mesianismo, al que denominaré mejor con estas palabras: "Fisiología de la conciencia humana según la historia religiosa de los hebreos". Este trabajo está igualmente muy avanzado en cuanto a materiales, y la redacción, tal como yo la concibo, es muy poca cosa a mis ojos (110)". Sabemos que en el período de incubación de cada una de sus obras, pasaba por una fase de entusiasmo e infatuación. Además, él no estaba aquí en su verdadero dominio, —él mismo debía presentirlo obscuramente, pues no hizo nunca el último esfuerzo para terminar—, y demasiadas ideas fijas venían, por añadidura, a falsear su juicio de historiador. Trata a los evan-

gelistas de “compiladores absurdos (111)”. Su **Bible annotée** está llena de observaciones cursivas que demuestran una lamentable incomprensión, tanto del cristianismo en general, como, por ejemplo, de San Juan, a quien llama en algún lugar el “apóstol dulzón (112)”, o sobre todo de San Pablo. El apóstol de los gentiles le inspira sentimientos análogos a los que expresará Renan. “Este hombre, dice, es el tipo de sectario, celoso, terco, insociable”; con él “la especulación toma el lugar de la conciencia (113)”; pasajes enteros de sus cartas son un verdadero “fardo de sutilezas”, “su manía por las citas y las falsificaciones del Antiguo Testamento” le lleva a “divagaciones”, sus razonamientos nos hacen rodar “por un abismo de absurdos (114)”, etc. Es un “maníaco”, un “espíritu falso (115)”. Proudhon sabe algunas veces admirar la fuerza de su prosa (116), pero no parece que haya sido nunca atraído por la fuerza de su doctrina (117). En **Justice**, da del “ágape fraternal” de los primeros tiempos de la Iglesia, una interpretación absurda, que defiende después en dos largas notas, por una exégesis del capítulo quince de las **Actas** y por la primera epístola a los corintios: aquí, francamente, desvaría... (118).

No hay lugar para detenernos más en una parte de la obra proudhoniana que no está entre las más sólidas. Una vez más, y a pesar de sus pretensiones, la exégesis de Proudhon cuenta poco. Lo que cuenta verdaderamente es su cultura bíblica. Esta es grande y profunda; da a todo su pensamiento un sello, viste toda su obra literaria con una capa de esplendor. La Biblia fue el gran maestro de este autodidacta; “la ha deletreado, desgranado letra por letra en su juventud de impresor, y el espíritu del Libro santo le ha penetrado tanto más profundamente cuanto que él era de una materia ya impregnada por la tradición oral, con esta imaginería bíblica de los cien personajes diversos, cuyo colorido, vida, movimiento, gestos simbólicos, animaban el tinte gris del fondo popular (119)”. Las alusiones, las citas bíblicas, acuden espontáneamente a su memoria, como les ocurre a otros con los clásicos profanos. ¿Quiere un texto que sirva de exergo a sus **Con-**

fessions? Toma un versículo del Deuteronomio: “Le vabo ad caelum manum meam, et dicam: Vivo ego in aeternum. Levantaré la mano hacia el cielo y diré: Mi **Idea** es inmortal (120)”. En la conclusión de la misma obra, puntúa con el Eclesiastés su célebre invocación a la Ironía: “Te revelaste antaño al Prudente sentado en su trono, cuando él clamó ante este mundo donde figuraba como un semidiós: ¡Vanidad de vanidades! (121)”. Queriendo, en **Justice**, resumir su pensamiento sobre la Apología del cristianismo, tan en boga entonces, de Augusto Nicolas: “M. Nicolas, dice, ha leído en Job esta frase del Eterno: **Quis est iste, involvens sententias sermonibus imperitis?** Es el único recuerdo que me ha quedado de la lectura de sus cuatro tomos (122)”. Dirigiéndose a los partidarios de la propiedad literaria, les dice: “Se os puede aplicar la frase del gobernador de Judea a San Pablo: **Multae te litterae perdiderunt** (123)”. En **Guerre et Paix**, las reminiscencias, las imágenes, las metáforas bíblicas abundan, son cien veces más numerosas que las citas propiamente dichas. La memoria inagotable las alimenta con la idea en movimiento, para sostener, reanimar, prolongar el aliento belicoso. Este versículo del Exodo: “El Eterno es un guerrero”, sirve de exergo al libro primero; y este grito de Job: “Militia est vita hominis”, domina toda la obra... No son sólo sentencias sueltas lo que Proudhon saca del Libro sagrado. De la Biblia ha tomado ese ritmo de vida agonística que contiene, expresado ardientemente en palabras inspiradas, la idea de la grandeza del hombre y la idea de “misión” de un pueblo. Es por lo que, aunque no cita a Ezequiel, se hace eco continuamente de su cólera contra los falsos profetas de todas las paces imposibles... (124).

