

## II PROUDHON Y KANT

### LA ANTINOMIA PROUDHONIANA

Proudhon conoció pronto a Kant, y más fácilmente que a Hegel. Mantenía correspondencia regular con Tissot (1), que era entonces el especialista y el traductor. Hacia 1839-1840, si hay que creer lo que dice en sus cartas a Bergmann y a Pérennes, lo lee “todos los días (2)”. Hablará con respeto de “la dialéctica fundada por Kant” y éste será para él hasta el fin “el venerable Kant (3)”. En un artículo de **La Voix du Peuple**, del 5 de noviembre de 1849, le considera “tan destacable por su profunda piedad como por la potencia incomparable de su reflexión (4)”, y dice todavía en **Justice**: “El filósofo a quien ningún otro igualará jamás, Kant (5)”.

Una estima tal, más constante que la que sintiera por Hegel, no le impide hablar de él, sobre todo para criticarle. El 3 de marzo de 1842 escribía a Tissot: “Me enfurezco de verle tan obstinado, y es preciso que le quite de la cabeza a Kant (6)”. Comenzaba entonces a preparar su primera gran obra, con la sensación de que su pensamiento llegaba a la madurez y que iba por fin a hacer una obra seria y positiva. La redacta en una disposición de espíritu antikantiana. “Mi metafísica está hecha, escribe a Fleury, el 3 de abril de 1842; es algo curioso y extraordinario que me va a atraer la enemistad de todos los kantianos (7)”. Y poco después, el 23 de mayo, a Ackermann: “Niego pura y simplemente toda la psicología y toda la metafísica de Kant (8)”. **Création de l'ordre** apareció en septiembre de 1843. Proudhon habla en ella del “Callejón sin salida en el que la

crítica de Kant había encerrado los espíritus”, y observa, con intención peyorativa, que las categorías kantianas “sistemizadas, yo diría casi cristalizadas en un marco inmóvil, son independientes una de otra, sin lazo común, sin génesis (9)”.

Pero lo que reprochará sobre todo a Kant, en el fondo, será no haber permanecido fiel a sí mismo. Será haber querido reconstruir después de destruir, de haber intentado volver a introducir una metafísica que su crítica había hecho imposible, de haber continuado dirigiendo su pensamiento hacia un Absoluto que esta crítica hubiera debido eliminar para siempre. “Haciendo profesión de libre pensamiento”, Kant ha retrogradado “los datos de la experiencia a las ilusiones del Absoluto”. Había, en la **Razón pura** “revolucionado la metafísica”: “¿Con qué derecho viene, en la **Razón práctica**, a afirmar todo un mundo de Absolutos, contrapartida del mundo maravilloso y postulado de la conciencia y de la libertad? (10)”.

Tendremos que ver si es precisamente esto, o algo por el estilo, lo que constituye la aventura intelectual de Proudhon. Hagamos constar solamente por el momento, que estos reproches confirman a su manera la influencia ejercida sobre él por el kantismo. Influencia sobre todo negativa y de orden muy general. Tenía una aversión instintiva hacia todo sistema y hacia toda ontología. En un artículo de su periódico **Le Peuple**, artículo redactado en la forma de **Lettre aux citoyens rédacteurs du Populaire**, escribe el 21 de marzo de 1849: “Yo no tengo sistema; he rechazado formalmente esa suposición. El sistema de la humanidad sólo será reconocido al final de la humanidad... Lo que me interesa es reconocer su ruta y, si puedo, facilitársela (11)”. El 20 de agosto de 1852, confiando a Boutteville un proyecto de revista de la que iba a ser el director:

“En tanto que los sectarios, celosos en extremo de su dogma y de sus fórmulas, sólo admiten, como los teólogos, su verdad, y en los términos que ellos eligen, nosotros buscaremos nuestras ideas en la expresión espontánea de las instituciones, de las escuelas y de los pensadores. Me parece que hay grandes posibilidades de éxito para una revista revolucionaria (12)”.

