

III SINTESIS HEGELIANA Y EQUILIBRIO PROUDHONIANO

Como Hegel, Proudhon piensa que en el espíritu como en todo lo real, hay un principio dinámico, una especie de alma motriz, gracias a la cual todo vive y todo progresa, todo está en perpetua evolución:

“La verdad en todas las cosas, lo real, lo positivo, lo practicable, es lo que cambia, o al menos, lo que es susceptible de progresión, conciliación, transformación, en tanto que lo falso, lo ficticio, lo imposible, lo abstracto, es todo lo que se presenta como fijo, completo, inalterable, indefectible, no susceptible de modificación, conversión, aumento o disminución, refractario por consiguiente a toda combinación superior, a toda síntesis (1)”.

Pero aquí se acaba prácticamente el parecido entre nuestros dos pensadores. La dialéctica por la cual Proudhon intenta dar cuenta de este movimiento interno y encontrar, expresar el ritmo universal, no es en absoluto la que Hegel ha descrito y puesto en práctica. La filosofía hegeliana es, como es sabido, una “vasta alquimia (2)” que se opera según un ritmo triádico. El ser, que se busca a sí mismo, se altera primeramente en su contrario (la tesis se opone a su propia antítesis), para encontrarse en una forma superior, más rica y más concreta (síntesis); está a su vez en el principio de un nuevo movimiento análogo. Cada cosa a su vez se encuentra pues simultáneamente realizada, absorbida y sobrepasada, y el ser progresa de este modo sin detenerse hasta la síntesis definitiva que es la Realidad total y el Saber absoluto. Así había comprendido Marx a su maestro, del cual conservaba la dialéctica repudiando por completo su ontología. Para él también, “lo que constituye el movimiento dialéctico” “es la lucha de dos

elementos contradictorios” hasta “su fusión en una categoría nueva (3)”. Ahora bien, deliberadamente, la dialéctica proudhoniana procede a menudo por caminos muy diferentes. Se aparta de la dialéctica hegeliana en tres puntos esenciales. En primer lugar, en tanto que para Hegel en cada instante del ritmo se cuenta con tres términos que se engendran sucesivamente, para Proudhon no hay más que dos, pero en contrapartida estos dos términos se mantienen uno frente al otro desde el principio al fin; es decir, que mientras que Hegel plantea la contradicción para “superarla” inmediatamente, Proudhon hace constar la antinomia y no pretende resolverla. En segundo lugar, para Hegel el punto final del ritmo es la “síntesis”, mientras que para Proudhon todo acaba, en tanto que se pueda hablar de un fin, en el “equilibrio”. En fin, observación capital, en tanto que para Hegel la Idea es puramente inmanente al proceso dialéctico, a través del cual ella se busca y se realiza, Proudhon admite un principio en cierto modo transcendente, que escapa a la dialéctica y domina todo devenir, y que le es indispensable. Antinomia persistente —que se transforma en equilibrio— gracias a la acción de un principio superior; tales son los tres puntos que es necesario ver ahora con un poco más de detalle.

Antinomia persistente: es el primer gran reproche que los marxistas, en esto hegelianos fieles, hacen a Proudhon (4). Tal, por ejemplo, Cuvillier: “Proudhon renuncia a resolver las contradicciones. No intenta superarlas... Renunciando a la síntesis, (reconoce) su impotencia para rebasar los antagonismos de la sociedad actual (5)”. Gurwitch, por el contrario, le alaba, pero su afirmación es la misma: “La dialéctica de Proudhon, escribe, es desde el principio hostil a la disolución de las cualidades y a la dialéctica emanantista de Hegel (6). Es cierto que no hay aquí de parte de nuestro autor, una copia desgraciada del filósofo alemán, al que habría comprendido mal (ya hemos visto qué habría

que pensar de una tal explicación). Tampoco es, como ha dicho Marx, impotencia para operar una síntesis que habría buscado en primer lugar. Se forja su método con plena conciencia, aunque con algunos titubeos, modelando su propia dialéctica sobre la realidad del ser y del pensamiento, tal como la concibe. A este respecto, no teme criticar a Hegel de forma explícita. Escribe, por ejemplo, en **Création de l'ordre**, que "la naturaleza, considerada en su conjunto, se presta tanto a una clasificación cuaternaria como a una clasificación ternaria", y que "se prestaría probablemente a muchas otras si nuestra intuición fuera más comprensiva", de manera que "la creación evolutiva de Hegel se reduce a la descripción de un punto de vista elegido entre mil (7)". Más tarde la crítica se hace más precisa a la vez que se afirma la doctrina contraria; por ejemplo, en este **Programme d'une philosophie populaire**, que Proudhon hizo preceder a su reedición de **Justice**:

"Los hechos ternarios, pedidos, prestados a la naturaleza, son un puro empirismo... La fórmula hegeliana sólo es una tráda por gusto o error del maestro, que cuenta tres términos allí donde no existen realmente más que dos, y que no ha visto que la antinomia no se resuelve, sino que indica una oscilación o antagonismo susceptibles solamente de equilibrio. Desde este punto de vista, habría que rehacer el sistema de Hegel completo (8)".