Teólogo por fuera, exégeta de fantasía, Proudhon es en nuestra literatura uno de los grandes representantes de la tradición bíblica.

(1). **Matériaux d'une théorie du prolétariat**, p. 241, nota 1.

(2). SOREL nos ofrece, también a propósito de Proudhon, otro ejemplo de estos juicios cuando escribe, op. cit, p. 416, que él fue "el único gran filósofo que ha tenido Francia en el siglo XIX".

(3). Cf. ANDRE ROUSSEAU, **Proudhon et nous**, loc. int.: "Este furibundo anticlerical es un teólogo no satisfecho".

(4). Escribe un día a su amigo Buzon: "Me desagrado a mí mismo cuando leo a Vd. y comparo a sus destellos, a este fuego de artificio que nunca decae, las pesadeces forzadas de mi triste dialéctica. 11 de marzo 64 (t. 13, p. 267).

(5). Cf. **Correspondance**, t. 9, p. 233; t. 10, p. 114, 230, 235.

(6). A Ackermann, 20 de septiembre 43: "La literatura se rehace; las exageraciones románticas decrecen todos los días" (t. 2, p. 103).

(7). **Justice**, t. 3, p. 594 a 627. En este culto por Virgilio, Claudel coincidirá con Proudhon: cf. los fragmentos reunidos por A. Blanchet en PAUL CLAUDEL, **Pages de prose**, p. 145-146.

(8). T. 7, p. 138.

(9). En 1839 proyecta ir a pasar un año a Estrasburgo donde escuchará "al único filósofo que tiene hoy Francia, el padre Bautain" (A Pérennès, 13 de marzo 39; t. 1, p. 104-105).

(10). Proudhon profesa la más viva admiración por el catolicismo del gran siglo. **Majorats littéraires** (t. 16), p. 87: "Bajo la pluma de los Bossuet, los Fenelon, los Fleury, los Arnaud, los Pascal, los Bourdaloue, Dom Calmet, el cristianismo adquirió una racionalidad, un esplendor que no había tenido nunca, ni siquiera en tiempos de San Agustín y San Pablo. Filosofía, ciencias exactas y naturales, poesía, elocuencia, sir-

vieron a esta transfiguración cristiana. Entonces se sentía orgullo y alegría de profesar el Evangelio: podía decirse que el creyente tenía consigo la razón divina y la humana; El cristianismo fue más que una fe: fue el sistema del mundo, del hombre y de Dios”.

(11). **Lettre a M. Blanqui**, p. 52: “Bossuet es admirable mientras describe. Pero el celoso historiador quiere remontarse a las causas y su filosofía cae en falta. **Justice**, t. 3, p. 629: “Pero nos queda tu gran estilo, tu forma incomparable, como los punzones y las matrices de Gutemberg”.

(12). Véase por ejemplo, **Création de l'ordre**, p. 101-102. Un resumen teológico siguiendo a Bossuet, Fenelón, Bergier, la Luzerne, Fraissionous, etc. Conoce al padre Hardouin: **Justice**, t. 3, p. 599. Sobre las primeras lecturas de Proudhon: **AUGÉ-LARIBÉ**, Introduction a la **Pensión Suard**, p. 3.