La lectura de Kant había dado a Proudhon la justificación racional de esta alternativa de espíritu espontáneo. En **Révolution sociale**, da una expresión más teórica de esto adoptando una posición de la cual se puede observar el parecido, pero también las diferencias con las famosas **Thèses sur Feuerbach**, que son como la carta del marxismo:

"Después del **Novum Organum** y de la **Crítica de la Razón pura**, no hay, ni puede haber ya sistema filosófico. Si alguna verdad puede considerarse establecida, después de los recientes esfuerzos de Fichte, de Schelling, de Hegel, de los eclécticos, de los neocristianos, etc., es ésta. La verdadera filosofía consiste en saber cómo y por qué filosofamos, de cuántas maneras y sobre qué materias podemos filosofar, a qué conduce toda especulación filosófica. No hay sistema, y es una prueba de mediocridad filosófica, el buscar hoy una filosofía (13)".

Proudhon fue pues marcado, profundamente marcado por la crítica kantiana, como la inmensa mayoría de los pensadores de su siglo, sobre todo "gracias a esta transmisión sorda que se hace por mil canales diversos (14)", pero sin llegar a ser sin embargo kantiano (15). Su gnosticismo teórico es menos radical de lo que preconiza la **Crítica de la razón pura**. Por lo demás, está lo más lejos posible de ser un filósofo de escuela. Tampoco tiene inconveniente en reconocer en él muchas inferioridades técnicas. Se cometería sin embargo una grave equivocación si se pretendiera encontrar en esto un pretexto para tratar su pensamiento con desdén. Su procedimiento fundamental era muy concreto, muy inductivo. Era una reflexión sobre los datos de la experiencia común y de la vida diaria, alimentada sin cesar por la realidad social. Estimaba que toda filosofía, incluso la que se cree deductiva, no pasa nunca de hacer, bien o mal, una "síntesis de la experiencia (16)" y que vale más darse cuenta de ello para tener la oportunidad de hacerla bien. No iba de la teoría a la práctica, sino de la práctica a la teoría, y su misma teoría seguía siendo práctica. Esto es lo que explica a uno de sus correspondientes, Huet, el 25 de diciembre de 1850:

"Bordas, como Descartes, Leibnitz, el mismo Kant, me parece que ha pasado de la filosofía especulativa a la filosofía práctica:

sale de la metafísica para ir a la moral y es indudable que ésta es la marcha generalmente seguida desde hace siglos. En el cristianismo, la teología dogmática precede también a la teología moral; la religión está incluso fundada enteramente sobre este hecho. Yo, por el contrario, tomo primero la idea moral, la justicia, el hecho de conciencia (no tomo aquí esta palabra en un sentido puramente psicológico) y una vez en posesión del derecho, de la idea moral, me sirvo de ella como de un criterio para la metafísica misma. Mi filosofía práctica va por delante de mi filosofía especulativa, o al menos le sirve de base y de garantía".

Proudhon compara su método al de "Jesús y al de Sócrates", que opone al "idealismo de Platón y a la teología de San Pablo (17)". Piénsese lo que se quiera de estas comparaciones, se ve que este método, por enemigo que fuera de la abstracción metafísica, era todo lo contrario a un empirismo. Estaba igualmente alejado del positivismo de Augusto Comte y del materialismo histórico de Marx. Aunque Proudhon detestaba la palabra, era también, a su manera, un "idealismo". Y no sería imposible encontrarle cierto parentesco con el moralismo de Kant (18).

"Para mí, dice, la moral existe por sí misma; no se desprende de ningún dogma, de ninguna teoría. La conciencia es en el hombre la facultad suprema, la potencia soberana a la cual las otras sirven de instrumentos y de sirvientes... Yo no deduzco las reglas de mi vida y de mi socialidad de una metafísica, ni de una poesía, ni de ninguna teodicea; es, por el contrario, del dictamen de mi conciencia de donde deduciría más bien las leyes de mi entendimiento (19)".

No obstante, los historiadores de Proudhon insisten de ordinario sobre otro punto, cuando hablan de su dependencia en relación al kantismo. Haciendo constar que la dialéctica proudhoniana está fundada en la noción de **antinomía**, creen poder añadir que es Kant quien le habrá proporcionado esta noción. Así ya Karl Marx, sobre el Proudhon "primer modo":

"En los capítulos que él mismo consideraba como los mejores, imita el método antinómico de Kant, el único filósofo alemán que conocía entonces por traducciones, y de la impresión de que para él, como para Kant, las antinomias sólo se resuelven "más allá" del entendimiento humano, es decir, que él con su entendimiento es incapaz de resolverlas (20)".

