

## CAPÍTULO IV

# ANTITEISMO SOCIAL

### I CONTRA EL MITO DE LA PROVIDENCIA

“Para quienquiera que observe de cerca el movimiento de la civilización, el progreso aparece como una inmensa cadena dialéctica (1)”. Las etapas de este progreso, o las articulaciones de esta cadena, es lo que Proudhon llama las revoluciones. Ahora bien, sólo hay progreso por un nuevo advenimiento de la Justicia. Diremos pues que “las revoluciones son las manifestaciones sucesivas de la Justicia en la humanidad (2)”. Hasta entonces la palabra revolución no había significado más que una especie de revuelta de las mayores proporciones (3). Proudhon es uno de los primeros que la emplean más allá de este sentido completamente empírico. Lo hace después de Lamennais (4) y de Michelet (5). Para él, las revoluciones no son crisis cualesquiera, sino crisis de crecimiento. Por ellas avanza la historia que “no es otra cosa, por así decir, que la fermentación alcohólica del derecho contra las concepciones de la concupiscencia (6)”. Habla incluso, en singular, de la Revolución como de una fuerza permanente, realidad siempre más o menos actual, a la vez interior

y exterior correlativa de la Justicia, a la cual está, por así decir, encargada de dar a luz de tiempo en tiempo; “de igual modo que la noción de derecho es eterna e innata en la humanidad, así la Revolución es innata y eterna en ella. Ella no ha comenzado en el año de gracia de 1789, en la localidad situada entre los Pirineos, el Océano, el Rhin y los Alpes. Ella es de todos los tiempos y de todos los países”.

Sin embargo, ella conoce solamente una alternancia de tiempos fuertes y de tiempos débiles. Ha permanecido mucho tiempo dormida antes de explotar por primera vez, de modo que sus principios pueden hacerse datar de la primera gran crisis que soliviantó al mundo: la que provocó la predicación de Jesús. El Evangelio ha inaugurado la Revolución al proclamar una primera igualdad, la de los hombres delante de Dios. Ha seguido una segunda crisis, en los siglos XVI y XVII, con la Reforma y con Descartes, que consumó la igualdad de los hombres ante la razón. Después de la crisis moral y de la crisis intelectual, viene la crisis política, que se inició a mediados del siglo XVIII y que hizo triunfar la igualdad de los hombres ante la ley. Por fin, una cuarta crisis acaba de abrirse, y a las generaciones presentes les toca procurar su éxito: crisis económica y social, que marcará “el fin de la edad religiosa, aristocrática, monárquica y burguesa”. De aquí debe salir la igualdad real entre los hombres, esta “ecuación del hombre y de la humanidad (7)”, sin la cual los progresos antes conseguidos seguirán siendo ilusorios.

¿Cuándo habrá terminado su obra la Revolución? A decir verdad, nunca. Pero se la podría dar por terminada el día que estuvieran perfectamente realizadas estas dos cosas que son solidarias: la Anarquía y la Justicia; en otros términos, el día en que fueran abatidos estos dos enemigos: la Autoridad y la Propiedad, el Gobierno y el Capital. Ahora bien, uno y otro tienen su soporte en la Iglesia. Resulta de aquí que la Revolución será forzosamente anticlerical. Reducida a sus términos esenciales, la cuestión que se plantea a nuestro tiempo es pues la siguiente: “¿Quién vencerá, la Revolución o la Iglesia? (8)”. Esta cuestión tiene, por otra parte, un

sentido más profundo de lo que parece a primera vista, porque estas solidaridades de hecho son el índice de un parentesco esencial. El catolicismo es, en orden a la religión, análogo a lo que representa el capital en el orden económico, y el gobierno en el orden político (9). Los tres forman un sistema, el sistema del antiguo régimen, cuyo nombre es el absolutismo (10). "Trinidad fatal", cuya base ensancha todavía Proudhon al admitir que el catolicismo juega el mismo papel que jugaría igualmente cualquier otra religión (11). Es éste un punto que ha aclarado muy bien Jean Lacroix: "Más justo y más perspicaz que muchos, escribe, Proudhon no reprocha al catolicismo el haberse comprometido con tal o cual régimen, sino que descubre entre la religión y el poder una ligadura más profunda y más sutil... Existe una intimidad esencial entre el poder espiritual y el poder temporal, y como una connivencia fundamental. Por eso los esfuerzos de los que han querido abatir la autoridad sin tocar a la religión han sido vanos (12)". Proudhon no será pues solamente anticlerical, será antirreligioso. No ateo, como han dicho muchos (13), sino —ésta es la palabra— "antiteísta (14)". Porque si la religión da al gobierno la legitimidad y hace igualmente intangible al Capital, obstruyendo así la ruta a todo progreso, es ante todo porque pone el Absoluto en Dios, principio de todo absoluto. Nada se ha hecho por tanto si no se ha llegado hasta la raíz del mal y no se ha entablado la lucha contra Dios mismo (15).

He aquí planteado, bajo un ángulo muy particular, el problema de Dios. La solución que propondría Proudhon no es simple, y no la examinaremos aquí por completo. La aborda desde el umbral de su obra **Contradictions économiques**, como un tema inevitable, y le consagra a lo largo de la obra extensos desarrollos. La prueba de Dios por el orden del mundo, la prueba que se llama metafísica, no le parece sólida. Pero existe el convencimiento universal, que debe por lo menos hacer considerar seriamente la idea de Dios. Por lo demás, "la persistencia de la idea teísta al lado del galimatías de las escuelas, es el mayor de los milagros; constituye el prejuicio más fuerte que se puede alegar

en favor de la Divinidad (16)". Sin embargo, ¿qué es preciso poner bajo el nombre de Dios? Esta es sin duda una cuestión insoluble. Pero para dar motivo a nuestras investigaciones, consideraremos a Dios, "siguiendo la opinión vulgar", como el Ser personal, infinito, creador y "por encima de todo previsor y justo, que castiga el vicio y recompensa la virtud"; en resumen, como el Dios-Providencia (17). Si el orden de la naturaleza no prueba la realidad de este Dios, tampoco la contradice. Pero "es otra cosa muy distinta en el gobierno de la humanidad":

"Si Dios no existiera", es Voltaire, el enemigo de la religión quien habla, "sería preciso inventarlo"... Y yo digo: El primer deber del hombre inteligente y libre es expulsar incesantemente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios. Porque Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza y nosotros no dependemos de ningún modo de su autoridad. Llegamos a la ciencia a pesar de él, a la sociedad a pesar de él: cada uno de nuestros progresos es una victoria con la cual aplastamos a la Divinidad.

Que no se repita: ¡los caminos de Dios son impenetrables! Nosotros hemos penetrado en estos caminos, y hemos leído allí, en caracteres de sangre, las pruebas de la impotencia, si no es de la malquerencia de Dios... Dios es tontería y cobardía; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; Dios es el mal...

Yo afirmo pues que Dios, si es que hay un Dios, no se parece a las efigies que los filósofos y los sacerdotes han hecho de él; que no piensa ni obra según la ley de análisis, previsión y progreso que es rasgo distintivo del hombre... Que la inteligencia, la libertad, la personalidad, están constituidas en Dios de otra forma que en nosotros; y que esta originalidad de naturaleza... hace de Dios un ser esencialmente anticivilizador, antiliberal, antihumano (18)".

Proudhon se mantiene en su idea, sostiene su definición. "Dios y el hombre, dice otra vez, son dos naturalezas que se repelen desde el momento que se conocen". Vuelve a ello para rechazar el humanismo de Feuerbach y sus discípulos. Lo que vale contra el dogma de la Providencia, vale también contra el "sistema de la deificación del hombre". "Dios ha sido hecho verdaderamente a la imagen del hombre por la Providencia; suprimid esta Providencia: Dios cesa de ser hombre, y el hombre a su vez debe abandonar todas sus pretensiones a la divinidad". El hombre no tiene que ha-

cerse dios a sí mismo, sino “renegar de Dios”, sin por eso negarlo (19). Mientras no se decida a ello, la Revolución no podrá realizarse y todo progreso será precario. Tal es la razón por la cual la obra de Jesús ha quedado inacabada y se encuentra continuamente comprometida. Proudhon lo explica en una página de **Idée générale de la Révolution**, que uno apenas si se atreve a transcribir, hasta tal punto el tono es blasfematorio. Esperemos sin embargo para juzgarla a fondo, las explicaciones ulteriores que precisarán y, puede ser, atenuarán mucho el golpe:

“Hace más de diociocho siglos un hombre intentó, como lo hacemos hoy nosotros, regenerar a la humanidad. Por la santidad de su vida, por su inteligencia prodigiosa, por los destellos de su imaginación, el Genio de las revoluciones, adversario del Eterno, creyó reconocer en él a un hijo. Se presentó ante sus ojos y le dijo, mostrándole los reinos de la tierra; te los doy todos, si tú quieres reconocerme como tu autor y adorarme. No, respondió el Nazareno, yo adoro a Dios y sólo a El serviré. El inconsecuente reformador fue crucificado. Después de él reaparecieron fariseos, publicanos, sacerdotes y reyes, más opresores, más rapaces, más infames que nunca, y la Revolución veinte veces reemprendida, veinte veces abandonada, ha seguido siendo un problema. ¡A mí, Lucifer, Satán, quienquiera que seas! ¡Demonio que la fe de mis padres opuso a Dios y a la Iglesia! Hablaré en tu nombre y no te pido nada a cambio (20)”.

No tomemos al pie de la letra lo que no es evidentemente más que un apólogo, para el que Proudhon echa mano del dato bíblico con su libertad acostumbrada. Basta y sobra con la idea que semejante símbolo quiere traducir. “Dios es el mal”. “¿Qué se le debe? La guerra (21)”. “¡A mí, Satán!” ¿Qué significan exactamente estos gritos? ¿Es verdaderamente el satanismo, eco directo del **Non serviam**? ¿Es preciso decir, con Donoso Cortés, que “nunca mortal alguno ha pecado tan gravemente contra la humanidad y contra el Espíritu Santo”? ¿Es preciso, siguiendo al mismo autor, hablar seriamente de un “maniqueísmo proudhoniano” y creer que tenemos que vérnoslas, en sentido directo, con un poseído (22)? ¿O por el contrario, con Sainte-Beuve y otros, habrá que ver en estas fórmulas provocativas nada más que una “bravuconería”, un exceso del lengua-

je “fuera del tema 23)”? ¿O bastará, para limitar el escándalo, añadir con Lucien Maury: “Entiéndase: el Dios de los teólogos? (24)”.