La cosa está clara. Se ha encontrado la fórmula decisiva. Esta era del gusto de Proudhon, porque la repetirá varias veces, en **Théorie de la propriété** (9) y en **Pornocratie**. Aparece ya en **Justice**, condenando de igual forma a Hegel: "**La antinomia no se resuelve**. Aquí está el vicio de toda la filosofía hegeliana. Los dos términos de los que se compone, se equilibran, sea entre ellos, sea con otros términos antinómicos; lo que conduce al resultado buscado". Estos "términos antinómicos" o categorías opuestas, no están pues llamados a fundirse; "no se reabsorben, de igual modo que los polos opuestos de una pila eléctrica no se destruyen (10)". "Cualesquiera transformaciones que tengan que sufrir, formarán otros tantos elementos que "subsistirán siempre, al menos en su virtualidad, a fin de imprimir constan-

temente al mundo, por su contradicción esencial, el movimiento (11)". Así pues no se engendran los unos a los otros. Se les puede comparar a otros tantos cuerpos simples e irreductibles: el metafísico se encuentra frente a ellos como el químico frente a estos cuerpos, y si la lógica nos enseña a "reducirlos", sólo se puede tratar aquí de una "operación fantástica". Los hegelianos, "con su excesiva facilidad para crear relaciones de parentesco entre cosas heterogéneas", son "alquimistas" movidos por una quimera, "como los que sueñan con la piedra filosofal (12)". Está bien que un Pierre Leroux o un Enfantin les siga. Su dialéctica es una caricatura de la de Hegel; conserva sus defectos y aumenta sus cosas ridículas. A Proudhon no le gustan estas "inteligencias limitadas", "fanáticas de la unidad (13)". Mantiene enérgicamente hasta el fin que "los términos opuestos se limitan a equilibrarse el uno al otro, que el equilibrio entre ellos no nace por la intervención de un tercer término, sino de su acción recíproca"; en resumen, una vez más, "que la antinomia no se resuelve (14)".

¿Quiere esto decir que no hay nunca más que un movimiento vano, un choque estéril, que todo el papel del filósofo sería el de registrar los hechos? No, en absoluto. El hecho de que la antinomia subsista siempre, no debe motivar ni el escepticismo, ni desesperanza de todo progreso. Con Proudhon, no hay ocasión de caer, como ha pretendido Fournière (15), en una "dialéctica inmovilista" o, como decía Saisset, en "una dialéctica negativa y estéril, que divide todo por desunirlo todo, y niega por negar (16)", así como tampoco hay peligro, como pretendía Marx, de caer en una especie de duda o equilibrio perpetuo entre dos tesis. Pensar que él preconiza a fin de cuentas un ideal de justo medio "a lo burgués", es interpretarlo falsamente, o, al menos, superficialmente. En realidad, él ve en todas partes dos clases de movimientos que se combinan para asegurar la marcha del mundo o del pensamiento, y darle su carácter progresivo: "el uno se produce en el interior de

cada antinomia; el otro resulta de la ordenación de las diferentes antinomias en serie continua". "Suprimid la antinomia y el progreso de los seres resulta inexplicable; porque, ¿dónde está la fuerza que engendraría el progreso? Suprimid la serie; el mundo es sólo una mezcla de oposiciones estériles, una ebullición universal sin fin y sin idea (17)". Pero el espectáculo que ofrece el universo a quien sabe escrutar el enigma, es justamente el de una lucha fecunda, el de una estimulación recíproca, el de un ascenso en espiral. Todo avanza por un flujo y un reflujo incesantes, o más bien todo sube. Ningún valor se pierde, ninguna fuerza es eliminada del combate; cada una sigue siendo ella misma y toma a su vez su revancha sobre la otra; cada una se crece, a la vez que se transforma, para su lucha con la fuerza contraria. Una y otra, en lugar de disiparse o de disolverse, se exaltan recíprocamente.

Así pues, en cierto sentido "todo vuelve a empezar siempre". "El pueblo, escribe Proudhon, quisiera terminar, pero, os lo repito, **no hay fin** (18)". Pero, en otro sentido, existe progreso real. El hubiera podido decir con Blake: "Sin contrarios, no hay progreso; atracción y repulsión, razón y energía, amor y odio, son igualmente necesarios a la existencia humana (19)". La guerra no es solamente un hecho social, exterior, que se observa en los campos de batalla o también en "la arena de la industria"; es un hecho interior que es preciso estudiar en "la conciencia de la humanidad (20)". Si, como hecho exterior, la guerra debe ser suprimida, como hecho interior es "una de las principales categorías de nuestra razón", y de nuestra razón especulativa tanto como de nuestra razón práctica. Es una categoría permanente. No soñemos pues en un estado absoluto de paz, que sería el fin del mundo y la muerte del pensamiento (21). Pero si la guerra, en este sentido, no puede ser "abolida", puede, sin embargo, y debe ser "transformada (22)". Debe establecerse una paz en la permanencia del antagonismo. Este, que es preciso aceptar como "ley de la humanidad y de la naturaleza", no es forzosamente destrucción recíproca, sino que "tiene por fin la producción de un orden siempre superior, de un

perfeccionamiento sin fin (23)". Es preciso que se cambie en "reciprocidad (24)". "En un alma dueña de sí misma, en una sociedad bien ordenada, las fuerzas sólo luchan un momento para reconocerse, controlarse, confirmarse y clasificarse (25)" y "en el conflicto de los pensamientos humanos hay", como en el de los elementos del mundo, "una fuerza organizadora (26)".