Dejemos de lado la ironía final. Queda la afirmación inicial, repetida a menudo y que había formulado ya Saint-René Taillandier en 1848: "Proudhon se sirve del instrumento de Kant, la antinomia (21)". El mismo Proudhon parece haberlo dicho el primero. ¿No escribía a Tissot el 13 de marzo de 1839: "Al leer las antinomias de Kant, yo había visto, no la prueba de la debilidad de nuestra razón ni un ejemplo de sutileza dialéctica, sino una verdadera ley de la naturaleza y del pensamiento (22)"?

Sin embargo, visto de cerca, este texto contiene una cosa muy distinta de la declaración que se cree leer. Prueba que en 1839, año vivido bajo el signo de Kant, Proudhon le comprendía o le interpretaba libremente, a su manera, que no era la kantiana. Podrá escribir a Ackermann el 2 de julio de 1846: "Yo hago el sistema de las antinomias de la sociedad, aproximadamente como Kant había hecho la crítica de las antinomias de la razón (23)"; y respondiendo a Renouvier en *Justice*, podrá decir que este filósofo podría haberse tomado el trabajo de "analizar este fenómeno del entendimiento que después de Kant se llama antinomia y sobre el cual me parece que aún no se ha dicho todo (24)": no es menos cierto —y estos dos últimos textos dan testimonio de ello— que su antinomia no es del todo la de Kant, y que él tiene perfecta conciencia de ello. Se limita en suma a emplear una palabra kantiana para designar un fenómeno más vasto que el que Kant implicaba y ya más o menos conocido antes de él. Su referencia no es, por otra parte, tanto la invocación de un patronazgo como la invocación de una insuficiencia que se propone remediar. No es por comodidad de escritura por lo que en su carta a Ackermann dice una vez **crítica** y otra vez **sistema**, y se ha de reconocer que las "antinomias de la sociedad" que Proudhon quiere sistematizar no son lo mismo que las "antinomias de la razón" cuya crítica hace Kant.

La carta a Tissot había ya puesto de relieve las diferencias esenciales entre las unas y las otras, que son dos. Las antinomias de Kant están, no en el ser sino en la razón; las de Proudhon están a la vez en el ser y

en la razón. Las antinomias kantianas aparecen al final de un esfuerzo de pensamiento, marcan un resultado negativo, un descalabro, son una especie de muro con el cual tropieza al final la razón; para Proudhon, las antinomias son las leyes del pensamiento en marcha, le acompañan en todo su recorrido, le modelan y le proporcionan un método.

Es sabido que Kant habla de antinomias en la **Crítica de la razón pura**, en la sección de la "Dialéctica trascendental" que trata de la cosmología racional. En su esfuerzo para construir esta cosmología, el entendimiento llega acuatro antinomias, es decir, a cuatro pares de tesis contradictorias. Le parece igualmente necesario, según el punto de vista que adopta sucesivamente, que el mundo sea finito y que sea infinito; que todo en el universo esté compuesto de partes simples y que ningún elemento sea simple en él; que el mundo dependa de una causa libre y que no exista tal causa; en fin, asienta inevitablemente un ser necesario, que no menos inevitablemente le repugna. Estas antinomias son el signo de que el entendimiento funciona fuera de su dominio y, al no morder en lo real, sólo opera por "pasos dialécticos", es decir, ilusorios. Tal es una de las vías por donde se encuentra condenada la metafísica como ciencia, y fundado el agnosticismo con relación al mundo transcendente.