(13). A Maurice, 24 de marzo 39: “Hilvano de vez en cuando un artículo para la enciclopedia católica de M. Parent-Desbarres” (t. 1, p. 106). A Huguenet, 30 de junio: “Hilvano artículos todos los días para Parent-Desbarres a setenta francos la hoja (p. 134).

(14). A Maurice, 18 de agosto 39: “Parent-Desbarres suspende la impresión de su enciclopedia católica y yo me quedo sin cobrar todos los artículos que he suministrado” (t. 1, p. 148). No se dejará coger para recomendar semejante tarea: a Bergmann, 1 de enero 41: “Un librero me ha ofrecido dos mil francos para trabajar en una enciclopedia católica, pero pedía ocho folios in cuarto al mes, más la revisión de todos los manuscritos y la lectura de las pruebas, lo que suponía poseer una ciencia universal y quince horas de trabajo diario. Lo he rechazado. Por otra parte, el hombre me ha engañado ya una vez y no me inspira ninguna confianza” (t. 1, p. 261, 262).

(15). Al padre X., 22 de junio 39 (t. 4, p. 345-352).

(16). A Saint-Beuve, 25 de abril 60 (t. 10, p. 28-29).

(17). T. 1, p. 2.

(18). A Pérennès, 9 de diciembre 38 (t. 1, p. 70).

(19). **Justice**, t. 1, p. 412.

(20). A Pierre Leroux, 14 de diciembre 49: “Cuando Vd. quiera, mi querido Pierre Leroux, le haré un sermón sobre Dios, su espíritu y su verbo para hacer llorar a todas las literatas del socialismo y sus porteras. Yo sé manejar este instrumento tan bien como Vd. o Lamartine. Pero permita que no mezcle, etc... Este abuso de religiosidad es una de las mistificaciones de nuestro época y al socialismo le corresponde purgar de ella a la literatura y a la prensa” (t. 14, p. 291-292).

(21). **Confessions**, 1849, p. 61. Este texto es citado por Donoso Cortes al principio de su **ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo**.

(22). **Propriété**, p. 146: “La semilla del Hijo del Hombre, sembrada en corazones idólatras, sólo produjo una mitología cuasi poética e innumerables discordias. En lugar de vincularse a las consecuencias prácticas de los principios de moral

y gobierno que la **palabra de Dios** había planteado, se dedicó a especulaciones sobre su nacimiento, su origen, su persona y sus acciones; se epilogó sobre sus parábolas y del conflicto de las opiniones más extravagantes sobre cuestiones insolubles, sobre textos que no se entendían, nació la **teología**, ciencia que se puede definir como la de lo infinitamente absurdo". Se puede comparar la controversia desarrollada por Lessing y Herbert entre el **Evangelium Christi** y el **Evangelium de Christo**.

(23). **Création de l'ordre**, p. 55.

(24). **Justice**, t. 3, p. 201. El añade, lo cual no es inútil para hacer entender su género de teología: "Al deseo de penetrar en los ritos religiosos debo el haber aprendido lo poco que sé".

(25). **Justice**, filosofía popular (t. 1, p. 283).

(26). Algunos años antes, Astier había sido maestro de Gerbet.

(27). A Tissot, 10 de octubre 40: "Nunca he visto nada más lamentable, más inicuo, más brutal que este artículo del padre Doney (en la **Revue des deux Bourgognes**) sobre el método filosófico y el método católico. He expresado claramente mi opinión sobre él, lo que parece que ha escandalizado a las gentes... Valor, filósofo; Vd. pega fuerte y bien, puesto que los teólogos se enfadan" (t. 1, p. 232). Cf. **Justice**, t. 3, p. 45.

(28). A Bergmann, 31 de enero 41 (t. 1, p. 296).

(29). A Darimon, 21 de agosto 50 (t. 3, p. 338). En una carta dirigida a Ackermann desde Besançon el 20 de agosto de 1838 habla también del padre Dartois, manifestándose muy satisfecho de su hospitalidad, diciendo que le ha encontrado muy superior a su reputación y agradeciéndole a su amigo el haberle "procurado un conocimiento tan agradable". (T. 1, p. 55).