Tal debería ser también la dialéctica social, si el hombre hiciera uso razonablemente de la libertad. Proudhon califica su "método de invención revolucionaria (27)". Según que se encuentre en uno o en otro de los dos momentos de su ritmo —de estos dos momentos en los que, dice, se asienta "todo pensamiento verdadero (28)"—, parece destructor o constructor, subversivo o conservador. Parece contradecirse constantemente. En la controversia que sostuvo con él en 1849, Bastiat se chancaba. "Créame señor, le replicó Proudhon, qué poca gloria puede adquirir un hombre inteligente cuando se ríe de las cosas que no entiende (29)". Es cierto que sus excesos de lenguaje, en uno u otro sentido, daban pretexto a esta risa. Pero no obstante, en realidad es conciliador. "Toda mi filosofía, dice justamente, es solamente una perpetuidad de reconciliación (30)". El 28 de marzo de 1849, declara delante de la audiencia: "El socialismo es la doctrina de la conciliación universal (31)". Para él, los términos antitéticos, rechazados uno después de otro como absolutos, son en seguida reintegrados, y reconocidos igualmente necesarios, siempre que se limiten y se corrijan. Su misma oposición viene a ser su justificación. Tales, por tocar algunos ejemplos del mundo económico, el "monopolio" y la "concurrentia", el "trabajo" y el "consumo", la "propiedad" y la "sociedad". Tales "la actividad individual" y la "autoridad social". "Lo que la concurrentia se ocupa sin cesar en hacer, el monopolio está sin cesar ocupado en deshacer; lo que el trabajo produce, lo devora el consumo, lo que la propiedad se atribuye, la sociedad se lo apropia: y de aquí resulta el movimiento continuo, la vida indefectible de la humanidad". "No hay un solo principio ni una fuerza en la sociedad que no produzca tanta miseria como riqueza, si no está equilibrada por otra

fuerza cuyo lado útil neutralice el efecto destructor de la primera (32)". Si una de las dos fuerzas antagonistas es retenida; por ejemplo, si la actividad individual sucumbe bajo la actividad social, la organización degenera en comunismo y conduce a la nada. "Si por el contrario, le falta contrapeso a la iniciativa individual, el organismo colectivo se corrompe y la civilización se arrastra bajo un régimen de castas, de iniquidad y de miseria (33)". Orden y libertad, socialismo y ciencia económica, Estado y propiedad, son otros ejemplos de estos pares de los que Proudhon nos dice que "la acción recíproca" —y, añade, "yo diría casi la amenaza mutua"— asegura el equilibrio viviente de la sociedad (34). El Estado y la propiedad son alternativamente el objeto de las sentencias condenatorias más radicales; pero si se hacen correlativos, entonces ya no pueden ser definidos por "la suma de sus abusos (35)", sino por su papel moderador recíproco, e incluso lo que hay de abusivo en ellos, puede llegar a ser, en cierto modo, legítimo, si ello es necesario a este papel. La propiedad, en particular, aparece entonces en su "destino altamente civilizador"; si el Estado es "el regulador de la sociedad", ella es "el gran resorte"; tomada en su origen, es un principio "vicioso y antisocial", pero puede llegar a ser, con el concurso de otras instituciones, "el pivote y el gran resorte de todo el sistema social" y el "contrapeso" saludable que impide que el Estado se convierta en tiránico... (36). Las palabras que traducen esta conciliación que es el verdadero ideal proudhoniano, según puntos de vista diversos, son "justicia, igualdad, ecuación, equilibrio, acuerdo, armonía (37)". En cada uno de estos sinónimos "se encuentran unidos la conciencia y el entendimiento, razón práctica y razón especulativa, lo real y lo ideal, la ley del universo y la ley de la humanidad (38)". En *Création de l'ordre*, Proudhon, que ya entreveía su método, decía: "La balanza (39)" y repetirá la expresión en sus obras posteriores (40). A Fourier le debe la palabra armonía, a Fourier, a quien llama "artista, místico y profeta (41)". El mismo habla también de la "melodía de los seres (42)". Pero la palabra más general es la de equilibrio. Ya en

Célébration du dimanche, Proudhon evocaba, al terminar, “el equilibrio general” que debía en fin suceder al “más furioso antagonismo (43)”. Más tarde escribirá que sus **Contradictions économiques** no son otra cosa que “una operación de equilibrio (43 bis)”, y todavía propondrá como “sistema político de la humanidad”, un “equilibrio general de estados (44)”. Solamente, observémoslo bien, un equilibrio así no se realiza una vez para siempre, no es un “orden” muerto, este orden que “nuestros buenos burgueses aman hasta la desesperación (45)”. Es un “equilibrio en la diversidad (46)” y es “un equilibrio continuamente inestable (47)”; esto, no tanto porque esté continuamente amenazado de romperse, como porque esté siempre en vías de establecerse mejor. En realidad, más bien “equilibramiento (48)”, es decir equilibrio activo, dinámico, donde la contradicción se convierte en tensión. Como nuestros cuerpos materiales, el organismo espiritual y el organismo social necesitan ciertos elementos, que en estado puro serían venenos, pero que, corrigiéndose y uniéndose uno a otro, mantienen el movimiento de la vida (49).

Cuando se trata del mundo social, el nombre por excelencia del equilibrio así realizado (o realizándose) por la dialéctica, será **justicia**. Esta palabra nos introduce por sí sola en una esfera nueva. Porque la justicia puede considerarse bajo dos aspectos. Es el producto mismo hacia el cual se debe tender, y en este sentido es sinónimo de “equilibrio” o de “balanza”; pero es también, o más bien es ya el principio que asegura la realización de este producto. Digamos sirviéndonos de una fórmula que no es de Proudhon, pero que parece traducir bien su pensamiento, que existe una “justicia justificante” y una “justicia justificada”, o, para emplear en un sentido un poco diferente los términos de Lalande, una “justicia constituyente” y una “justicia constituida (50)”. Ahora bien, la segunda sólo es posible por la intervención de la primera. Más allá, o debajo de estas agitaciones antinómicas, existe la conciencia misma,

lugar de estas agitaciones que no pueden definirse mejor que como una exigencia de justicia. Todo es antinómico en el objeto: así Proudhon puede declarar de buena fe que rechaza todo lo absoluto, todo elemento que estaría fuera de serie, no sometido al engranaje dialéctico, toda realidad transcendente. No es menos cierto que sea preciso que a este objeto complejo y activo de contradicciones, se le imponga una forma, como a una materia, para sacar de él una armonía. Esta forma es la justicia. Pero ella no puede ser un simple resultado. La dialéctica es un proceso que debe ser puesto en práctica y orientado. Lo es por lo que hemos llamado la "justicia justificante", y es así cómo la justicia, antes de aparecer como el equilibrio obtenido, se revela como el principio mismo de este equilibrio.