La antinomia para Proudhon es una cosa muy distinta. Se encuentra en el espíritu porque está primeramente en el ser, en la naturaleza, en el mundo físico y en el mundo social. Porque las leyes de la razón son las mismas que las leyes del mundo, y "la moral humana es parte integrante del orden universal (25)": una máxima como ésta suena más a estoica o a tomista que a kantiana. "El hombre y las cosas, dice todavía Proudhon, la civilización y el universo, el reino moral y el reino de la naturaleza", forman, al menos probablemente, "un todo homogéneo, isónomo, solidario", y "pronto o tarde" debe aparecer en consecuencia "la identidad de las dos razones, la mía y la del mundo (26)". Así se comprende que la palabra antinomia, que para Kant no es más que parte de una teoría del conocimiento, re-

suma en Proudhon toda una visión del universo, visión a la que hace constantemente alusión en sus obras y que muchas veces expresa y defiende con tanto calor como claridad:

"Nada permanece, decían los sabios antiguos, todo cambia, todo corre, todo deviene. En consecuencia, todo está a la misma altura y se encadena; en consecuencia, igualmente todo es oposición, compensación, equilibrio en el universo. No hay nada ni dentro ni fuera de esta danza eterna; y el **ritmo** que la rige, forma pura de las existencias, idea suprema a la cual ninguna realidad sabría responder, es la concepción más alta que puede alcanzar la razón (27)".

A esta concepción de la realidad de las cosas responde una lógica propia. Según esta lógica, muy diferente de la que se aprende en las clases, "el dilema, reputado como el más fuerte de los argumentos", no tiene el valor que se le da. No debe ser considerado más que "como arma de mala fe, el puñal del bandido que os ataca en la sombra", en tanto que no ha sido "rectificado por la teoría de la antinomia, la forma más elemental y la composición más simple del movimiento (28)". Ocurre que efectivamente no está de un lado la verdad y del otro el error; al menos, esta forma de decir es muy inadecuada:

"¿Qué es el error? Una mutilación de la verdad. ¿El mal? Una inversión del bien. ¿La injusticia? La negación de la equivalencia entre personas, servicios y productos. ¿Qué posición particular en la filosofía de la naturaleza y de la humanidad puede ser llamada **verdad**? Ninguna; la oposición, el antagonismo, la antinomia estallan por todas partes. La auténtica verdad está: 1.º, en el equilibrio, cosa que nuestra razón concibe maravillosamente, y que constituye la más elevada y fundamental de sus categorías, pero que no es más que una relación; 2.º, en el conjunto, que no sabríamos abarcar jamás (29)".

Se entrevé ahora todo el sentido del título que Proudhon da a una de sus obras: **Systeme des contradictions économiques**. Estas no son a sus ojos más que un caso particular, el caso propio al mundo de la economía, de un fenómeno que se encuentra en todas las partes del ser y en todos los dominios de la ciencia. Ellas verifican una ley universal. Sería preciso añadirles, escribe Prou-

dhon a Charpentier, "las contradicciones de la filosofía, de la política, de la religión y del derecho (30)". Por lo demás, añade, "esta palabra contradicción no debe tomarse en el sentido vulgar, de un hombre que se dice y se desdice. Se trata por el contrario de una oposición inherente a todos los elementos, a todas las fuerzas que constituyen la sociedad, y que hace que estos elementos y estas fuerzas se combatan y se destruyan si el hombre, con su razón, no encuentra el medio de comprenderlas, gobernarlas y mantenerlas en equilibrio..."

Sería pues inútil reprochar a Proudhon, como lo ha hecho, por ejemplo, Arthur Desjardins, sus perpetuas contradicciones (31). Como a todos los que han reflexionado durante un período de tiempo bastante largo, le ha ocurrido, en ciertos temas, que ha cambiado de opinión, o al menos de punto de vista, y ha desplazado el acento que ponía sobre ciertas cosas. El mismo se ha excusado, en cierto modo, o justificado, al final de su existencia, cuando responde a Clerc, que se había emocionado con su obra **Guerre et Paix**. Se esfuerza en hacer observar a su corresponsal: "Esta movilidad perpetua de la verdad, que los semifilósofos toman por un engaño, sea de la naturaleza o de la Providencia, sea de nuestro propio entendimiento, y que no es otra cosa que la revelación incesante y polimorfa de la verdad misma". ¿Qué tiene de sorprendente entonces que esta verdad sea para nosotros el premio a un largo trabajo y que exija tanteos en diferentes sentidos? "Ella tiene muchas caras diversas; a menudo parece contradecirse; por eso estamos mucho más expuestos a desnaturalizarla queriendo ponernos siempre de acuerdo, que diciendo buenamente, cada día y sobre cada cosa, lo que pensamos y lo que vemos". Proudhon declara también que él no detesta de ningún modo a "un autor que se contradice, suponiendo que lo haga de buena fe y no por necesidad", y, en lo que a él se refiere, se preocupa poco por las contradicciones, aparentes o reales, que pueden encontrarse en sus diversas publicaciones (32). Es éste un alegato de buen psicólogo. Bastaría para asegurarnos de que Proudhon no nos lleva a la escuela de los sofistas "que sostienen en general el pro y el