Es cierto que, con un hombre así, debe desconfiarse de las sentencias terminantes, y el sentido, bastante inocente a fin de cuentas, de otra frase famosa: “la propiedad es el robo”, nos invita a la prudencia. Notemos de pasada que la suerte de estos dos aforismos fue muy diferente. Mientras que “la propiedad es el robo”, había levantado clamores y originado terrores, que había de pasar mucho tiempo para que se disiparan, “Dios es el mal” “no emocionó a nadie” o a casi nadie, si no fue con una emoción menos religiosa que interesada. Generalmente se limitaron a pensar que este Proudhon era bastante enojoso cuando se metía a hacer metafísica fuera de propósito... “Los burgueses de 1846 eran más susceptibles en el capítulo de la propiedad que en el de Dios” —a menos que se atacara en Dios al guardián de la propiedad— y “una blasfemia económica era a sus ojos mucho más grave que una blasfemia teológica (25)”. El ejemplo verifica la observación que Marx haría un poco más tarde en el prefacio del **Capital**: “En nuestros días, el ateísmo es un pecado venial en comparación con la crítica de las condiciones tradicionales de la propiedad (26)”. En el fondo, tanto en un caso como en el otro, el pensamiento era menos radical que violenta la expresión. Una vez más, Proudhon se había dejado llevar. Al igual que en su forma dialéctica, parece algunas veces inspirarse en Hegel más de lo que en realidad lo hace; así el trato con Bakounine en París, precisamente cuando redactaba la **Philosophie de la Misère**, pudiera tener algo que ver con la virulencia de las expresiones antiteístas que acabamos de citar. Mimetismo literario al cual estaba siempre sujeto (27). Su pensamiento no es por eso menos diferente del del anarquista ruso, con el cual se le ha comparado excesivamente a menudo (28). Muy diferente es también de la “impiedad razonada”, que Fourier oponía igualmente a un ateísmo estéril (29). Con mayor motivo deberemos descartar toda interpretación vulgar: “Es bastante visible, ha escrito él, que estas contradicciones, estas antipatías,

deben entenderse en un sentido más elevado, más filosófico, que el odio de un republicano por Luis-Felipe, y que se trata aquí de una cosa muy distinta (30)". Sería negarse a comprender a Proudhon, el abandonar la "altura especulativa" donde él elabora su metafísica como sus concepciones sociales (31).

Sin embargo, él mismo ha defendido siempre sus fórmulas más audaces como expresión exacta, aunque bajo una forma paradójica, de un pensamiento claro y reflexionado, y sería condenarse a no comprenderlo el querer disculparlo de un absurdo o de una blasfemia no viendo en ello más que palabras en el aire. "Yo soy atolondrado y temerario en tanto que hombre del mundo, escribía un día a su amigo Antoine Gauthier; pero cuando se trata de imprimir, tú me supones el suficiente buen sentido para no avanzar nada si no es a golpe seguro, incluso en mis mayores paradojas (32)". Y mucho más tarde, el 20 de agosto de 1864, al pedir al editor del diccionario Larousse que le previniera cuando llegara a los artículos **Dios** y **Propiedad**, le decía: "Verá Vd. por algunas palabras explicativas que hay algo más que paradojas en estas proposiciones: "Dios es el mal" y "la Propiedad es el robo", proposiciones de las cuales mantengo el sentido literal sin que por ello crea cometer un crimen contra la ley de Dios ni abolir la propiedad (33)". Se impone pues una explicación seria.

Se sabe que al declarar la guerra a la propiedad, Proudhon sólo atacaba realmente al derecho de "**aubaine (+)**" o a lo que él llama "la suma de sus abusos"; a la vez que reclamaba "la abolición del dominio de propiedad", tenía buen cuidado de rechazar toda "idea de desposesión (34)"; pedía simplemente una "propie-

---

(+) Derecho por el cual la sucesión de un extranjero no naturalizado se atribuía al rey.

dad sin usura y sin abusos”, al servicio del orden familiar (35); que su “larga crítica del derecho de propiedad” sólo quería llevar a un “sistema de jurisprudencia (36)”. Se sabe también que, tal como la entiende, la “anarquía” no tiene nada en común con una ausencia de principio o de regla, lo que la haría “sinónimo de desorden”, y que delante de aquellos que interpretaban así la palabra, no duda en declararse “no-anarquista”, para dar a entender claramente que él es “amigo del orden (37)”. Tampoco duda en criticar “la anarquía económica”, a la cual se acomodan los liberales (38). La anarquía que él preconiza es una “anarquía positiva”; es una forma de gobierno cuya base sería el “contrato” como sustituto de la “autoridad”, es decir donde el derecho se impondría a las pasiones, donde la “razón” ocuparía el lugar del “capricho (39)”; es un orden de cosas en el cual “la razón de Estado”, sumisa a la Justicia, se convierte en la verdadera “expresión del derecho (40)”. Sabe por otra parte que ella no es más que una especie de noción-límite, una forma de “figurarse” el porvenir, un “símbolo más o menos mítico (41)”. Estas dos ideas proudhonianas, reducidas así a una significación mucho más moderada de lo que hacen suponer a primera vista, no son probablemente menos falsas; todavía se las puede llamar utópicas: pero al menos son menos escandalosas. Tampoco expresan todo el pensamiento de Proudhon, sino solamente uno de sus aspectos. Es preciso en efecto recordar que este pensamiento es dialéctico. En primer lugar “destruye”, pero es para “edificar” en seguida, y procede por antinomias antes de buscar las conciliaciones. “La propiedad es el robo”: sí, pero también: “La propiedad es la libertad”. “Estas dos proposiciones son igualmente demostrables y subsisten la una al lado de la otra en el sistema de las contradicciones (42)”. Y Proudhon intenta en seguida “compensar” el gobierno por la propiedad, a fin de salvar toda la libertad posible, y la propiedad por el gobierno, para evitar los abusos de aquélla; de suerte que, detestables si se les considera en su origen o si se les toma como dueños absolutos de producir todos sus efectos, propiedad y gobierno se convierten en fuerzas bien-

hechoras, incluso indispensables, si se atiende a su función y si se procura equilibrarlas la una con la otra. "De la oposición de estos dos absolutos surge el movimiento político, la vida social, así como de la oposición de dos electricidades contrarias surge la chispa motriz, luminosa, vivificante, el rayo (43)". Entonces una y otro "contribuyen a este estado de igualdad social" que plantea ya como ideal la memoria **De la célébration du dimanche** y que no es "ni comunidad, ni despotismo, ni partición, ni anarquía, sino libertad en el orden e independencia en la unidad (44)".

Se presente que observaciones semejantes podrían atenuar también un poco el escándalo del grito: "Dios es el mal". Pocos años después de haberlo lanzado, Proudhon advertía a un sacerdote: "La crítica que hago de la idea de Dios es análoga a todas las críticas que he hecho de la autoridad y de la propiedad, etc.; es una negación sistemática, destinada a llegar a una afirmación superior, igualmente sistemática (45)". Sin tranquilizarnos demasiado pronto por esta promesa de "afirmación superior", no busquemos sin embargo una idea definitiva y total en lo que sólo es por ahora la expresión de un momento, muy señalado, de lo que nuestro autor llama con entusiasmo su "nueva dialéctica (46)". "La humanidad y la divinidad, dice todavía, son **ante todo** antagónicas (47)". He aquí que nos permite entrever una posible armonía; un estado, en consecuencia, donde Dios ya no aparecería como "el mal"; Proudhon nos abre una perspectiva. Publicada en 1846 lo que él llama la "parte antinómica" de su sistema, hubiera querido exponer inmediatamente la contrapartida. El torbellino al que se vio arrastrado por la revolución de febrero se lo impidió. Puede creerse también que probablemente tal esfuerzo le hubiera desbordado. Pero a finales de 1846 había explicado a Guillaumin: "Si Dios y el hombre son opuestos, son por esto mismo necesarios el uno al otro (48)"; y en 1849 las **Confessions d'un révolutionnaire** bosquejaban a grandes rasgos las fases de un desarrollo en el curso del cual el hombre, después de haber rechazado a Dios, después de haberse adorado a sí mismo, llegaba a "adorarse mucho menos" cuan-

do se conocía mejor, y a “reconciliarse finalmente con Dios, por medio del conocimiento de la naturaleza y de sí mismo (49)”.

Consideramos además que Proudhon maneja su dialéctica teniendo en cuenta los adversarios que tiene delante y que quiere refutar. Su punto de vista es resueltamente polémico. Ahora bien, tanto o más que contra la teodicea tradicional, dirige su pensamiento contra el nuevo humanismo alemán. Como ha observado en seguida Saint-René Taillandier, el capítulo que consagra al problema de Dios en **Contradictions économiques** sería casi ininteligible para quien no conociera las posiciones de la “joven escuela hegeliana”, las de Feuerbach, Stirner y Grün (50). “Me es imposible, declara, aceptar esta nueva religión que intenta inútilmente interesarme diciéndome que yo soy Dios (51)”. La crítica sin concesiones que hace es paralela a los esfuerzos que otro antihegeliano, Kierkegaard, realizaba en la misma época. Cuando escribe por ejemplo que Dios y el hombre se han distribuido “por así decir, las facultades antagónicas del ser”, tomando el uno “la espontaneidad, la inmediatez, la infalibilidad, la eternidad”, mientras que el otro recibía en el reparto “la precisión, la deducción, la movilidad, el tiempo (52)”, es imposible evitar el encontrar a propósito de esto, cierto parentesco con lo que el pensador danés escribiría justamente un año después, en 1847: “Toda la confusión de los tiempos modernos tiene su fundamento en el hecho de que se ha querido suprimir el abismo de cualidad que separa a Dios del hombre (53)”. Este último llega incluso a decir en su **Diario** que “el cristianismo existe porque hay odio entre Dios y los hombres”, y hasta a llamar a Dios el “enemigo mortal (54)”. ¿No se ven aquí dos maneras comparables de sacudir ya la torpeza de espíritu, ya la ambición desmesurada del hombre, para hacerle tomar conciencia de esta verdad de que Dios es necesariamente el “Todo Otro”? ¿Y no se deduce de esta constatación —al menos así lo piensa Proudhon— que si el hombre quiere ser fiel a su naturaleza y jugar aquí abajo el papel progresivo que le está asignado, debe proceder en cierto modo a contrapelo del Ser infinito,

“en quien la libertad y la inteligencia, el yo y el no-yo, existen bajo una forma inconcebible”? ¿Cómo las vías de estos seres relativos que somos nosotros en devenir perpetuo, no se apartarían de las del absoluto? En tanto que en el seno del Infinito debe reinar una paz completa, nosotros los hombres “vivimos, sentimos, pensamos sólo por una serie de oposiciones y de choques, por una guerra intestina (55)”. Así, “Dios y el hombre se tienen en jaque perpetuo y se rehuyen sin cesar el uno al otro (56)”, y el destino del segundo es luchar contra el primero, “como Israel contra Jehová, hasta la muerte (57)”. Todo progreso humano es a este precio: “La ciencia exige la insurrección del pensamiento (58)”, y la justicia exige la insurrección de la conciencia. Pero puede decirse que en su apariencia de revuelta absoluta, esta doble insurrección, siendo sumisión del hombre a su destino, se reduce en el fondo a obediencia al Creador, al “divino Artista que nos ha confiado la continuación de su obra”. Interpretando a su manera una idea que la tradición cristiana ha expresado a menudo, Proudhon explica que si el hombre parece ser el antagonista y el rival de Dios es porque fue creado para ser a su vez creador como Dios, pero de distinta forma, trabaja. Así, “la humanidad... realiza lentamente, con inquietud y dificultades, el decreto de la razón eterna, y esta realización, a contrapelo por así decir, de la justicia divina por la humanidad, es lo que llamamos progreso (59)”.