Proudhon no ha expuesto jamás en sus obras este punto de doctrina más que de una manera confusa. Sin embargo no se podría dudar que fuera ésta la idea que, más o menos obscuramente, le guía, cuando se relee el conjunto de los textos. Por otra parte, se explica en una carta a su amigo Langlois. Este había creído poder hablar, en un artículo que le consagraba, de su opinión sobre la "antinomía de la justicia". Proudhon le responde el 30 de diciembre de 1861 que sobre este punto encuentra su redacción, y puede ser que su pensamiento, incorrecto:

"Es muy cierto que la ciencia del derecho, como la de la economía política, como la metafísica, etc., rueda sobre perpetuas antinomias; en este sentido, su expresión se justifica, y su artículo hace comprender muy bien en qué consiste, en el derecho de la guerra y de las gentes, la antinomía. Pero, en el fondo, esta antinomía no viene de la justicia misma; **la conciencia no es antinómica por naturaleza**, como el entendimiento. No habría moral positiva si fuera así, y nosotros deberíamos retirarnos y dejar hacer a los maltusianos. La justicia en sí, es la balanza de las antinomias, es decir la reducción al equilibrio de las fuerzas en lucha, la ecuación, en una palabra, de sus pretensiones respectivas. Por esta razón yo no he tomado como divisa la libertad, que es una fuerza indefinida, absorbente, que se puede aplastar pero no convencer: he puesto por encima de ella a **la Justicia, que juzga, regula y distribuye**. La libertad es la fuerza de la colectividad soberana; la justicia es la ley (51)".

En este reconocimiento de un absoluto moral, de una norma no dialéctica que se impone a la libertad, tenemos el último rasgo que diferencia radicalmente el método, y a la vez la doctrina proudhoniana, de las de Hegel o Marx. Proudhon no puede admitir esta teoría hegeliana de la guerra y del derecho de la fuerza que, dice, deshonra a la filosofía al mezclar el bien y el mal, lo verdadero y lo falso (52). El también habla de un cierto "derecho de la fuerza", pero no en el mismo sentido. Reprocha a Hegel que no haya sabido dar "una teoría fuerte y verdadera de la libertad y de la Justicia, sin la cual sólo hay vergüenza y degradación para el hombre (53)". Se niega a ver un progreso real en un progreso que sólo sería un proceso fatal y no el "efecto de nuestro libre albedrío (54)". Su moral no quiere ser ni relativista ni oportunista. Rechaza un sistema en cuyos términos "la distinción del bien y del mal no tiene nada de absoluto, y no se deja dominar por reflexiones sobre la evolución universal y sobre la historia del mundo para abdicar la dignidad del hombre individual". He aquí todavía un aspecto de este personalismo que le asemeja al Kierkegaard del **Post-Scriptum** (55).

Una segunda carta a Langlois nos hace dar un paso más. Respondiendo a Proudhon, su amigo había insistido en su sentido y había querido incluso "ir más lejos" que él. Le parecía, decía, "que, en el fondo, el sentimiento no es más antinómico que la conciencia". Esta es efectivamente, replica Proudhon, mi propia idea: "el principio de justicia es, para la conciencia, el mismo que el principio de igualdad o de ecuación para el entendimiento", y a este principio se someten todas las operaciones intelectuales. Así pues la antinomia y la ecuación son dos formas del entendimiento, pero la primera tiene por fin la segunda y ésta no tiene por tanto nada de antinómico; "de otra forma no habría certeza ni verdad, y el pensamiento sólo sería un eterno columpio". Es preciso pues admitir, en fin de cuentas, "que el entendimiento, como la conciencia, aunque comprenda y abarque todas las antinomias, no puede ni debe ser llamado antinómico (56)".

Este esbozo improvisado de una teoría del conocimiento no es de una perfecta claridad. Pero al menos su intención es manifiesta. Después de la conciencia moral, y por la misma razón, es la inteligencia misma quien emerge de la dialéctica. Son al mismo tiempo todas las categorías esenciales, todas las grandes ideas, "fuerzas puras, facultades primeras y creadoras", las que constituyen por así decir el fondo de ella; "están, por naturaleza, sin sistema y fuera de serie (57)". Son el espíritu mismo en su unidad.

Proudhon ha visto pues que el **Uno**, principio de toda unión y de todo equilibrio, principio de armonía universal, está fuera del género. Es necesariamente, decía la vieja filosofía, un "transcendental". No sabría encontrarse en una síntesis, obtenerse por síntesis. No constituye una etapa en el curso de una dialéctica. No es objeto ni resultado: es principio y forma. "En esto, concluye Proudhon, consiste la persona humana (58)".