contra con la misma complacencia (33)". Pero tanto o más que de psicología se trata aquí de metafísica. Como un nuevo Heráclito, Proudhon profesa una concepción agonística del universo y de la sociedad y teme que un pensamiento demasiado preocupado por la coherencia sólo consiga dar una idea falsa de ellos. "Podría muy bien ocurrir que la sociedad fuera gobernada por reglas completamente diferentes de las indicadas, por lo que se tiene la costumbre de llamar sentido común (34)". Todas las cosas tienen como una "doble cara" y es preciso desconfiar de los razonamientos demasiado simples, con los que siempre se corre el riesgo de aclarar una en detrimento de la otra. Si no se está en guardia, "cuanta más justeza en las ideas y rectitud en el corazón tenga un hombre, más riesgo corre de ser cándido y absurdo". Los intelectuales son todos en esto más o menos como el pueblo; ahora bien, "el pueblo ama las ideas simples y tiene razón; desgraciadamente esta simplicidad que busca, sólo se encuentra en las cosas elementales, y el mundo, la sociedad, el hombre, están compuestos de elementos irreductibles, de principios antitéticos y de fuerzas antagonistas (35)". ¿Todos nuestros malentendidos políticos, religiosos, económicos, etc., no vienen de hecho "de la contradicción inherente a las cosas? (36)".

Contradicción real o "antinomía natural (37)", que es preciso no confundir con la contradicción lógica pura y simple. Esta es estéril como la nada; la otra, fecunda como la vida. La primera es análoga, en suma, a la identidad mustia de donde nada se sigue; la segunda es el nombre de toda verdadera pluralidad. "Tanto el mundo moral como el físico reposan sobre una pluralidad de elementos irreductibles y antagónicos, y de la contradicción de estos elementos resultan la vida y el movimiento del universo (38)". Esta frase de **Théorie de la propriété** es una de las que mejor definen el pensamiento de Proudhon. Podemos comentarla por medio de una página de **Justice**:

"Se trata de saber si todas estas espontaneidades de las que se compone la creación concuerdan entre ellas o se combaten; si,

ya por la ley de su constitución, ya por orden superior, forman una ronda de perfecto amor o si libran inmensa batalla; si el orden en fin que aquí y allí se descubre en medio de esta refriega proviene del concierto de instrumentos, acordados como los tubos de un órgano, o si no es más bien un efecto de equilibrio entre fuerzas antagónicas. En cuanto a mí, mi opinión no podría ser dudosa: lo que hace posible la creación es a mis ojos lo mismo que hace posible la libertad, la oposición de poderes. Es tener una idea muy falsa del orden del mundo y de la vida universal, hacer de ello una ópera. Yo veo en todas partes fuerzas en lucha; no descubro en ningún sitio, no puedo comprender esta melodía del gran Todo que creía oír Pitágoras (39)".

Tal era también la idea de la cual **Contradictions économiques** proponía una primera y ya vasta aplicación. Tal seguirá siendo la idea de la última gran obra de la madurez, **La Guerre et la Paix**. Se resume en la frase de la Escritura citada en exergo: "El Eterno es un guerrero". Por ahora no la juzgamos, constatamos solamente su permanencia y su fuerza a través de la obra de Proudhon. Por todas partes se afirma la misma idea de lucha universal. **La Guerre et la Paix** la desarrolla **ex professo**, como el tema lo permitiría:

"El juego de las fuerzas no se parece a la danza de las musas... Es preciso que ellas entrechoquen, se devoren; bajo esta condición solamente producen... la guerra está unida por raíces profundas, apenas aun entrevistas, al sentimiento religioso, jurídico, estético y moral de los pueblos. Podríamos decir incluso que tiene su fórmula abstracta en la dialéctica. La guerra es nuestra historia, nuestra vida, nuestra alma entera. Una vez más, lo es todo. Se nos habla de abolir la guerra como si se tratara de derechos o de aduanas y no se ve que si se hace abstracción de la guerra y de las ideas que se asocian a ella, no queda nada, absolutamente nada, del pasado de la humanidad, y ni un átomo para la construcción de su porvenir... Una vez abolida la guerra, ¿cómo concebís la sociedad, qué llegaría a ser en su siesta eterna el género humano? (40)".