(30). Cf. t. 11, p. 11 y 265. Fue uno de los amigos designados por Proudhon para formar el consejo al cual confió la ejecución de sus últimas voluntades. Formaba parte con Bourgés, Boutteville y Neveu de un pequeño grupo particularmente querido. A Neveu, 6 de enero 62 (t. 11, p. 323); a Bourgés, 31 de diciembre 60 (t. 10, p. 377).

(31). **Pension Suard**, p. 11. En casa de los Gauthier, Proudhon trabajaba también en la reedición de la famosa **Histoire du peuple de Dieu** de BERRUYER.

(32). **Justice**, t. 2, p. 23-25 y 30.

(33). Así parece decirlo M. GUY-GRAND, **Justice**, t. 1, p. 34.

(34). Hubo una 5.ª edición, expurgada una vez más y completada, por Lafort en Lille; después una sexta, la de Pierrrot y Migne (1850).

(35). **Justice**, t. 2, p. 17.

(36). p. ej., **Justice**, t. 1, p. 319, 320; t. 2, p. 192-193.

(37). **Justice**, t. 2, p. 192. Notas y aclaraciones (t. 3, p. 285) "este honrado Bergier".

(38). **Justice**, t. 3, p. 192.

- (39). Título de una obra de Lamennais (1826).
- (40). **Misère**, t. 1, p. 368-369; **Justice**, t. 1, p. 455-460; cf. p. 382-383.
- (41). **Misère**, t. 1, p. 371-372.
- (42). **Misère**, t. 1, p. 374, etc. Sobre el jansenismo y el quietismo: **Justice**, t. 3, p. 456-459.
- (43). **Création de l'ordre**, p. 251 (nota de la 2.^a edición).
- (44). **Justice**, t. 2, p. 191.
- (45). Cf. **Justicie**, t. 3, p. 203. "Para (la Biblia), tal como la han explicado Bonald y la caterva de apologistas, es el mismo Verbo eterno quien comunica el primero la palabra al primer hombre..." Sobre José de Maistre: **Création de l'ordre**, p. 49-51. Sobre el **Essai** de Lammenais: *ibid.*, p. 62. Cf. el apóstrofo a Bossuet en **Justice**, t. 3, p. 629: "Tú subsistes, tú vives, en tanto que los Chateaubriand, los de Maistre, los Bonald sólo tienen valor por la Revolución, a la que rubrican contradiciéndola".
- (46). **Dimanche**, prefacio, p. 32.
- (47). A Pérennès, 21 de febrero 38 (t. 1, p. 41). El quisiera hacer una "filosofía del lenguaje" y medita una gran obra cuyo título sería "Investigaciones sobre la Revolución, o filosofía para servir de introducción a la historia universal" (*ibid.* p. 42-43).
- (48). **Pension Suard**, in fine.
- (49). **Deuxième lettre**, 1 (**Oeuvres**, t. XX, 1868, p. 86-88). Cf. Lammenais, **Essai sur l'indifférence**, t. 2, prefacio etc.
- (50). **Création de l'ordre**, p. 57. (Proudhon cita a Curvier, Buckland, Wiseman y a la **Bible vengée** de Ducloct); cf., p. 155: "Se conocen las infructuosas tentativas hechas en estos últimos tiempos para poner de acuerdo las jornadas o épocas cosmogónicas de Moisés con los descubrimientos de la geología..."
- (51). **Justice**, t. 3, p. 216-219.
- (52). *Loc. cit.* P. 229. Cf. p. 17-19.
- (53). Cf. RENAN, **Souvenirs d'enfance et de jeunesse**, donde hace a toda la fe católica solidaria de la autenticidad de Daniel o de hechos análogos.
- (54). **Justice**, t. 3, p. 219-220. Para otro ejemplo de este integrista, p. 440.
- (55). *Loc. cit.*, p. 229-230: "Después de todo, el hombre de fe que, como Bautin Lacordaire, Félix, Ravignan, da un paso hacia la ciencia, prueba ya su buen deseo; apenas si se le puede reprochar el conflicto del cual es a la vez la causa y la víctima. La fe es tan fuerte en su corazón que no le permite darse cuenta de la indignidad de sus sofismas".
- (56). **De Civitate Dei**, l. 14, c. 9. Agustín añade: **aut quia stupidum, ideo sanum**.
- (57). A Muiron (t. 1, p. 14).
- (58). **Justice**, discurso preliminar (t. 1, p. 273).
- (59). **Justice**, notas y aclaraciones (t. 3, p. 123).
- (60). **Justice**, t. 4, p. 353. Ha expresado a menudo su des-