Si ahora echamos una mirada de conjunto a la dialéctica proudhoniana y a la visión del mundo que supone, nos veremos obligados a reconocer en primer lugar que tanto o más que una dialéctica es una fenomenología. Para ella, en efecto, todas las antinomias "son contemporáneas, aunque se aventajen y se subalternen alternativamente (59)". Intenta menos reducir las oposiciones aparentes o momentáneas que poner de relieve, transformándolas y organizándolas entre ellas, las originalidades irreductibles y contrastables. Se tiene presente la idea de Husserl de una serie de valores heterogéneos, imposibles de jerarquizar, cuya coexistencia es una fuente de conflictos indefinidos. Esta filosofía es, en todo caso, más dramática que la de un Hegel. Más sobre todo que la de los numerosos hegelianos para los cuales las intuiciones del maestro se han convertido en fórmulas, y su dialéctica en un procedimiento. En tanto que éstos "escamotean los conflictos a un ritmo ternario de un vals dialéctico (60)", Proudhon mira de frente a un mundo que ninguna clase de opera-

ción puede reducir a una fórmula definitiva, y traduce su intuición por la palabra bíblica: "El Eterno es un guerrero (61)". Contra todas las síntesis que mecanizan el progreso y sofocan la iniciativa humana en el seno de un inmenso desarrollo racional, él conserva "el sentimiento indesarraigable de la actualidad creadora (62)". Se le ha comparado a Leibniz, por cuya doctrina monádica sentía en efecto gran simpatía (63). Se ha comparado su dialéctica con la de Fichte, concibiendo una y otra como "una vía ascendente hacia la intuición de una totalidad de elementos irreductibles (64)". Se ha señalado el paralelismo de su papel con el de Kierkegaard frente a Hegel y con el de Bakounine frente a Marx (65). Después de Sainte-Beuve (66), se ha recordado su parentesco espiritual con Pascal (67). Podrían señalarse otras aproximaciones. Todas tienen su verdad. Todas ellas muestran que no habría razón para despreciar el pensamiento de Proudhon dentro de la filosofía.

Las obscuridades, las dificultades internas, no faltan en este pensamiento más que en cualquier otro. Uno puede preguntarse, por ejemplo, en qué consiste la relación del "equilibrio" a la "serie" exactamente, o la de la conciencia a las antinomias. Puede buscarse cómo unir en una misma explicación el ritmo necesario del universo físico o del pensamiento y el ritmo del universo moral y social, en el cual interviene la libertad (68); cómo el sistema de las leyes de la Justicia es lo mismo que el sistema de las leyes del mundo (69); desde qué "punto de vista superior", "el hombre y la naturaleza, el mundo de la libertad y el mundo de la fatalidad", "a pesar de algunas disonancias, más aparentes que reales", "forman un todo armónico (70)". Puede estimarse también que Proudhon abusa del recurso de la idea dialéctica para permitirse muchas exageraciones sucesivas y opuestas (71); que hay en sus explicaciones mucha paradoja verbal, como hay a menudo procedimiento en los trinomios hegelianos. Es innegable, en fin, que este pensamiento demasiado concreto repugna habitualmente, en su vigor, a los análisis pacientes y bien delimitados, de suerte que la mayor

parte de las nociones que emplea, sobre todo la de justicia, cubren un campo tan vasto y tan móvil, que es algunas veces difícil reconocerse en la confusión de sus significaciones analógicas. Si se quisiera llevar la discusión hasta el fondo, posiblemente sería necesario examinar todavía si la idea de "conciliación", tal como la expone y la pone en práctica Proudhon, no contiene algo equívoco, que se inclina tan pronto hacia la síntesis como hacia el compromiso; examinar, en otros términos, si esta dialéctica consigue plenamente "resolver el conflicto sin suprimir la tensión (72)"; si esta filosofía que hemos llamado dramática, consigue escapar a lo trágico puro (73), en tanto que rechaza un optimismo barato y se niega paralelamente a entrever una solución última en la que toda oposición sería superada; si no se prestaría a servir de justificación dialéctica a una "revolución permanente" concebida como una serie sin fin de estas "sacudidas" que el mismo Proudhon no ha aprobado nunca... (74). Sobre todo, ¿cómo poner de acuerdo la negación tantas veces profesada de toda transcendencia, tanto al principio como al final del movimiento dialéctico, con la pretensión de imponer a este movimiento una norma y de asignarle un fin?

Pero estas dificultades y, si se quiere, estas contradicciones, no deben sin embargo llevarnos a pensar en el "completo descalabro", ni, con mayor razón, a la "negación completa" del método proudhoniano, como ha hecho muy injustamente F. Pillon (75). No nos autorizan a confundir su dialéctica con "procedimientos de sofista (76)" o a tratarlo de "mixtificación (77)". Constituyen más bien, diríamos nosotros, la talla de un pensamiento que no se resigna a encerrarse, a pesar de sus ilusiones, en el devenir y en la inmanencia. Marx puede muy bien criticar a Proudhon por haber hecho de las categorías económicas, esencialmente transitorias, "expresiones teóricas de las condiciones de producción material de una cierta época", otras tantas "ideas que habrían preexistido desde toda la eternidad"; puede, alargando su crítica, ver en su adversario "una víctima de la ilusión especulativa", incapaz de comprender "el movimiento histórico que agita al mundo actual", y

compadecerle por haber penetrado tan poco en "el misterio de la dialéctica (78)". Por muy despreciativo que sea, este juicio nos resulta precioso. Haciendo constar los mismos hechos, podemos estimar, por el contrario, que si bien Proudhon no tiene la pesada potencia de Marx, tampoco ha sido, como él, víctima de la ilusión dialéctica, que ha sabido reconocer la especie de eternidad de todo lo que el hombre tiene de esencial en su entendimiento y en su conciencia; y asimismo que, aunque sin penetrar en ello, ha presentado el **misterio ontológico**. Sus soluciones, en la medida en que existen, no nos satisfacen en absoluto, pero al menos con él, como veremos con más detalle en el último capítulo, los problemas esenciales están y siguen planteados. Sus negaciones no son nunca definitivas. Sus juicios más perentorios no descartan una nueva consideración. En el momento en que más nos sorprende, su dialéctica se alía con nosotros en contra de él mismo, o contra la parte más aparente de él, que puede que no sea la más verdadera. Siempre, con él, sigue abierta la discusión.