“Dios es el mal”. En **Justice** y en **Justice poursuivie**. Proudhon da a su fórmula otra explicación más simple que no niega la precedente, pero que es menos metafísica. La “razón revolucionaria”, dice, rechaza la idea de Dios: “no porque Dios sea malo en sí —¿qué hay (de) malo en sí?— sino porque su intervención en los asuntos de la humanidad sólo produce el mal (60)”. Su intervención o la pretensión, hecha en su nombre, de que el hombre no intervenga. “Admito, dice, el absoluto en metafísica; admito por consecuente a Dios, pero también en metafísica, a condición de que no salga del absoluto, **illa se jactet in aula Eolus**; yo lo niego en cualquier otra parte, en la ciencia experimental,

racional, en la física, en la psicología, en la ética, sobre todo en la ética (61)". Dicho de otra forma, no es entre Dios y el progreso humano donde hay contradicción. La esencia divina no es causante de ella. Pero la contradicción "viene de la consideración que nosotros hacemos de esta esencia en las cosas en las que la razón nos prescribe que nos consideremos ante todo nosotros mismos". Por aquí llegamos a la conclusión de siempre, a saber, que "no es ofender a la Divinidad declinar así su jurisdicción; es mostrar su grandeza en la perfección de sus obras (62)".

Estas últimas reflexiones, que se dirigen a los jueces, tienen un sabor de apología. Acallan los reproches que **Philosophie de la misère** dirigía a la Providencia. Sin embargo, la idea esencial que de aquí se desprende no traiciona a la que está en el centro del pensamiento de Proudhon, tanto en **Misère** como en **Justice**. Desdeña ante todo una cierta idea de la Providencia que, a su parecer, no difiere en la oposición que suscita al esfuerzo libre del hombre, de la antigua idea de Fatalidad o de Destino. "Aplicados a la humanidad", estos dos términos de providencial y de fatal tienen para él "exactamente el mismo sentido (63)". Así celebra en un mismo culto "las dos grandes revueltas de la humanidad", de las cuales la segunda sigue exactamente el camino de la primera: "el cristianismo, revuelta contra el destino, y la revolución, revuelta contra la Providencia (64)". En resumen, entiende que el hombre, para realizar la obra necesaria de "desfatalización", toma en sus manos la dirección de sus asuntos y, sin negar a Dios ni maldecirlo, se limita a dejarlo "fuera del juego humano, donde estima que juega un papel fraudulento (65)".

¿Condena por tanto, sin distinción, todo lo que se ha podido poner bajo estas palabras de Providencia y de destino? ¿Cree que estas palabras no han significado nunca nada justo ni bueno en la marcha de la humanidad? No. Su dialéctica no quiere ser puramente intelectual; pretende (lo veremos mejor más adelante) traducir una dialéctica histórica, un devenir. Es intérprete de una revolución a la que le ha llegado, pien-

sa, su hora, como le llegó al cristianismo; y es a sus contemporáneos y no a cualquier generación humana a los que se dirige diciendo: "Es preciso que toméis las riendas del progreso, estas riendas que hasta aquí ha sujetado sólo la incomprensible Providencia... La Providencia, que nos ha conducido hasta esta hora, es incapaz por sí misma de llevarnos más lejos. El hombre ha de tomar, en el carro de los destinos, el lugar de Dios (66)".

Este lenguaje es metafórico, como casi todo al que Proudhon nos tiene acostumbrados hasta aquí. Si comprendemos exactamente lo que quiere decir, en el mismo instante puede ser que se desvanezca el escándalo de las expresiones blasfematorias, pero que se desvanezcan también los principales índices de una creencia que, a pesar de algunas reservas (67), parecía bien asegurada. Por otra parte, el mismo Proudhon nos había advertido: su **Philosophie de la Misère** recurría al lenguaje corriente y se situaba en la hipótesis de la teodicea clásica. Pero en el prólogo de la obra da la clave que debe permitirnos entrar en el corazón de su doctrina. Al plantear la idea de Dios como "un instrumento dialéctico necesario" a su proyecto, había afirmado que "esta idea es ante todo social", es decir, "que es más bien un acto de fe del pensamiento colectivo que una concepción individual", y había intentado mostrar "cómo y en qué ocasión se produce este acto de fe":

"La sociedad, o el ser colectivo, se distingue sobre todo del individuo por la espontaneidad de acción; dicho de otra manera, el instinto... El establecimiento de monarquías y de repúblicas, la distinción de castas, las instituciones judiciales, etc., son otras tantas manifestaciones de esta espontaneidad social, cuyos efectos son mucho más fáciles de notar que su principio de indicar... Todo el esfuerzo de los que, después de Bossuet, Vico, Herder, Hegel, se han aplicado a la filosofía de la historia, ha sido hasta aquí para hacer constar la presencia del destino providencial que preside todos los movimientos del hombre... Esta facultad misteriosa, completamente intuitiva y por así decir suprasocial, poco o nada sensible en las personas, pero que flota sobre la humanidad como un genio inspirador, es el hecho primordial de toda psicología.

Ahora bien, a diferencia de otras especies animales, el hombre tiene el privilegio de advertir o señalar a su propio pensamiento el instinto o fatum que le conduce... Y el primer movimiento del hombre, transportado y lleno de entusiasmo (del soplo di-

vino), es adorar a la invisible Providencia, de la cual se siente depender, y a la que llama Dios (68)...”

La lucha entre Dios y el hombre, que Proudhon nos describe tan vivamente y en la cual parece tomar parte con tanta violencia, se reduce pues, al fin de cuentas, a una oposición entre la “espontaneidad social” y la iniciativa reflexionada. La primera asegura la fundación y la conservación de las sociedades humanas, a ella se deben “las religiones, los imperios, la poesía y los monumentos antiguos”; la segunda se hace necesaria a partir de un cierto momento, para promover el progreso, y el hecho de que ésta se imponga progresivamente sobre aquélla es uno de los rasgos que caracterizan a nuestra especie. “Ha pasado la época en que las sociedades se movían por una especie de intuición y de espontaneidad, en que la razón de las masas podía, por tanto, llamarse soberana, en que el fracaso estaba asegurado para cualquiera que se apartara de ella. La espontaneidad de las masas se ha agotado, el movimiento del siglo ha conducido, en política como en lo demás, al reino de los principios, que es el de la reflexión, fuera del cual sólo habrá en adelante retrogradación y decadencia (69)”.

Ambas fuerzas así distinguidas manifiestan pues, como por un doble arranque, la creación espiritual. Pero una y otra tienen atributos opuestos. Por una parte, es el instinto, la naturaleza; por otra parte, es la razón, la libertad. Ahora bien, lo que caracteriza al instinto es la prontitud, la intuición, la espontaneidad, la infalibilidad; lo que distingue a la razón es la memoria, la reflexión, la imaginación, el razonamiento, el **error** o vagabundeo del pensamiento, el progreso. El primero es, hablando con propiedad, la forma de la inteligencia en la naturaleza; la segunda es “la forma de la inteligencia en el hombre”. De aquí que estas dos facultades sean fuertemente “antagónicas”; pero así como la segunda no es todo el bien, la primera no representa todo el mal. Sin duda, cuanto más emerge el hombre de la naturaleza, más la reflexión del individuo se impone a la espontaneidad de la naturaleza común. Pe-

ro su papel no es el de destruirla. Es más bien revisarla y rejuvenecerla indefinidamente (70).

Tal es el comentario que **Confessions d'un révolutionnaire** hace del texto ardiente y, hay que reconocerlo, algunas veces difícil de comprender, de **Contradictions économiques**. Proudhon se propone allí explícitamente responder a los que se han escandalizado de ver figurar en su sistema a "Dios y al hombre en oposición uno con otro". Reduce esta oposición a la de "las fuerzas antinómicas de la sociedad", ante todo a la de la sociedad misma y la individualidad, y precisa una vez más que ella no debe conducir a la eliminación o a la absorción de ninguno de los dos términos enfrentados, sino a su "constante equilibrio (71)". Poco después, en **Idée générale de la Révolution**, se explica de nuevo:

"Ocurre con las ideas como con las máquinas. Nadie conoce al inventor de los primeros útiles... Pero esta espontaneidad ya no se encuentra en los instrumentos perfeccionados. El dedo de Dios, si me atrevo a decirlo, ya no está allí...

Así también nacen y se desarrollan las ideas que sirven a la dirección del género humano. Las primeras le son dadas por una intuición espontánea, inmediata, cuya prioridad no puede ser reivindicada por nadie. Pero llega el día en que estos datos colectivos del sentido común ya no bastan para la vida colectiva; entonces, el razonamiento, que es el único que hace constar de una manera auténtica esta insuficiencia, es igualmente el único que puede suplirla. Todas las razas han producido y organizado, sin el auxilio de iniciadores, las ideas de autoridad, de propiedad, de gobierno, de justicia, de culto. Ahora que estas ideas se debilitan, que un análisis metódico, una encuesta oficial, si me atrevo a decirlo, han puesto de manifiesto ante la sociedad y ante la razón, su insuficiencia, se trata de saber cómo, por la ciencia, supliremos a las ideas que, según la ciencia, son dignas de reprobación y declaradas falsas (72)".

El sabio Cournot pensará casi de la misma manera que nuestro fogoso polemista y se expresará en términos muy próximos a los suyos cuando escribe en **Considérations sur la marche des idées**, criticando la filosofía social de José de Maistre: "Cuanto más envejecen las sociedades, más se despojan de las cualidades que les pertenecían a título de organismos vivos, para aproximarse al género de estructura y prestarse al modo de perfeccionamiento que el mecanismo permite (73)..."