El examen de estas últimas páginas basta sin duda para mostrar qué ficticia es la oposición que ciertos intérpretes han establecido entre **Justice** y **La Guerre et la Paix**. En una y otra, la guerra aparece como una de las categorías del ser y, por el mismo hecho, como una

de "las categorías de la razón (41)". Ya se entrevé en esto que la dialéctica proudhoniana no se aproxima más a la dialéctica de Hegel o de Marx que a la dialéctica transcendental de Kant. Se ha dicho muy bien: "Leer a Proudhon es vivir con él en la angustia de la contradicción (42)". Si hay aquí una semejanza es, en un contexto tan diferente, con Kierkegaard. En relación con las ambiciones del pensamiento hegeliano, el pensamiento del místico danés y del socialista francés tienen una significación paralela.

Sin embargo, la angustia de la contradicción no es de ningún modo una desesperanza o una dimisión sin recurso. Como Kierkegaard, Proudhon no dice aquí su última palabra.

(1). Sin verdadero calor de amistad: a Akermann, 9 de septiembre 39, y a Pérennès, 16 de diciembre (t. 1, p. 150 y 164).

(2). A Pérennès, 16 de diciembre 39: "Mis jornadas se pasan entre Reid y Kant" (t. 1, p. 163).

(3). **Justice**, t. 3, p. 231.

(4). Reproducido como prefacio a la 3.<sup>a</sup> edición de **Confessions d'un révolutionnaire**.

(5). **Justice**.

(6). T. 2, p. 22. Ya el 16 de diciembre 39, confía a Pérennès un proyecto de una "audacia increíble": resume así la moral kantiana: "Yo estoy obligado porque estoy obligado, lo que no es nada demostrativo" (t. 1, p. 163).

(7). T. 2, p. 26.

(8). T. 2, p. 46.

(9). **Création de l'ordre**, p. 262 y 269.

(10). **Justice**, t. 3, p. 231.

(11). **Mélanges (Oeuvres)**, t. 17).

(12). T. 4, p. 340.

(13). **Révolution sociale**, p. 141-142.

(14). **RENOUVIER, Les écoles contemporaines de morale en France**, en **Critique philosophique**, t. 1, (1873-1874), p. 41.

(15). En una nota de **Justice**, resume, por otra parte inexactamente, el alcance de la obra de Kant diciendo: Kant ha "dado a las generaciones modernas" una "iniciación antiabsolutista" (t. 6, p. 52).

(16). **Philosophie populaire**, 4: "La metafísica del ideal no ha aprendido nada de Fichte, de Schelling, de Hegel: cuando estos hombres, que honran la filosofía, se imaginan deducir el **a priori**, no hacen otra cosa, sin que lo sepan, que sintetizar la experiencia" (**Justice**, t. 1, p. 198).

(17). T. 10, p. 257.

(18). También, en cierta medida, con la moral tradicional en el cristianismo. Cf. **YVES DE MONTCHEUIL, Dieu et la vie morale**, en **Construire**, VI, en particular p. 42-46.

(19). **Justice**, t. 4, p. 492 y 493: ..."Siendo a la vez la noción de lo justo, a mis ojos, idea y sentimiento, y siendo el sentimiento la primera manifestación y la fuerza principal de mi alma, el hogar de mi libertad, fuera del cual yo sólo encuentro miseria y vergüenza, me ha parecido lógico invertir la

enseñanza que yo había recibido en mi infancia y, en lugar de hacer depender mi deber y mi derecho del estado más o menos precario de mi razón, subordinar por el contrario mi razón, mis opiniones, al sentimiento que yo tengo de mi deber y de mi derecho”.

(20). En el **Social-Demokrat**, enero 1865 (**Misère de la philosophie**, nueva ed., p. 247).

(21). Loc. cit., p. 302.