(1). **Philosophie du progres**, p. 21.

(2). EMILE BREHIER, **Histoire de la philosophie**, t. 2, p. 746.

(3). **Misère de la philosophie**, tr. fr. (1896), p. 155.

(4). Cf. Marx, loc. cit.: "Proudhon se ve atacado de esterilidad cuando se trata de engendrar por el trabajo de creación dialéctica una categoría nueva". Y p. 150: "Proudhon, a pesar de la fatiga que se ha tomado por escalar la altura del sistema de las **contradicciones**, nunca ha podido elevarse por encima de los dos primeros escalones de la tesis y de la antítesis simples, y de las dos veces que los ha superado, una se ha caído hacia atrás..."

(5). **Ala lumière du marxisme**, t. 1, p. 181 y 182.

(6). **L'idée du droit social**, p. 333.

(7). **Création de l'ordre**, p. 162.

(8). **Justice**, t. 1, p. 211. Comparar la sátira de RENOUIER sobre "este método desastroso de los agrupamientos, de los acercamientos y de los encadenamientos de los términos por los acercamientos y de los encadenamientos de los términos Ternarios por medio del cual se sustituye a todo lo que lo vulgar llama defición y prueba por una combinación artificial y a menudo artificiosa de vocablos determinados en apariencia los unos por los otros, y sin embargo bastante imprecisos para plegarse a todas

las necesidades. Cuántos buscadores improvisados del verdadero dogma se han creído los Orfeos de la religión y de la filosofía del porvenir, porque sabían tocar sin haberlo nunca aprendido, este instrumento fácil y agradable, y porque no se preocupaban de los sonidos tan diferentes que le arrancaban sus émulos. El inventor, Hegel, había sacado de éste muy sabias melodías, etc.”. **Introduction a la philosophie analytique de l'histoire** (1864), p. 154-55.

(9). **Théorie de la propriété** (1866), p. 206.

(10). **Théorie de la propriété**, p. 52.

(11). **Confessions**, p. 316. **Capacité politique**, p. 200: Cf. R. ARON y A. DANDIEU, **La révolution nécessaire** (1933), p. 163: “La síntesis es el fin de un movimiento, es la forma social de la muerte”.

(12). A Morard, 31 de diciembre 63 (t. 13, p. 213 y 214).

(13). **Théorie de la propriété**, p. 212.

(14). **Pornocratie**, p. 122-123.

(15). **Les théories socialistes en France au le XIX siècle**, p. 375.

(16). **Les écoles philosophiques en France, Revue des Deux Mondes**, agosto de 1850, p. 675.

(17). **Misère**, t. 2, p. 396.

(18). A Langlois, diciembre 51 (t. 4, p. 157).

(19). Blake, **Mariage du ciel et de l'enfer**, principio.

(20). A. M. X., 5 de junio 61, (t. 11, p. 112).

(21). **Guerre et Paix**, p. 33, 341 y 486.

(22). Op. cit., p. 49 y 56.

(23). Op. cit., p. 482-483.

(24). Cf. **Solution du problème social, Programme**, 31 de marzo de 1848: “Al igual que la vida supone la contradicción, la contradicción a su vez llama a la justicia: de aquí la segunda ley de la creación y de la humanidad, la penetración mutua de elementos antagonistas, la Reciprocidad”. (p. 92).

(25). **Guerre et Paix**, p. 134.

(26). **Justice**, t. 3, p. 256.

(27). **Confessions**, p. 177.

(28). **Misère**, t. 2, p. 396.

(29). A Bastiat, 3 de diciembre 49 (En BASTIAT, **Oeuvres**, t. 5, p. 147).

(30). **Misère**, t. 1, p. 368; cf. p. 72; “La verdad se encuentra no en la exclusión de uno de los contrarios sino en la reconciliación de ambos”. Proudhon añade, en lenguaje hegeliano, que ellos deben ser “absorbidos”, uno y otro, “en una fórmula más compleja”. Recordemos la observación de Gurwitch, **L'idée du droit social**, p. 331: “En cuanto al fondo de su pensamiento, aquí como en otra parte, sigue exclusivamente su propio camino y considera las antinomias como irreductibles”.

(31). Cf. BERTHOD, en **L'idée de la révolution** p. 29. En el primer capítulo de **Misère**, a propósito de la oposición de la economía política y del socialismo, la idea y la palabra de conciliación reaparece varias veces. Pero lo que se “trata de descubrir” es “una ley superior”, es “una fórmula de con-

ciliación superior a las utopías socialistas y a las teorías truncadas de la economía política"; no hay por qué "detenerse en un justo medio arbitrario inasequible, imposible" (T. 1, p. 78-79 y 81.

(32). **Justice**, t. 2, p. 131.

(33). **Misère**, t. 2, p. 396.

(34). **Guerre et Paix**, p. 498. Cf. **Misère**, t. 2, p. 391: "El socialismo tiene razón de protestar contra la economía política y de decirle: no eres más que una rutina, que ni tú misma te entiendes. Y la economía política tiene razón de decir al socialismo: no eres más que una utopía sin realidad ni aplicación posible. Pero ambos carecen de las condiciones esenciales de la verdad humana, uno, el socialismo, cuando niega la experiencia de la humanidad, el otro, la economía política, cuando niega la razón de la humanidad".