¿Para qué, sin embargo, tanto ruido? Si sólo se trataba de disertar sobre la evolución social y sus leyes, ¿por qué estas grandes palabras de Dios, Providencia, y toda esta orquestación de metafísica apasionada? ¿No será consecuencia de un exceso de temperamento, o de una atención excesiva prestada a los pensadores del otro lado del Rin, que han originado cierto aturdimiento? Hay todavía otra cosa, algo más simple, más inmediato. Los análisis que preceden, por bien fundados que estén en el texto mismo de Proudhon, son demasiado abstractos para permitirnos juzgar un pensamiento completamente inmerso en la realidad y en las luchas de su tiempo. Más que las sutilezas y los rodeos del dialéctico nos importan las reacciones del hombre. "Sólo se comprende un anatema a condición de colocarlo en su contexto histórico (74)". Intentemos ver pues, en primer lugar, contra quién se dirige Proudhon.

No es él quien, digámoslo así, ha lanzado a Dios al tumulto. En los años en que comienza a escribir, la religión tradicional, durante muchos años dedicada a sostener a la "Legitimidad", es llamada de nuevo en socorro de la "Propiedad". Esta es el nuevo Idolo, y el Dios de los cristianos es requisado a su servicio. Los que la celebran son ante todo esos grandes burgueses que, al mismo tiempo, cantan con entusiasmo su himno al liberalismo. Muchos de ellos opinan que el obrero debe ganar por su trabajo un poco menos de lo que necesita para vivir; es ésta una necesidad providencial y el progreso económico consiste en transformar una multitud de artesanos y de pequeños propietarios en un proletariado miserable... He aquí lo que se impone en nombre del progreso social: Proudhon se revuelve. Se le justifica por la Providencia: Proudhon rechaza la Providencia. Al primer grito de rebelión: "La propiedad es el robo", añade como corolario: "Dios es el mal".

En su juventud, como ya hemos visto, se opuso a esta estrecha unión de la religión y de la política, de la cual eran como un símbolo entonces ciertas "misio-

nes". La literatura de la época confirma la impresión que él nos ha dejado. He aquí por ejemplo, cómo las presentaba el padre Mérigot, en un artículo de la revista católica **Le Défenseur**:

"Los misioneros... son conducidos por la voluntad expresa de nuestro rey... Los que los desaprueban se oponen pues a los mandatos del monarca Muy Cristiano y de toda Francia; son los enemigos declarados de la patria... Quieren la división de causas, su alineación irreconciliable con el trono, quieren una guerra formal contra el cielo... Muchas voces se unen para atestiguar que el altar y el trono han obtenido ya, y deben seguir prometiéndose, las mayores ventajas de las misiones (75)..."

De tal alianza, es lícito pensar que no era siempre el altar el que motivaba las más vivas preocupaciones. Eran muchos los apologistas que, como un siglo antes, veían en la "santa religión" ante todo "el único apoyo del trono (76)". ¿No había de quejarse Montalembert de "la indigna explotación de la religión por los legitimistas (77)"? ¿La obra entera de Balzac no muestra a la Iglesia, según palabras de Leon Bloy, "como un instrumento de gobierno (78)"? "Lugar de principios conservadores", "única potencia que sanciona las leyes sociales", "necesidad política": así presenta y certifica en muchas ocasiones al catolicismo el autor de **Médecin de campagne** y de **La duchesse de Langeais**. ¿Y en la idea que Proudhon parece hacerse a menudo de la religión (79), no se reconoce la idea de la mayor parte de los tradicionalistas y contra-revolucionarios de la generación que precedió a la suya, para quienes ella aparecía ante todo como una fuerza de cohesión y de conservación social?

Pero después que la burguesía se ha instalado sólidamente en el poder con la monarquía de Julio, la propiedad se ha convertido en el objeto de los ditirambos; ella sobre todo invoca a la Providencia para consolidar sus intereses. Los revolucionarios afianzados no quieren que otros los desposean. Conservadores o progresistas, partidarios de la "resistencia" o del "movimiento", su culto a la Propiedad es igualmente caluroso. Este inspira entonces una literatura de acentos místicos que hoy, a un siglo de distancia, nos hace sonreír, pe-

ro que eran muy apropiadas para levantar el corazón de un hombre apasionado de la justicia. El antiguo "derecho divino" de los reyes ha cedido el sitio a un derecho divino de los propietarios. A la alianza del trono y del altar, sucede "la alianza del altar y de la caja fuerte (80)". La propiedad es declarada de "origen divino" sin distinciones. Es, se dice, "una institución divina (81)"; es un "misterio sagrado (82)", en el cual se reverencia a las "santas leyes (83)". Las desigualdades que ella engendra son igualmente sagradas, están llenas de "ventajas providenciales". No importa que los que se benefician de ello no se den cuenta: "Hombres de propiedad y de ocio, no, vosotros no habéis interceptado los dones de Dios; probablemente no habéis pensado más que en vosotros mismos, pero vuestro interés personal ha sido el instrumento de una providencia infinitamente previsora y sabia (84)". Este lenguaje, que legitima todos los egoísmos y que llama a todos los abusos, que incluso los santifica, es empleado por los filósofos, por los economistas, por los políticos. La obra de Thiers, **De la propriété**, una edición popular que al precio de un franco fue lanzada en 1848, marca el apogeo del género. Intentando establecer el fundamento del derecho de propiedad, Thiers gime por verse obligado a "probar lo que, por respeto a la conciencia humana, en otro tiempo no se hubiera intentado nunca demostrar (85)"; un teólogo no se atrevería a decir otro tanto antes de anunciar las pruebas de la existencia de Dios... A los ojos de Thiers, el rico es naturalmente más delicado que el pobre, que sólo sabría tener sentimientos rudimentarios: "La observación de la naturaleza humana prueba que (el rico) sufre con más intensidad, porque su alma, menos vertida hacia fuera por los sufrimientos físicos, es más profunda... Cuanto menos sufre el cuerpo, más sufre el corazón (86)". ¡Profunda psicología! ¡Sublime comentario del **Beati pauperes!** ¿Es esto consuelo para el pobre o injuria a su miseria? En todo caso, por si el argumento no era eficaz, Thiers tiene otro a punto, el de la esperanza cristiana:

"La religión os dice: sufrid, sufrid con humildad, paciencia, esperanza, mirando a Dios que os espera y os recompensará. Ella

hace también del dolor una de las vías del largo viaje que debe conducirnos a la felicidad final... Así, esta potente religión que se llama cristianismo ejerce un dominio continuo sobre el mundo... El espíritu humano ha tenido más de una discusión con ella sobre sus dogmas, pero ninguna sobre su moral... El cristianismo dura..., y todas las políticas sabias, sin juzgar sus dogmas, que sólo tienen un juez, la fe, desean que dure.

Hablad pues al pueblo como la religión..., si no queréis doblar su dolor y cambiarla en un furor impío (87)".

Cuando la religión habla al pueblo, puede predicarle la resignación y la esperanza, porque este discurso no es el único que le ofrece, y porque sólo se dirige a él. Pero Thiers es aquí el portavoz de una burguesía poseedora que, a la vez que niega su fe al cristianismo, le encarga tener a raya a la masa inquietante de los pobres. Evidentemente teme mucho menos el "dolor" que el "furor impío" del pueblo... Un católico tan sincero como Alberto de Broglie no deja de felicitarle por situar así "la causa de la sociedad bajo el ala de la religión (88)" y la admiración que manifiesta por su doctrina es tan viva que, escribe, "su nombre es casi el único que se pronuncia todavía con honor y un poco de esperanza". Después, reconociendo que "la consecuencia necesaria de la propiedad hereditaria es una gran desigualdad", Broglie celebra la "consoladora disposición de la Providencia" que hace que "lo superfluo de uno venga en ayuda de lo que le falta al otro, y esto naturalmente, sin esfuerzos de sacrificio ni caridad, sin más, por parte del rico, que una moderación de sus placeres y un cálculo de su interés". Efectivamente, cuanta más fortuna tiene un rico y más busca el bienestar, más trabajo da al pobre, permitiéndole así subsistir. Algunos pretenden que aunque desempeñe imperfectamente su tarea, el solo hecho de que detente los instrumentos de trabajo, "establece entre el pobre y él una ligadura de dependencia que hiere la dignidad humana", y reclaman por tanto la intervención de la ley; pero esto es desconocer la "naturaleza del hombre" y perturbar temerariamente el orden de la Providencia... (89).

En este culto al "orden providencial", a las "leyes providenciales", al "pensamiento providencial", Frede-

ric Bastiat, con quien Proudhon había de tener una controversia resonante (90), se mete todavía más a fondo. Criticando el pesimismo de un Ricardo, intenta demostrar que en todas partes y siempre “los intereses son armónicos”, y la solución del problema social está contenida para él en este simple precepto: “abstenerse de contrariar y de desplazar los intereses (91)”. Hay según Bastiat “una mecánica social” que, al igual que la mecánica celeste, “revela la sabiduría de Dios y canta su Gloria (92)”. ¡Que el hombre se guarde de poner su mano en ella! ¡Que se guarde de turbar los “decretos providenciales”! La obra del “gran mecánico” no se presta a correcciones ni a ser rehecha, sino a ser bendecida. Cada día verifica, con tal que no la molestemos con nuestras concepciones y nuestras violencias, el reino de Dios sobre la tierra. “La ingeniosa naturaleza” lo ha combinado todo de tal manera que los actos más interesados conducen siempre a resultados morales. “La libertad es”, por tanto, “el mejor de los organismos sociales (93)” y “hay más armonía en las leyes divinas que en las combinaciones humanas”. Quien, de una forma u otra, quiera enmendar estas leyes, es un “impío”, un blasfemador (94). ¿Se quiere, por ejemplo, recurrir contra el expediente de subvenciones por cargas de familia? “Así se eludirá la ley de la responsabilidad. Los que, puede ser que con miras personales, pero perfectamente conformes con el interés público, se hayan conducido según las reglas de la prudencia, de la honradez y de la razón... se verán obligados a alimentar a los hijos de los que se habrán abandonado a la brutalidad de sus instintos”. ¿O bien se quien invocar a la “caridad gubernamental” en favor de los desgraciados? De esta manera se quita “al bienestar el carácter de recompensa, a la miseria el carácter de castigo que la naturaleza de las cosas les había imprimido (95)”. Indudablemente, la competencia parece tener todavía algunos inconvenientes; “pero ella lleva en sí el remedio general a los males inevitables que pueda producir en casos particulares”. Todo hombre razonable debe pues rechazar “como un azote la intervención de fuerzas arbitrarias que tienden a alterar la justa distribución na-

tural de los placeres y de las penas". El axioma: "dejad hacer, dejad pasar", al igual que expresa la última palabra de la sabiduría, expresa también la última palabra de la piedad, puesto que las leyes económicas no son otras que las "leyes generales y providenciales según las cuales los hombres prosperan o decaen (96)".