precio por la escuela eclesiástica; por ejemplo, en una carta a Pérennès, 13 de marzo 39 (t. 1, p. 102).

(61). **Justice**, notas y aclaraciones (t. 1, p. 438, 441, 445).

(62). **Misère**, t. 1, p. 369. **Justice**, pasión. El protestantismo, en virtud de su principio, tiende necesariamente al deísmo". **France et Rhin**, nueva edición 1868, p. 111: "Catolicismo-Protestantismo; es absurdo oponerlos. El protestantismo es una secta, una inconsecuencia en su principio; hoy, una pura hipocresía"; etc.

(63). Así en **Fédération**, p. 22: "El protestantismo está muerto: sólo los hacinadores germánicos pueden decirse cristianos negando la autoridad de la Iglesia y la divinidad de Cristo". A Ferrari, 7 de noviembre 59: "Yo creo que el protestantismo, pedante, hipócrita, antipoético, iconoclasta, causa horror al espíritu italiano (t. 9, p. 222).

(64). **Majorats littéraires** (t. 16, p. 43): "No conozco vergüenza mayor para una época que este horror del libre examen, que traiciona tanto el respeto a las instituciones como la hipocresía de las conciencias".

(65). **Justice**, t. 3, p. 633 y 634

(66). **Confessions**, cf. 360.

(67). **Justice**, t. 3, p. 228-229: "Los galicanos reclaman contra las "invenciones" y las "supersticiones" ultramontanas": "¿Se puede ser más idiota? Disputas así podían comprenderse hace dieciocho siglos... ¡Las libertades del galicanismo! ¡La tradición de los concordatos! ¡Como si el pueblo fuera a ganar algo con que su párroco fuera el hombre del prefecto en lugar de ser el hombre del obispo!".

(68). Cf. **Le drame de l'humanisme athée**, 2.ª parte.

(69). **Justice**, t. 4, p. 477.

(70). Cf. **Contrat social**, 1.4 c. 8. P. M. MASSON, **La religión de Jean Jacques Rousseau**, t. 2, cap. 5, p. 178-204. A esta misma tradición se sujetaba CHARLES MAURRAS cuando deploraba en **Anthinéa**, p. 60, "la molesta escisión ocurrida en la era cristiana entre el orden religioso y el civil".

(71). **La fédération et l'unité en Italie** (1862), p. 97. Cf. p. 21: "La separación de lo espiritual y lo temporal, examinada en el fondo, se reduce en teoría a un absurdo y en la práctica a una hipocresía". **Justice**, t. 4, p. 400-401, y 409. Reuniendo las dos potencias, la Revolución debe poner fin a esta situación violenta.

(72). **Dimanche**, p. 46-47.

(73). **Justice**, t. 4, p. 366. Esta teología nos ayuda a comprender mejor la actitud de Proudhon respecto al clero. En **Création de l'ordre** considera extraña la condición de los sacerdotes que "son funcionarios asalariados pero no funcionarios públicos" y quiere que se intente con prudencia "hacer entrar a la Iglesia en el Estado" (p. 375-376).

(74). G. GUY-GRAND. **Justice**, t. 1, p. 26. Así mismo, H. MOISSEY, **Guerre et Paix** p. 72; LUCIEN MAURY, **La pensée vivante de Proudhon**, t. 1, p. 100; J. L. PUECH, **Pornocratie**,

p. 304 y **Justice**, t. 4, p. 94, nota. Hay en ello algo de exageración.