(35). **Qu'est-ce que la propriété?**, p. 128: "Blanqui reconoce que hay en la propiedad muchos abusos, y odiosos; por mi parte llamo exclusivamente **propiedad** a la suma de estos abusos. (Prefacio a la segunda edición, 1841). Se sabe que de la propiedad así entendida, Proudhon distingue expresamente la posesión.

(36). **Théorie de la propriété**, p. 173-208: "Si se estudia en sus consecuencias económicas, políticas y morales el poder esencialmente abusivo de la propiedad, se desenreda en este ovillo de abusos, una funcionalidad enérgica, que despierta inmediatamente en el espíritu la idea de un destino altamente civilizador, tan favorable al derecho como a la libertad". Cf. **Justice**, t. 3, p. 264: "No suprimo nada de aquello cuya crítica he hecho tan resueltamente" (pero quiero) "poner cada cosa en su sitio, después de haberla expurgado de lo absoluto y comparado con las otras cosas". Y **Capacité politique**, p. 200, a propósito de la libertad, de la unidad u orden: "No se puede ni separarlas, ni absorberlas una en la otra; hay que resignarse a vivir con ambas equilibrándolas".

(37). A Bergmann, 15 de noviembre 61 (t. 11, p. 286). **Théorie de la propriété**, p. 217.

(38). A Bergmann, 15 de noviembre 61 (ibid).

(39). **Création de l'ordre**, p. 213.

(40). **Justice**, t. 2, p. 60, 95, 131; t. 4, p. 432. **Théorie de la propriété**, p. 206. **Pornocratie**, p. 232, etc.

(41). **Capacité politique**, p. 193; cf. **Guerre et Paix**, p. 134: "La oposición de las fuerzas tiene como fin su armonía".

(42). **Misère**, t. 2, p. 396.

(43). **Dimanche**, p. 96. En esta página Proudhon sueña aún con un día en el que "el problema social estará resuelto", en que "de la mezcla de todas las doctrinas habrá nacido la ciencia una e indivisible", en que el hombre podrá exclamar: "Los tiempos de prueba han terminado, la edad de oro está ante nosotros". Pero quizá no hay que ver en esto más que un trozo optimista más o menos impuesto por la ley del género. En esta disertación, a pesar de todo académica, reside

en cierto modo el análogo de la "vida eterna" de los predicadores.

(43 bis). **Théorie de la propriété**, p. 217.

(44). **Guerre et Paix**, p. 497-498.

(45). **Justice**, t. 3, p. 256.

(46). **Dimanche, Création de l'ordre** hablará igualmente de la intuición sintética en la diversidad, de la totalización en la división (edición Lacroix, p. 210-215).

(47). **Théorie de la propriété**, p. 52.

(48). Op. cit., p. 206.

(49). Esto es lo que explica Proudhon al cardenal Mathieu, **Justice**, t. 2, p. 94-95: "Dígame Monseñor, ¿lo que Vd. fuma o respira en el tabaco, lo que saborea en el Kirsch, lo que come en el vinagre, no son venenos, y los más violentos de todos los venenos? Pues bien, hay ciertos principios que la naturaleza ha puesto en nuestras almas y que son esenciales a la constitución de la sociedad: no podríamos existir sin ellos; pero a poco que extendamos o concentremos su dosis, que alteremos su economía, perecemos infaliblemente a causa de ellos. Del mismo modo, en el régimen de equilibrio inestable en que vivimos, la división del trabajo es funesta para el obrero, la concurrencia desastrosa, la especulación desvergonzada, la centralización agobiante, a lo que yo añado que la propiedad es inmoral y funesta. Como la almendra amarga, reducida por análisis químicos a la pureza de su elemento, se convierte en ácido prúsico, así la propiedad, reducida a la pureza de su noción, es lo mismo que robo. Toda la cuestión para el empleo de este elemento temible, consiste en encontrar la fórmula, el estilo de economista, la balanza...".

(50). Comparar con la doctrina platónica del alma como "armonizadora" o como "aportadora de armonía"; cf. P. LACHIEZE-REY, **Les idées morales, sociales et politiques de Platon**, p. 62.

(51). T. 11, p. 308.

(52). **Guerre et Paix**, p. 107.

(53). **Justice**, t. 3, p. 504.

(54). Ibid. "Decidme entonces... ¿qué idea puedo tener yo del progreso, cuando de todas vuestras palabras resulta que yo no soy más que una marioneta?" (p. 502). Sin duda Hegel pretende que la Historia universal es la historia de la libertad; pero su libertad no difiere en el fondo de la necesidad; ella no es otra cosa que la fuerza ciega que impulsa al organismo intelectual, es el movimiento orgánico del espíritu. Hegel no admite la libertad más que Spinoza. (P. 499-501).

(55). Cf. Kierkegaard, **Post-scriptum** (trad. Paul Petit).

(56). 17 de enero 62 (t. 11, p. 349-350). Esta es, dice, "la idea fundamental" del nuevo prefacio que acaba de añadir a **Justice** (reedición de Bruselas).