Razón demasiado razonable de los que, por repugnancia a la utopía, cierran los ojos ante cualquier abuso; instinto conservador que se asusta por anticipado de cualquier perturbación; candidez optimista del teórico de cámara; timidez rutinaria, incapaz de comprender y ni siquiera de darse cuenta de las profundas transformaciones que la gran industria produce en la sociedad y que se realizan ante sus ojos; intereses sórdidos, ocultándose bajo la razón de estado, la moral y la ciencia; tales son las fuerzas reinantes que Proudhon encuentra frente a él. Sabe que las pretendidas "armonías económicas" son más bien "contradicciones (97)". Admite sin duda, él también, que "hay una armonía en la economía de la sociedad"; lejos de negarla, quiere incluso que "se la afirme por todas partes"; pero, añade, ¿cómo sería posible una armonía sin oposición? "¿Cómo describir el sistema de armonías económicas antes de haber puesto de manifiesto, pesado, medido las perturbaciones y los antagonismos?" Sobre todo, ¿cómo procurar una armonía real si se toma a las contradicciones por la armonía realizada (98)? Digan lo que quieran los publicistas superficiales (99), hace constar que la situación de los trabajadores empeora de día en día y que "una ley de bronce", soportada pasivamente, hace aumentar continuamente el pauperismo (100). Entonces denuncia "esta coalición de los barones de la propiedad, del comercio y de la industria, contra los desheredados del proletariado (101). Se levanta contra "la pandilla economista (102)", que da armas a esta coalición predicando "la razón del azar" y la "necesidad de la miseria (103)". Pone al desnudo la opinión preconcebida de los que, para explicar el pauperismo,

invocan sin razón la ley de Malthus, como para evitar el ver “la causa secreta” y librarse de poner remedio a ello (104). Se burla con amargura de estos “liberales” que estiman que “la revolución ha completado su obra”, que “ya no queda nada por hacer, ni otra organización que buscar”. Estas gentes se han limitado a sustituir el viejo feudalismo por “el nuevo feudalismo mercantil (105)”; su libertad, completamente negativa, es la peor de las tiranías, y a los partidarios del antiguo régimen no les cuesta trabajo demostrar su inconsecuencia (106). Para ellos, “la ciencia económica termina donde termina la fatalidad”. Toman “su tradición de un siglo” por la tradición del género humano y, a fin de impedir cualquier reforma, se declaran “las únicas naturales, inmutables por tanto, por encima de toda innovación que provenga del hombre”, a las cosas que han observado en la época en que han constituido su ciencia: “¡Como si el trabajo no fuera un hecho humano, un hecho fuera de la naturaleza, contra el cual protesta el salvaje, el hombre primitivo! ¡Como si el salario no fuera un hecho humano, un hecho social, contra el cual protestan hace mucho tiempo los propietarios de esclavos! ¡Como si la división del trabajo no fuera todavía un hecho humano, fruto de una civilización ya avanzada! ¡Como si, en fin, la jerarquía social, en otros términos, la desigualdad de condiciones y el dogma religioso que la consagra, no fueran hechos humanos! (107)”.

“El dogma religioso”: he aquí el punto importante ¡Si sólo se hablara de la fatalidad! ¡Si sólo se invocara a la ciencia, o incluso a la moral! Pero nos hacemos devotos, se tiene siempre en la boca a la Providencia, o a la vida eterna... Se pretende así canonizar lo que sólo es en realidad “materialismo utilitario”. ¿Qué hay más apropiado para hacer dudar de la Providencia que la teoría de Malthus? ¿Qué cosa más apropiada que el remedio propuesto por Malthus para acusar a la Providencia? He aquí sin embargo que “los economistas”, por una inconcebible blasfemia, “han erigido esta doctrina, tan falsa como inmoral, en dogma de la Providencia”: los que lo adoptan y aplican son “los buenos ciudadanos, los hombres religiosos”; y “los que protes-

tan" son los que buscan otros remedios a los males de la sociedad, "son los anarquistas, los socialistas, los ateos (108)". "El egoísmo de los intereses" llama a la religión como salvaguardia (109). El "privilegio" no envuelve solamente "estos motivos de explotación perpetua" "de fárragos filosóficos, económicos, estadísticos"; envuelve también a "las palabras evangélicas (110)". La burguesía, que en general apenas si se cuida de ser devota ella misma, se preocupa por sus obreros. De esta manera se vuelve hacia la Iglesia:

"En la indecisión de las creencias, todo el mundo se dirige a la Iglesia pidiendo quien un remedio a la corrupción, quien un preservativo contra la revolución social. La burguesía, ¡qué dichoso síntoma!, después de un siglo de indiferencia, se llena de golpe de fervor religioso. Se da cuenta de que la religión puede ser útil a sus intereses: inmediatamente pide religión, mucha religión. Se organiza en su seno una comandita para restaurar las ideas religiosas. Cristo ha sido llamado en socorro de los dioses burgueses, Mammon, Plutus, Porus y Foenus".

"Cristo no ha respondido", concluye Proudhon, "pero la Iglesia, ortodoxa y reformada, se ha apresurado a acudir (111)". Cree observar que en todas partes el hombre escapa a las fatalidades y a las tutelas que impiden su desarrollo sacudiendo su yugo, que siempre "mejora, o mejora su existencia a medida que se libera de la religión (112)". Una vez más el extremismo le domina. Su pasión no le permite ver los hechos más que en un solo sentido. Acusa a la Iglesia de bendecir con demasiada facilidad la "cruzada" que se organiza "contra el trabajo y la Justicia, en nombre de Dios (113)". Echa la culpa a lo que él llama "esta manía de espiritualismo y de transcendencia que, por un interés de ultratumba, parece haber emprendido la tarea de trastocarlo todo en esta tierra; que ha hecho del trabajo en general una maldición... al igual que ha hecho un privilegio de la propiedad". "El pueblo, asegura, ya no se engaña, y aunque le sea imposible seguir por el razonamiento la cadena de las ideas y de los hechos, y que por otra parte la potencia eclesiástica y feudal haya decaído mucho en comparación con lo que fue en otro tiempo, su instinto le dice que lo único que le im-

pide ser feliz y rico por el trabajo es la teología, y deja de ser cristiano de corazón (114)".

Si éste era el sentimiento del pueblo, en esto también Proudhon es pueblo, y en él el corazón trae aparejado el juicio. No sólo generaliza, sino que además termina por justificar a los que acusaba de hipocresía, y si todavía reprocha a la Iglesia "de enervar las conciencias y de intimidar los espíritus (115)", cree deber añadir que al hacerlo así, está dentro de la lógica de su dogma. Proudhon muestra aquí una incapacidad, demasiado frecuente, para entender este dogma en sí mismo, sin rebatirlo inmediatamente en el plano de las realidades sociales. ¿Por la doctrina del pecado original, dice por ejemplo, el cristianismo no es acaso "la religión de la condenación (116)"? "El jesuita niega el progreso porque, dicen en su jerga mística, habiendo pecado el hombre en el principio, la explotación del hombre por el hombre es una necesidad perpetua (117)": de suerte que el filósofo espiritualista, el economista, el hombre de estado, se limita a repetir hoy la sentencia que la teología cristiana ha pronunciado primeramente contra el pueblo. Y todavía de una forma más radical, ¿qué significa el dogma de la predestinación, si esta palabra no significa lo mismo que fatalidad? Una ha reemplazado a la otra, o más bien la ha relevado, continuando bajo una forma apenas diferente la obra del politeísmo antiguo (118). El providencialismo que causa estragos hoy, tiene pues su carta de nobleza. La colusión de hecho, es una alianza de derecho, y éste es el mismo mundo que el de "peajes y padrenuestros" con el cual es preciso acabar de un solo golpe...(119).

¡Dogmática y fantasiosa aseveración! Su explicación psicológica es sencilla, y nos parece que André Rousseaux la ha puesto felizmente de relieve. Si Proudhon, nos dice, no se contenta, como Péguy por ejemplo, o incluso como Bernanos, con una crítica clerical, si va más lejos y se rebela contra la religión entera, es probablemente porque este hombre del pueblo tiene la simplicidad de una pieza de un buen parroquiano. Un Péguy tiene la envergadura de un profeta, que se atreve a tomar partido por la verdad divina contra las al-

teraciones de los escribas y fariseos. Proudhon, sintiéndose traicionado por su párroco, digámoslo así, ataca al dogma que el párroco detenta. Dedicó su lógica inexorable a asociar las verdades cristianas al empleo que va a hacer de ellas (120). Y por encima de la Iglesia, por encima de su dogmática, la cuestión desemboca para él en el mismo Dios. Su acusación de Dios es la respuesta a una "teodicea" atrevida y frágil más que ninguna otra. "He visto, dice, a los teístas de mi tiempo, y la blasfemia me ha venido a flor de labios (121)". No insistamos en preguntarle si su información es suficiente, ni si no es demasiado pronto para que se juzgue traicionado. La hipocresía que denuncia es cierta, cualquiera que sea su extensión y grado de conciencia. Y él es víctima de ella. Se deja maniobrar por ella. Al no tener fe suficiente para protestar en el nombre del Dios que llevaría en su corazón, acepta, al menos en algunos momentos, la caricatura que se le ofrece de él. Tal es la génesis concreta de su "antiteísmo".

Añadamos que, de haber sido más artista, hubiera sido menos agresivo. No por desplegar una cierta habilidad a lo Renan, sino porque hubiera inventado una forma más adecuada al pensamiento que se abría camino en él. En el año que siguió a la publicación de **Philosophie de la Misère**, escribía a una mujer que le había reprochado la rudeza de su polémica: "Cuando hablo al público, intento que mi expresión sea bien clara, cuadrada, mordiente: no poseo otra poética (122)". Poética insuficiente, sobre todo cuando se trata de cuestiones complejas y delicadas, y de un modo de exposición dialéctico. El lector tiene entonces excusa si se engaña, y tanto más cuanto que el autor ha podido también engañarse en cierto modo el primero. Proudhon ha reconocido la analogía de la dialéctica y del drama: "He elegido", escribía a Guillaumin, siempre a propósito de **Misère**, "una forma completamente dramática (123)". Pero el autor de un drama propiamente dicho puede encarnar cada uno de los aspectos o de los momentos de su propio pensamiento en un personaje que, sirviéndole de portavoz, le dispensa de comprometerse él mismo a fondo; o bien, el que hace una obra

que es toda ella drama, así un Kierkegaard, puede usar pseudónimos diversos para sus diferentes escritos, no con el fin de despistar al público, sino para marcar bien los tiempos y las distancias. Proudhon no "teclea" siempre igual en el "teclado de la dialéctica (124)". Con su honradez maciza, se toma la palabra a sí mismo. Se lanza por completo, cada vez, en la dirección que le marca el momento presente de su dialéctica. Se extravía, se obstina en ello. Pone allí toda la violencia de su naturaleza y toda la fogosidad oratoria de su genio latino. No sabe retroceder. Este dialéctico no ha frecuentado bastante a Platón.