(22). T. 2, p. 232.

(23). T. 2, p. 207.

(24). **Justice**, t. 3, p. 452.

(25). **Justice**, t. 2, p. 389. “De suerte que, a pesar de algunas disonancias, más aparentes que reales, que la ciencia debe aprender a conciliar, las leyes de la una son también las del otro”.

(26). **Justice**, t. 4, p. 431-432: “Entonces, la idea de una **armonía universal** entra en mi alma: Yo me digo que entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la Justicia, ley, fuerza, substancia, todo es idéntico; que así como el orden es perfecto entre las esferas que recorren el espacio, la proporción inmutable entre los elementos de los que se compone toda criatura, debe ocurrir lo mismo entre los hombres. Y el hecho viene enseguida a confirmar la hipótesis. La economía, la política, la organización del taller, la misma Razón pública, se resuelven en un sistema de ponderaciones o de equilibrios: en esta analogía de legislación entre el **Cosmos** y el **Antropos** aparece la identidad del espíritu que les anima, latente en el primero, libre en el segundo”.

(27). **Philosophie du progrès**, prólogo (**Oeuvres**, t. 20, 1868, p. 14). Se puede comparar esta idea del ritmo universal a la idea bergsoniana del movimiento puro; **La perception du changement**, en **La pensée et le mouvant**, p. 185: “Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien, etc.”

(28). **Philosophie du progrès**, primera carta (ibid. p. 31-32).

(29). **Théorie de l'impot** (**Oeuvres**, t. 15, 1868, p. 226-227).

(30). 24 de agosto 56 (t. 7, p. 116-117).

(31). Op. cit., t. 1, p. 53: “Hasta su último aliento, no cesará de contradecirse”. De igual modo **RENE GONNARD**, **Histoire des doctrines économiques**, p. 491: “Proudhon apenas si es algo más que una contradicción”.

(32). A Clerc, 4 de marzo 63 (t. 12, p. 338-339 y 342).

(33). Desjardins, t. 1, p. 82.

(34). **Théorie de la propriété** (1866), p. 207. A Villiaumé, 24 de enero 56: “Todo en la sociedad es en principio paradójico” (t. 7, p. 13).

(35). **Théorie de l'impot**, p. 234.

(36). **Misère**, t. 2, p. 397. Cf. p. 258: “Es extraño, puesto que paso mi vida en demostrar esta contradicción de la naturaleza, que sea a mí a quien se acuse de contradicción”.

(37). Cf. **France et Rhin** (nueva ed. 1868, p. 124): “Se trata de una pura contradicción. Si fuera una antinomia natural, habría lugar para un balance: pero no, no hay nada”.

(38). **Théorie de la propriété**, p. 213; Cf. p. 229. **Théorie de l'import**, p. 234: "Quien dice organismo dice complicación; quien dice pluralidad, dice contrariedad, oposición, independencia. El sistema centralizador es bello por su grandeza, simplicidad y desarrollo; no falta en él más que una cosa, que el hombre no tiene cabida en él, no se le siente, no vive en él, no es nada en él". **Confessions**, p. 316: "Aunque tengan que sufrir alguna transformación, estos elementos (gobierno, propiedad, etc.), subsistirán siempre, al menos en su virtualidad; a fin de imprimir sin cesar al mundo, por su contradicción esencial, el movimiento". Cf. **Misère**, t. 2, p. 323: "¿Cómo concebir un bien que el dolor no irrite, no estimule?"

(39). **Justice**, t. 3, p. 212.

(40). **Guerre et Paix**, p. 71-72, etc.; Cf. p. 55.

(41). Op cit., p. 33 y 38: "La guerra, como el tiempo y el espacio, como lo bello, lo justo y lo útil, es una forma de nuestra razón, una ley de nuestra alma, una condición de nuestra existencia".

(42). AUGE-LARIBE, en **Qu'est-ce que la propriété?**, p. 118. Cf. TORSTEN VOHLIN, **Kierkegaard**, p. 87: "Kierkegaard acentúa mucho y sin cesar el carácter combativo de la vida y de la personalidad. La tesis de Heraclito sobre la discordia que engendra todas las cosas pasa en la concepción kierkegardiana del devenir y de las condiciones vitales de la personalidad".