(57). **Révolution sociale**, p. 55. Ya en la conclusión de **Misère**, t. 2, p. 388, Proudhon escribía: "La profundidad de los cielos no iguala a la profundidad de nuestra inteligencia, en el seno de la cual se mueven maravillosos sistemas... Aquí se

aprietan, chocan, se equilibran las fuerzas eternas...": y p. 395: "Las ideas, iguales entre ellas, contemporáneas y coordinadas en el espíritu, parecen lanzadas en confusión, desparrramadas, localizadas, subordinadas y consecutivas en la humanidad y en la naturaleza, formando cuadros e historias sin parecido con el proyecto primitivo; y toda la ciencia humana consiste en volver a encontrar en esta concepción el sistema abstracto del pensamiento eterno". Textos como este eran los que irritaban a Karl Marx: "Así, escribía a Paul Armenkof, a fuerza de sutileza, el muchacho listo descubre el pensamiento de Dios...".

(58). Loc. cit.

(59). A M. Clerc, 4 de noviembre 63 (t. 13, p. 343).

(60). ARON Y DANDIEU, **La révolution nécessaire**, p. 160.

(61). **Exode**, 15,3. Puesto en exergo a **Guerre et Paix**.

(62). ARON Y DANDIEU, op. cit. p. 161.

(63). G. GURWITCH, **L'idée du droit social**, p. 334.

(64). GURWITCH, op. cit., p. 333. Sobre la influencia de Fichte sobre Proudhon por intermedio de Krause y Ahrens: *ibid.*, p. 336-337.

(65). ARON Y DANDIEU, op. cit., p. 155-156 y p. 161. Cf. TORSTEN BOLHIN, **Kierkegaard**: "Kierkegaard acentúa mucho y sin cesar el carácter combativo de la vida de la personalidad. La tesis de Heráclito sobre la discordia que engendra todas las cosas pasa en Kierkegaard al devenir y a las condiciones vitales de la personalidad". (P. 87).

(66). **P.-J. Proudhon**, p. 223.

(67). ROGER PICARD, en **Misère**, t. 1, p. 28-29. JEAN LACROIX, **Itinéraire spirituel**, p. 81. MIGUEL DE UNAMUNO, **La agonía del cristianismo**, trad. fr., p. 117.

(68). Cf. **Justice**, t. 4, p. 431-432: "Entonces, la idea de una **armonía universal** entra en mi alma: me digo que entre el mundo de la naturaleza y el 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 de ser lo mismo entre los hombres. Y los hechos vienen a confirmar enseguida la hipótesis. La economía, la política, la organización del taller, la Razón pública misma, 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".

(69). *Ibid.* p. 433: "El universo está establecido sobre las leyes de la Justicia; la Justicia está organizada según las leyes del universo, etc." A Chaudey, 15 de enero 59: "ley del hombre y de la naturaleza" (t. 8, p. 350). **Justice**, notas y aclaraciones: "La Justicia es la ley fundamental del universo" (t. 2, p. 298).

(70). **Justice**, t. 2, p. 389.

(71). Su dialéctica aparece aquí como la transposición abstracta de su temperamento. Es ocasión de recordar lo que escribía un día, el 15 de abril 61, a Rolland: "Es preciso co-

regir siempre conmigo, interpretar una excentricidad por otra si se quiere tener la verdadera idea y el verdadero carácter del hombre”.

(72). La expresión es de JEAN LACROIX, **Personne et amour**, p. 44.

(73). Sobre la noción de trágico: GEORGES DIDIER, **Valeurs tragiques et valeurs chrétiennes en Cité nouvelle**, 10 de octubre 1942.

(74). El desprecio que Trotsky expresa por Proudhon es muestra evidente de que el espíritu proudhoniano está muy alejado del “trotskismo”. (Cf. Trotsky, **Defensa del terrorismo**, trad., fr., p. 53-54).

(75). **La critique philosophique**, t. 2, (1872-73), p. 379. A propósito de la “gran síntesis”, soñada y anunciada por Proudhon, el autor habla también de “un matiz ridículo” y de “un matiz de charlatanismo”, con lo que se puede estar de acuerdo por tal o cual texto, pero que no deben enmascarnos la seriedad del esfuerzo proudhoniano.

(76). RENOUVIER, **Philosophie du XIX siècle**, en **L'année philosophique**, 1867, p. 74.

(77). EDMOND SCHERER, **Mélanges de critique religieuse**, p. 510. Podría reprocharse a Proudhon, más justamente, no ser siempre fiel a sí mismo, al alma de su método. ¿Por qué, por ejemplo, se coloca a remolque de Maquiavelo o de Rousseau para rechazar, como hemos visto en el capítulo precedente, la distinción evangélica de lo temporal y de lo espiritual en la sociedad? ¿Cómo no ha visto que hay “en esta misma tensión” entre los dos poderes “una salvaguardia preciosa de la persona humana y de sus intereses superiores”, más todavía que en la tensión que él desearía, a este mismo fin, entre gobierno y propiedad? El problema no debe ser buscar qué poder sujetará al otro o le absorberá para añadir sus prerrogativas a las suyas propias, sino cómo la “guerra” entre ellos podrá transformarse en “armonía” para una colaboración fecunda. Cf. JOSEPH LECLER, **L'Eglise et la souveraineté de l'Etat**, en **Construire**, 1942.

(78). Marx, al comentar su propia obra contra Proudhon (citado por OTTO RULHE, **Karl Marx**, p. 117-118). Cf. la carta ya citada a Paul Arnenkof: “Las categorías económicas... Son para M. Proudhon fórmulas eternas que no tienen ni origen ni progreso, etc., el antagonismo que cree descubrir no es más que su propia “incapacidad para comprender el origen de la historia profana de las categorías que él diviniza”. Por otra parte, se reconocerá fácilmente que el método marxista, con todos sus partidos tomados, es un método más eficaz que el instrumento proudhoniano para el análisis de la evolución social. Pero este análisis no lo es todo.