De aquí sus invectivas, sus blasfemias, que pueden explicarse sin excusarlas. Al hacer que se le tome por lo trágico ha impedido muchas veces que se le tome en serio. Sin embargo, por intemperante que sea su dialéctica, por exagerado que sea su temperamento y, es preciso decirlo, por lejos que su retórica le lleve algunas veces, su pensamiento positivo, en el fondo, es aquí todavía relativamente moderado. La censura de su editor Guillaumin había sido severa con los pasajes de **Misère** que hubieran podido herir a los economistas que frecuentaban su casa (125). Hay que lamentar que haya sido menos remirado para los pasajes que tratan de religión. Lejos de violentar su pensamiento, una tal censura hubiera podido asegurarle una expresión más mesurada y exacta. En efecto, después de haber gritado: "¡Dios es el mal!", Proudhon llega a la única conclusión de "la insuficiencia de la Divinidad (126)", es decir, de la necesidad de una intervención activa del hombre en la marcha de sus asuntos. Este "ateísmo práctico" o "metódico" le parece por otra parte convenir mejor que nada a "la glorificación del Ser supremo (127)". Si ataca al "providencialismo", es por emplear el lenguaje de sus adversarios, pero no por esto se engaña. Sabe distinguir entre Dios y destino (128), Providencia y fatalidad, él que precisamente proclama que el materialista, el ateo, el verdadero impío es el hombre que "os habla de Providencia y adora la fatalidad (129)", él, que tanto se asombraba de que "economistas cristianos" se adhiriesen a semejante doctrina (130).

Pero aunque continúe empleando de una manera equívoca la palabra Providencia, la expresión de su pensamiento sigue siendo a menudo justa. Estima que "los hechos económicos o sociales son... a su modo, signos o caracteres sensibles de las ideas que rigen a la humanidad sin que ella lo sepa, ideas que nosotros podemos ya determinar en parte, y el conjunto de las cuales forma a nuestro modo de ver el código de la Providencia". Quiere que se tenga siempre muy en cuenta y se tenga cuidado "de contrariar a la Providencia, poniendo una mano temeraria sobre lo que ha producido hasta hoy (131)". Unicamente su reflexión le ha mostrado por otra parte "que la economía de la sociedad no podía conseguir ninguna mejora por la sola potencia de su constitución primitiva, y sin el concurso de la voluntad reflexiva de todos", pero "que había una hora señalada en la vida de las sociedades, en la cual el progreso, antes irreflexivo, exigía la intervención de la razón libre del hombre". Por tanto, no quiere que el legislador "cuenta con la Providencia"; en otros términos, que se oponga al progreso social, que perpetúe y refuerce los abusos como si ellos constituyeran leyes providenciales (132). Porque el hombre no será digno de su oficio de hombre, abdicará ante la injusticia y ante la fatalidad, si no sabe reconocer que "esta fuerza impulsora espontánea que llamamos Providencia, no lo es todo en las cosas de este mundo (133)". Estas fórmulas son menos elocuentes que el grito cuya exégesis constituyen, pero traducen más auténticamente el pensamiento de Proudhon. ¿Y quién se escandalizaría de ellas?. Son ciertamente, muy incompletas. Si limitamos su empleo al problema preciso que las ha suscitado, parece sin embargo que podemos retenerlas (134).

- (1). **Démonstration du socialisme théorique et pratique**, n.º 6 (**Idée générale de la révolution**, p. 6; cf. p. 10).
- (2). **Toast à la révolution**, 15 de octubre de 1848 (**Idée de la Révolution**, p. 17).
- (3). Carta a Marx: "Lo que antes se llamaba una revolución y que no era más que una simple sacudida".
- (4). LAMMENAIS, **De l'absolutisme et de la liberté** (1835). (**Oeuvres complètes**, t. 11, (1836-1837), p. 166. Herencia recogida del Tradicionalismo.
- (5). MICHELET, **Histoire de la Révolution** (1845-1853), Introducción: "Yo defino a la Revolución como la llegada de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia...".
- (6). **Justice**, t. 4, p. 464. Cf. p. 332: "Ni Vd. ni yo hemos sentido la menor sacudida. Así se realizan, en contra de las catástrofes dinásticas, las revoluciones de la Humanidad".
- (7). **Justice**, t. 3, p. 618.
- (8). **Confessions**, p. 310.
- (9). Op. cit. p. 282.
- (10). Op. cit., p. 71; p. 282: "Lo que el capital hace sobre el trabajo y el Estado sobre la libertad, la Iglesia lo hace a su vez sobre la inteligencia. Esta trinidad del absolutismo es fatal, tanto en la práctica como en la filosofía". A Darimon, 24 de septiembre 50: "Religión es autoridad; autoridad es Iglesia; Iglesia es catolicismo" (t. 3, p. 360).
- (11). Ou. cit., p. 343. **Idée de la Révolution**, p. 303-304, etc.
- (12). **Proudhon ou la souveraneite du droit**, en **Itinéraire spirituel**, p. 64.
- (13). Así EUGÈNE POITOU, **Les philosophes français contemporaines et leurs systèmes religieux**, (1864) p. 53, 67 COQUILLE, **Du césarisme** (1872), t. 1, p. 405, etc.
- (14). El antiteísmo no es el ateísmo, dirá también en **Justice**, t. 3, p. 64: "llegará un tiempo, espero, en el que el conocimiento de las leyes del alma humana, de los principios de la Justicia y de la razón, justificará esta distinción, tan profunda como pueril parece". T. 4, p. 445: "Cristiano, deísta, antiteísta...".
- (15). **Misère**, t. 2, p. 412: "La verdadera virtud, la que nos hace dignos de la vida eterna, es luchar contra la religión y contra Dios".
- (16). Op. cit., t. 1, p. 337.
- (17). Op. cit., t. 1, p. 377-378.
- (18). Op. cit., t. 1, p. 382-383 y 384-385.
- (19). Op. cit., t. 1, p. 390, 392, 393.

(20). **Idée de la Révolution**, Proudhon ha renovado este apóstrofo a Satán, con una intención simbólica bastante diferente, en **Justice**, t. 3, p. 433-434.

(21). **Justice**, t. 3, p. 63.

(22). DONOSO CORTES, **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo** (Obras trad. fr., t. 3, 1859) p. 409-410 y 191. P. 406-407: "Y sin embargo este hombre, objeto pavoroso de la cólera divina, conserva alguna parte, en lo más profundo de su ser tenebroso, algo que es luz y amor, algo que le distingue todavía de los espíritus infernales: aunque envuelto ya en sombras que se espesan, no es completamente odio y tinieblas. Enemigo declarado de toda belleza literaria, así como de toda belleza moral, es, sin saberlo y sin quererlo, literaria y moralmente bello en las páginas que consagra a la gracia modesta del pudor, a los amores sencillos y castos, a las armonías y a las magnificencias católicas. Su estilo entonces se eleva, lleno de pompa y de majestad, o toma el tono dulce y apacible de los idilios más frescos".

(23). SAINTE-BEUVE, **P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance**: "Uno se pregunta el por qué de estos desafíos al género humano, sin necesidad ninguna, fuera del tema. Ahí está el resabio, la enormidad, la bravata, no sé cómo decirlo, una especie de rúbrica y de firma que se despliega y que salta a los ojos. De Maistre, en su tiempo, se sirvió igualmente de estas palabras escogidas expreso para ser insultante... Insolencia aristocrática, audacia plebeya... Uno arrojaba el guante al rostro de la opinión pública, el otro para comenzar, le asataba un golpe en pleno pecho". Cf. LUCIEN MAURY, **La pensée vivante de Proudhon**, t. 1, p. 26: "Palabras —reclamo", "ecuaciones publicitarias". Recordemos también algunas de sus frases sobre la mujer.

(24). LUCIEN MAURY, Loc. cit.

(25). DANIEL ALEVY, **Proudhon d'après ses Carnets inédits**, loc. cit., p. 35 y 36. Es un hecho que las blasfemias análogas de un Vigny, por ejemplo, al no estar ligadas a una crítica social, apenas han conmovido a los herederos de los burgueses a quienes Proudhon había escandalizado. Cf. VIGNY, **Journal d'un poète**, p. 92-93 y 166.

(26). **El capital**, trad. Molitor, t. 1, p. LXXX.

(27). Según GRANIER DE CASSAGHAC (1857), Proudhon-debería a Sylvain Maréchal la fórmula: "Dios es el mal" (**Justice**, t. 2, p. 91, nota). En cuanto a la otra fórmula: "La propiedad es el robo", se sabe que su primer autor es BRISSOT DE WARVILLE en sus **Rècherches sur le droit de propriété et le vol (1782)**: "La propiedad exclusiva es un robo en la naturaleza. El ladrón, en su estado natural, es el rico".

(28). Al mismo tiempo que antiteísta Bakounine es ateo. **L'empire knouto-germanique (oeuvres**, t. 3), p. 48: "Si Dios existiera realmente, sería necesario hacerlo desaparecer". No es Dios mismo, sino a la "ficción de Dios" a quien él hace directamente la guerra, "a la ficción nefasta de un amo celeste": **Dieu et l'Etat (Oeuvres**, t. 1), p. 283. Combina el humanismo de Feuerbach

con una teoría libertaria bastante simplista. Cf. EMMANUEL MOUNIER, **Anarchie et personnalisme en Spirit**, abril de 1937. oposición de hombre y Dios es en Proudhon bastante más completa. El parentesco con Lucrecio, esbozado por Pillou, **La critique philosophique**, 1874-75, t. 2, p. 292, deja igualmente lugar a profundas diferencias.

(29). Cf. PILLON, op. cit., 1875-76, t. 1, p. 12-16.

(30). A Villaumin, 21 de noviembre 46 (t. 2, p. 227). "Estoy cada vez más sorprendido, confía a su editor, de la estupidez de los lectores cuyos comadreos recibe Vd".

(31). Cf. a Micaud, 6 de mayo 48 (t. 6, p. 380).

(32). 2 de mayo 41 (t. 1, p. 342).

(33). T. 14, p. 32.