(75). T. 8, p. 135.

(76). **Confessions**, p. 173. Cf. MOISSEY, **Guerre et Paix**, p. 68: "Su concepción del derecho se basa en la legislación mosaica. En sus primeros escritos da de ella una interpretación casi literal que después se fundirá sin disolverse con las aportaciones de otras fuentes". Se encuentran también en sus obras ciertos elementos de una "política sacada de las Escrituras". Así **Justice**, t. 4, p. 488 y 490.

(77). T. 2, p. 58-59. Cf. a Antoine Gauthier, 5 de julio (p. 54).

(78). P. 203-229. El artículo se reproduce en **Oeuvres**, t. 2 (1868), p. 273-306.

(79). **Oeuvres**, t. 2, p. 279-282. **Majorats litteraires**, (t. 16, p. 26): "La Biblia, al pasar de los israelitas a los cristianos ha sido, por así decir, disfrazada".

(80). A Bergmann, 12 de mayo 44 (t. 2, p. 127).

(81). A Mathey, 13 de enero 53 (t. 5, p. 170).

(82). 22 de diciembre 53 (t. 5, p. 300).

(83). **Justice**, t. 4, p. 354-362: "La gloria, en hebreo, no se relata: se despliega como una capa, se desenrolla como un pergamino: así lo ha comprendido perfectamente el autor del **Apocalipsis** cuando, para pintar la desaparición del cielo, dice que fue enrollado como un libro. Es la palabra misma del salmista **me-saphirm**, cuyo radical es **sepher**, volumen (¿esfera?) la que ha proporcionado esta comparación al escritor cristiano". (P. 357-368).

(84). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 136).

(85). A Bergmann, 23 de abril 61 (t. 11, p. 27 y 28. Sin embargo a Strauss debe esta idea de la que una gran parte de los hechos evangélicos están sacados del antiguo testamento.

(86). A Tilloy, 22 de septiembre 56 (t. 7, p. 135-136).

(87). 17 de noviembre 63 (t. 13, p. 171-172).

(88). 25 de febrero 58 (t. 7, p. 332).

(89). A Defontaine, 29 de julio 63 (t. 13, p. 125).

(90). 9 de julio 63 (t. 13, p. 112 y 113).

(91). A Buzon, 9 de julio 63 (t. 13, p. 113).

(92). A Defontaine, 29 de julio 63 (t. 13, p. 126).

(93). A Maurice, 29 de julio 63 (t. 13, p. 122).

(94). A Buzon, 9 de julio 63 (t. 13, p. 113).

(95). De forma más paradójicas todavía, había dicho en **Création de l'ordre**, p. 53: "En cuanto a Jesús, su papel de destructor de la religión no es equívoco".

(96). Loc. cit., p. 112-113.

(97). **Toast à la Révolution (Le peuple**, 17 de octubre de 1848).

(98). Así FRIEDRICH HEILER, **La prière**.

(99). Cf. **Toast à la Révolution**: "La revolución, hace dieciocho siglos, se llamaba el **Evangelio**, la buena nueva. Su dogma fundamental era la Unidad de Dios; su divisa la igualdad de todos los hombres ante Dios... El cristianismo creó el de-

recho de gentes, la fraternidad de las naciones; en razón de su dogma y de su divisa, fueron abolidas simultáneamente la idolatría y la esclavitud”, etc.

(100). **Jésus**, p. 51, 111, 159, etc; cf. p. 132, 136, 242, 273-274.

(101). A Maurice, 29 de julio 63 (t. 13, p. 122).

(102). A Bergmann, 23 de abril 61 (t. 11, p. 28). Sus reflexiones se dirigen otra vez contra los mitólogos. En la misma carta, Proudhon escribe: “En mi opinión, la mitología o teología cristiana ha sido el producto de los escritos evangélicos no los escritos evangélicos el producto de la teología cristiana”.