(34). Prefacio a la primera memoria (1841, p. 128) **Explications sur le droit de propriété**, 3 de febrero 42 (**Deuxieme memoire...**, p. 256). **Le droit au travail et a la propriété** (1848), p. 50.

(35). **Le peuple**, 2 de septiembre 48 (**Deuxieme memoire**, p. 299). Cf. **Misère**, t. 2, p. 196: "La familia y la propiedad caminan de frente, apoyadas una en otra, no teniendo una ni otra significación ni valor mas que en la relación que las une".

(36). A Ackermann, 23 de mayo 42 (t. 2, p. 48). A Michelet, 11 de abril 51 (t. 14, p. 165).

(37). **Qu'est-ce que la propriété?**, p. 339. **Explications sur le droit de propriété**, p. 263. **Confessions**, p. 180. **Melanges**, t. 3, p. 59: "El más alto grado del orden en la sociedad se expresa... por la anarquía".

(38). **Idée de la Révolution** (1851), p. 65.

(39). **Principe fédératif**, p. 29. **Idée de la Révolution**, p. 139-140. **Explications...**, p. 263. A M. X., 20 de agosto 64 (t. 14, p. 32). Cf. G. GURWITCH, **L'idée du droit social**, p. 357: "La anarquía de Proudhon no significa otra cosa que lo que hoy se llama, según el jurista holandés Crabbe y según Duguit "la soberanía del derecho": la negación de la "soberanía jurídica" del Estado, la subordinación del poder estatal a un derecho independiente de él.

(40). **Théorie de l'impôt (O. completas)**, t. 15, 1868), p. 65. RENOUVIER se deja llevar de su antipatía respecto a Proudhon cuando escribe de él: "Era partidario de la razón de estado"; **les Ecoles contemporaines de moral en France en Critique philosophique** (1873-74), t. 1, p. 42.

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

(42). **Confessions**, p. 179. **Misère**, t. 2, p. 266: "La humanidad, como un hombre borracho, duda y vacila entre dos abismos, de un lado la propiedad, del otro la comunidad: la cuestión es saber cómo pasará esta angostura, donde la cabeza sufre vértigos y los pies resbalan".

(43). **Théorie de la propriété**, p. 193.

(44). **Dimanche**, p. 61. **Théorie de la propriété**, p. 137 y 138: "¿Dónde encontrar una potencia capaz de contrabalancear esta potencia formidable del Estado? No hay otra que la propiedad..." "El derecho absoluto del Estado se encuentra pues

en lucha con el derecho absoluto del propietario". "La propiedad es la mayor fuerza revolucionaria que existe y que se puede oponer al poder". Ya en la primera Memoria, p. 342: "Lo que quieren la propiedad y la comunidad es bueno; lo que una y otra producen es malo. ¿Y por qué? Porque las dos son exclusivas, etc.". Es preciso hacer la síntesis de ellas para obtener esta cosa excelente que es la libertad.

(45). Al padre X. 22 de enero 49 (t. 6, p. 114 C. infra, p. 291).

(46). **Misère**, t. 1, p. 378).

(47). **Confessions**, p. 182, y p. 181: "Los tartufos han gritado contra el ateísmo y el sacrilegio".

(48). 21 de noviembre 46 (t. 3, p. 228). Escribía en su carnet en este mismo año 46: "Dios y el hombre no son más uno que otro; son dos realidades incompletas que no tienen la plenitud de la existencia".

(49). **Confessions**, p. 183. La última línea ha sido suprimida en la 2.<sup>a</sup> edición.

(50). SAINT-RENE TAILLANDIER, **Revue des Deux Mondes**, 15 de octubre 48, p. 316. "En fin, añade el autor, cuando él formula sus conclusiones, no se esfuerza en mantenerlas contra sus millones de adversarios, sino contra la pequeña banda de los humanistas.

(51). **Misère**. Amiel, que profesaba por la **Philosophie de la Misère** la más viva admiración, se engaña cuando escribía: "Su defecto es limitarse a la estadística de Feuerbach, al humanismo". **Essais critiques**, publicados por B. Bouvier (1932); cf. **Journal intime**, 13 de mayo 48 y 22 de noviembre 49.

(52). Op. cit., t. 1, p. 393-394.

(53). Cf. por JEAN WAHL, **Etudes kierkegaardienes**, p. 130.

(54). En KARL CACH, **Soren Kierkegaard**, trad. fr., p. 201 y 203. Karl Barz insiste de modo semejante en esta "diferencia infinita" y rehusa dejar de concebir en nada lo divino "como lo superlativo de la humanidad ideal".

(55). **Misère**, t. 1, p. 391.

(56). Op. cit., t. 1, p. 394.

(57). Op. cit.; cf., t. 2, p. 253.

(58). **Philosophie du progrès**, p. 16: "Lo que domina en el vértice y la base, la razón en una palabra; lo que da la llave de todas mis controversias, de todas mis disquisiciones, de todas mis disgresiones; lo que constituye en fin mi originalidad como pensador, si alguna me puedo atribuir, es que yo afirmo resuelta e irrevocablemente, en todo y por todo, el Progreso y que niego no menos resueltamente, en todo y por todo el Absoluto". Ver también **Guerre et Paix**, p. 439. **Misère**, prólogo, t. 1, p. 63. Escribía un día: "Yo me veo como en estado de insurrección perpetua contra el orden de las cosas".

(59). **Misère**, t. 2, p. 362, etc. T. 1, p. 66: "El trabajo del hombre continúa la obra de Dios".

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

(61). **Justice**, t. 3, p. 183; y p. 184: "En **contradictions économiques**, he echado abajo, como subversiva de la ciencia histórica, política y moral, a la idea de Providencia".

(62). **Justice poursuivie (Oeuvres**, t. 20), p. 170. Lo mismo para "la extraña figura" de Satán, quien en **Misère** significa la lucha contra el Destino y en **Justice** más generalmente la libertad. **Justice poursuivie**, p. 212: "Confieso que yo no me esperaba este alboroto y que nada me humilla más que la pobreza de espíritu de mis lectores. Nada más terrible que la libertad, puesto que por ella el mal se hace posible. Pero nada también más precioso que la libertad, puesto que sin ella, el universo es inexplicable; la Justicia, por instinto, pierde su mérito; la razón es una mecánica, el hombre una bestia; yo hubiera debido añadir, y esto hubiera ayudado sin duda a hacerse comprender, Dios convertido en el Destino, una petrificación. Abracemos pues con ardor la libertad, ya que ella es el coeficiente de la Justicia, ya que sin ella no existimos y ya que el momento más heroico de nuestra vida es aquel en que, como el pueblo francés en el 93, nos sentimos los más libres. Pero no olvidemos que esta libertad es el Satán, sin el cual no comeríamos nunca ningún mal".

(63). **Confessions**, p. 333. **Justice**, t. 2, p. 170 y t. 2, p. 5: "Conclusiones contrarias de la escuela fatalista o providencialista y de la escuela revolucionaria.

(64). **Justice**, t. 3, p. 442.

(65). **ANDRE ROUSSEAU, Proudhon et nous**, en **Le Figaro littéraire**, 22 de agosto de 1942.

(66). **Le droit au travail et le droit de propriété (Deuxième Mémoire**, p. 449). Citando estas palabras en un artículo de la **Revue des Deux Mondes**, del 1 de diciembre 48, **La guerre du socialisme**, **EUGENE FORCADE** añadía: "La conciencia se subleva contra este horrible grito de rabia de un orgullo ávido, cuyos mismos excesos proclaman la impotencia" (p. 849).

(67). Proudhon habla de "la hipótesis de un Dios" **Misère**, t. 1, p. 33, 337, etc.; aquí o allá, usa también expresiones agnósticas. Pero por todas partes su pensamiento real, desborda estas dos posiciones.

(68). **Misère**, t. 1, p. 34-35. **HENRI BAUDRILLART**, loc. cit., p. 609: "El llama divina, a la parte pasiva, instintiva de nuestra naturaleza... El elemento activo y reflexivo constituye el hombre por oposición".

(69). A Clavel, 26 de octubre 61 (t. 11, p. 255).

(70). **Confessions**, p. 181-188.

(71). Op. cit., p. 181.

(72). **Idée de la Révolution**, p. 111-112. **Justice**, t. 4, p. 417: "Llega un día en que la sociedad, habiendo adquirido la conciencia de su inmortalidad secular, quiere salir de ella, restaurar en sí lo espiritual, y por tanto asegurarse a la vez contra el abuso del poder y contra la rebeldía.

(73). **COURNOT, Considérations sur la marche des idées...**, ed. Mentré, t. 2, p. 183.

(74). EMMANUEL MOUNIER, **Anarchie et personnalisme**, loc. cit., p. 167.

(75). **Sur les missionnaires, le Défenseur**, octubre de 1820.

(76). Cf. G. FABRICY, O. P., **discours sur la Révélation**, etc. (1772), p. 20. **Adresse au roi**, publicada en le *Defenseur* de septiembre 1820: "La Religión, este firme apoyo del trono".

(77). **Chronique catholique de mon temps**, 13 de septiembre de 1838 (Traunoy, **Le romanticisme politique de Montalembert avant de 1843**, p. 543).

(78). LEON BLOY **Le pelerin de l'absolu**, p. 39.

(79). Por ejemplo en **Dimanche** o en **Révolution sociale**, p. 129-130.

(80). F. PILLON, **L'antitheisme proudonien, critique philosophique**, 1874-75, t. 2, p. 294: "Se vio al **Constitutionnel** tomar armas por la Providencia, como **l'Univers**; burgueses y devotos se dieron la mano e hicieron estragos entre los enemigos de Dios y del capital".

(81). Demolombe, Lavoulaye, etc.

(82). El mismo Lamartine, discurso del 5 de febrero de 1836.

(83). Balzac, **le curé de village**.

(84). Bastiat, etc.

(85). THIERS, **De la propriété**, ed. popular, p. 3.

(86). Op. cit., p. 377.

(87). Op. cit., p. 381-383.

(88). ALBERT DE BROGLIE, **De la propriété**, par M. Thiers, en la **Revue des deux mondes**, 15 de noviembre 48 (t. 24, p. 583).

(89). Loc. cit. p. 556 y 572-575. Thiers no fue, por otra parte, mas que "muy medianamente satisfecho" con este escrito del joven Broglie: **Mémoires du duc de Broglie**, t. 1, p. 207.