(103). Cf. **Bible annotée, nouveau Testament, actes** (1867) p. 298: “La historia eclesiástica disimula y disfraza el verdadero carácter de esta época, esas miriadas de evangelizadores que se jactaban de poseer la verdad, que se excomulgaban los unos a los otros y cuyos testimonios se destruían. Sin duda le interesa al catolicismo mantener en sus estrechos cauces a la corriente cristiana. Pero la historia, que no tiene por qué ser igualmente fraudulenta, dice que el cristianismo fue una verdadera subversión general de los espíritus, una anarquía completa, una agitación extraordinaria donde cada cual aportaba sus sueños y se esforzaba en hacerlos pasar por revelación”. Cf. p. 324.

(104). **Jésus**, p. 114, etc.

(105). **Césarisme et christianisme**, t. 1, p. 121.

(106). Op. cit., t. 1, p. 119, 121, 128.

(107). **Jésus**, p. 261.

(108). **Jésus**, p. 130-131 y 142-143. El Pensamiento de Proudhon queda no obstante más acá que el de Bergson.

(109). A Bergmann, 15 de julio 54: “He pensado que mi “Universo” podría hacerte reír, pero que mi erudición te edificaría muy poco; te pido perdón por haber hablado de lingüística, cuando entiendo de ello menos que nunca. etc.” (t. 6, p. 54).

(110). A Bergmann, 15 de febrero 64 (t. 13, p. 238).

(111). **Justice**, t. 3, p. 599).

(112). **Bible annotée, Nouveau Testament**, t. 2, p. 422; y sobre 2 Cor. 6, 14. Habla del “galimatias” del cuarto Evangelio y dice: “Siempre he sentido que este Evangelio haya sido puesto entre los libros canónicos” (p. 375).

(113). **Jésus**, p. 156.

(114). **Bible annotée, nouveau Testament**, t. 2. Sobre diversos pasajes de la epístola a los romanos y también: “Solución mística de un problema puramente psíquico, inaceptable”.

(115). **Justice**, t. 4, p. 84.

(116). Op. cit. p. 242. Sobre Galat., 3, 27: “**Christum induistis**. ¡Qué fuerza de expresión! El cristianismo ha tenido dos grandes escritores en sus orígenes, Jesús y Pablo. Después de ellos hay que llegar hasta Bossuet”.

(117). Op. cit. Sobre el gran texto de 1 Cor. 1: “Fuego rodante de antítesis sobre la locura y el escándalo de la cruz...”

Palabrería más o menos ingeniosa y sutil, pero que denota un espíritu falso”.

(118). **Justice**, t. 4.

(119). HENRI MOISSET, introducción a **Guerre et Paix**, p. 67.

(120). Deuter, 32, 40.

(121). **Confessions**, p. 341. Cf. **Misère**, t. 2, p. 366, para celebrar el trabajo humano: “El hombre es siempre el motor de cualquier máquina que la industria haga mover. Que el conductor abandone un instante la locomotora, cuyas ruedas, **spiritus erat in rotis**, parece animar un espíritu, como dice el profeta, y ésta se para al instante”.

(122). **Justice**, t. 3, p. 199. Para otros ejemplos: **Justice**, marzo 51 (t. 6, p. 3⁹¹), etc.
t. 2, p. 380; t. 3, p. 19; **Misère**, t. 1, p. 351; a Micaud, 19 de

(123). **Majorats littéraires** (Oeuvres, t. 16, p. 15).

(124). HENRI MOISSET, loc. cit., p. 69-70. En la **Jeu- nesse de Proudhon**, p. 115, DANIEL ALEVY demuestra sobre todo lo que Proudhon tomó en principio de la Biblia: “Los relatos del Génesis, las prescripciones mosaicas, los salmos, tales eran las fuentes donde quería encontrar el secreto perdido del orden. La Biblia satisfacía su gusto tradicionalista, su gusto revolucionario, porque este libro antiguo está escrito bajo el dictado de los pobres y para ellos. Todas sus prescripciones, tan ligadas, sólidas como un conjunto natural, conspiran para el mantenimiento de un pueblo de trabajadores y de iguales, garantizados por su culto, por sus costumbres, (“todo es uno”), contra la opresión de los grandes”.