(90). Se ha dicho bastante que en esta controversia, Proudhon fue vencido. "Se le vio, escribe PILLON, abandonar sucesivamente las posiciones en que se atrincheraba y finalmente irritarse como hacen siempre los que se equivocan. Hay que decir que la mayor parte de sus argumentos son de una singular debilidad; Bastiat no tuvo mucha dificultad en imponerse". **Frederic Bastiat**, en **Critique philosophique, 1878-79**, t. 1, p. 250. Sin embargo Taparelli reconoce que Proudhon está de acuerdo con los canonistas cuando condena la usura; reconoce también que Bastiat se ve más de una vez en un apuro: **Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique**, trad. Jacquin, p. 22-23. Añadamos que, si bien los detalles técnicos le son menos familiares que a su adversario, Proudhon le aventaja por su clarividencia para juzgar las pretensiones fundamentales de la ciencia económica. El utopista es aquí más bien Bastiat. Este se adhería a su liberalismo con una "fe mística" semejante a la que animaba entonces a los jefes de secta y fundadores de sistemas socialistas (cf. PILLON, loc. cit., p. 355). El se persuadía a sí mismo de que había sido elegido para señalar a la humanidad el camino de la felicidad: "Cuando el cólera diezaba a la Asamblea, yo decía a Dios: "No me reti-

réis de este mundo antes de que haya realizado mi misión”.

(91). **BASTIAT**, *Lettre au Journal des économistes (Oeuvres*, t. 1., p. 213); *Harmonies économiques, préface a la jeunesse française* (t. 6, p. 2); *Manifeste de l'association française pour la liberté commerciale*, 10 de mayo de 1846.

(92). *Harmonies économiques* (t. 6, p. 12 y 114). “Dejemos a los hombres trabajar, cambiar, aprender, asociarse, obrar y reaccionar los unos sobre los otros, puesto que, después de los decretos providenciales, de su espontaneidad inteligente sólo puede venir orden, armonía, progreso, el bien, lo mejor, lo mejor todavía, lo mejor hasta el infinito”.

(93). *Lettre a M. de lamartine a l'occasion de son écrit intitulé: Du droit au travail. Journal des économistes*, febrero 45 (t. 1, p. 417); *Harmonies économiques*, c. 8 (t. 6, p. 00).

(94). *Loc. cit.*, p. 413-414.

(95). *Loc. cit.*, p. 420-422.

(96). *Loc. cit.*, p. 408. Y p. 412: “¿Qué valor científico es posible reconocer en vuestra indignación contra la dureza del capitalismo, el egoísmo del manufacturero, en tanto que tales, como si los servicios industriales y los capitales pudieran escapar, más que los salarios, a las leyes de la oferta y de la demanda que los gobiernan, para someterse a las leyes del sentimiento y de la filantropía?” Esta adivinación del mecanismo económico bruto arrastra como ideal al liberalismo absoluto, ideal que incluso hoy no ha sido abandonado por todos. En el *Nouvelliste de Lyon*, podía leerse, 15 de octubre de 1942: “¿Cuándo pues podremos contar con otra cosa que con la ley económica establecida por el Creador, para reglamentar de nuevo nuestra vida material?”.

(97). Existe una analogía y un contraste curioso entre los títulos de las dos obras de Proudhon y de Bastiat. Cf. PROUDHON, *Lettre a M. Bastiat*, 11 de febrero 50 (**BASTIAT**, *Oeuvres*, t. 5, p. 311): “En cuanto a Vd. Sr. Bastiat que... autor de un libro titulado *Harmonies économiques*, probablemente por oposición a *Contradictions économiques...*”; a Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 378); a Cretin, 19 de julio 56 (t. 7, p. 101). Los editores de Bastiat observan que esta conjetura es errónea. En efecto, el 15 de julio 45 Bastiat hablaba de su proyecto de un pequeño tratado que titularía: *Harmonies sociales (Correspondence, Oeuvres*, t. 1, p. 57); en agosto 47, proyecta un curso sobre la armonía de las leyes sociales (op. cit., p. 78); el 26 de agosto 48, escribe también: “Conservo siempre esta vieja quimera de mis *Harmonies sociales*” (p. 85). Pero el 25 de junio 46, confiaba a Richard Cobden: “Quisiera mucho todavía hacer un librito titulado: *Harmonies économiques* (p. 136). Igual título indicado el 5 de julio 47, el 18 de agosto y el 26 de noviembre 48 (p. 162, 179 y 189). La obra de Proudhon no fue puesta a la venta hasta el 15 de octubre de 1846; pero estaba entre las manos del editor Guillaumin desde hacía más de dos años, Proudhon debía haber hablado de ella más de una vez al pequeño grupo de economistas que frecuentaba en París, y

bien pudiera ser que el 25 de junio del 46 Bastiat hubiera oído hablar de ella.

(98). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 378).

(99). Así EUGENE FORCADE, artículo citado, 15 de diciembre 48, p. 988: "Sin necesidad de remontarse al reinado de Luis XIV, está demostrado por las observaciones más incontestables, por las cifras más elocuentes que, desde finales del siglo XVIII, la condición de los trabajadores ha mejorado día a día". O el artículo citado de Broglie, p. 575, celebrando "este movimiento ascensional... que hace subir a la sociedad de la miseria al lujo y de la barbarie a la civilización".

(100). Cf. Conde de VILLENEUVE-BARGEMONT, **Histoire de l'économie politique** (1841), t. 2, p. 354: "La cuestión del pauperismo, que se agranda todos los días..." **Economie politique chretienne** (1834), t. 1, p. 28; "El desarrollo de la extrema indigencia en el seno de las poblaciones más numerosas y de los Estados más avanzados en las vías de la industria y de la civilización moderna, y la inquietud que atormenta a las clases obreras, son hechos que ya no es posible ignorar... Hoy el pauperismo muestra al desnudo sus colosales y horribles proporciones".

(101). **Idée de la Révolution.**

(102). A Bergmann, 12 de mayo 44: "Yo he entrado en relación con la pandilla economista, pues es preciso llamar a las cosas con su nombre" (t. 2, p. 126).

(103). **Justice**, discurso preliminar (t. 1, p. 260-61). A Michel Chevalier, 14 de mayo 48: "La economía política, que los señores Say, Rossi, Blanqui, Wolovski, Chevalier, etc., le han enseñado... no es más que la economía de los propietarios, cuya aplicación a la sociedad engendra fatalmente y orgánicamente la miseria" (t. 2, p. 323).

(104). **Misère**, p. 339-340, t. 2. Cf., p. 331-342. Proudhon ha esclarecido algunas de las debilidades del maltusianismo.

(105). A Darimon, 10 de abril 50 (t. 3., p. 191).

(106). **Justice**, t. 3, p. 10 y 13-14. Carta a M. F., 2 de marzo 49: "La revolución de 1789 no era, después de todo, mas que el primer acto de la de hoy" (t. 2, p. 365).

(107). **Justice**, t. 3, p. 12; cf. notas, t. 2, p. 130-40.

(108). **Le représentant du peuple**, 11 de agosto 48 (**Confessions**, p. 387 y 388). **Justice**, t. 2, p. 312, 320 y 348. Ya en l'Avenir, el 29 de diciembre de 1830, C. De Conse había definido la economía política: "La teología de los intereses materiales".

(109). **Justice**, t. 3, p. 312. Cf. p. 232 y 233.

(110). Op. cit., t. 3, p. 108.

(111). **Révolution sociale**, p. 179-80. A Bonnon, 5 de mayo 62 (t. 12, p. 71); cf. BAKOUNINE, **Avertissement pour l'empire Knouto-germanisque** (Oeuvres, t. 4, 1910, p. 300-302).

(112). **France et Rhin** (Nueva ed., 1866), p. 111. **Justice**, t. 3, p. 449: "En la civilización el movimiento religioso va en sentido contrario al de la libertad y al de la ciencia, de suerte

que lo que es progreso para estas últimas significa, implica, retroceso para la religión y viceversa”.

(113). **Justice**, t. 3, p. 112.

(114). *Op. cit.*, t. 1, p. 108.

(115). *Op. cit.*, t. 3, p. 158.

(116). *Op. cit.*, t. 3, p. 2. **Resistance a la Révolution** (en **Idée de la Révolution**, p. 374): “Para decir todo nuestro pensamiento, consideramos las instituciones políticas y judiciares como la forma esotérica y concreta del mito de la caída, del misterio de la religión y del sacramento de penitencia”.

(117). **Démonstration du socialisme**, 4 de marzo 49 (**Confessions**, p. 428). La alegación de Proudhon es fantasiosa. Si en efecto, hay un mito de un progreso que todo el cristianismo rechaza, no hay por el contrario, ninguna oposición entre la idea de un pecado original y la de un progreso social”.

(118). **Justice**, t. 3, p. 17. Esta es también, como se sabe, la tesis de Vigny en **Les Destinées**.

(119). **Philosophie populaire** (**Justice**, t. 1, p. 189).

(120). **Proudhon et nous**, loc. cit. Edouard Dioz, al que ya hemos citado en un capítulo precedente, hubiera suscrito esta explicación.

(121). **Misère**, prólogo, t. 1, p. 33.

(122). A Mme. X., 25 de julio 47 (t. 2, p. 242-243). Ya el 13 de junio 38, a Ackermann: “El quiere hombres que intenten arraigarse en buenas verdades, desnudas, vivas, decididas” (t. 1, p. 51).

(123). 21 de noviembre 46 (t. 2, p. 228).

(124). Cf. Kierkegaard, **Punto de vista explicativo de mi obra**, trad. Tisseaut, p. 34.

(125). A Guillaumin, 4 de abril y 18 de mayo 46 (t. 2, p. 194-195 y 203-204).

(126). **Misère**, t. 1, p. 353.

(127). **Justice poursuivie**, p. 171. **Justice**, t. 4, p. 436. A Micaud, 22 de diciembre 44: “El ateísmo metódico, si me atrevo a decirlo...” (t. 6, p. 347).

(128). **Justice poursuivie**, p. 212. (Cf. *Supra*, p. 178-179).

(129). **Le peuple**, 2 de septiembre 48, número especimen, manifiesto (**Confessions**, p. 396).

(130). **Misère**, t. 2, p. 348.

(131). A Bergmann, 15 de julio 54 (t. 6, p. 47). A Delarageaz, 4 de marzo 43 (t. 3, p. 327).

(132). **Misère**, t. 1, p. 397. **Idée de la Révolution** (1851) p. 65.

(133). **Confessions**, p. 174.

(134). Oponiendo en su **nota conjunta**, p. 71-77, la revuelta del cristiano, del francés, del occidental, al fatalismo del judío, del oriental, Peguy añade: “En el fondo, está permitido preguntarse si esta constante revuelta, si esta sinuosa rebelión campesina, no es en el orden cristiano más ue una cierta categoría de la paciencia...” ¿Esta idea no es aplicable en cierta medida a la “revuelta” de un Proudhon?