

II CARIDAD Y JUSTICIA

La crítica del “providencialismo” toma a menudo, en Proudhon, la forma de una crítica de la caridad. Aquí también parece tomarse a pecho la labor de desanimar a sus lectores más benevolentes con sus exageraciones y su exclusivismo en el malentendido. Pero aquí también, su doctrina demasiado corta y sus incomprendiones lamentables no impiden que tenga un interés real en tratar de precisar la parte positiva de su pensamiento.

A la idea de caridad, así como a las ideas vecinas de fraternidad y de comunidad, opone constantemente las ideas de justicia y mutualidad. Para poder comprenderle mejor, interesa examinar de cerca las razones que le guían.

Ante todo —este es un corolario inmediato de lo que se acaba de ver— rechaza la idea corriente que encarga a la caridad de remediar los abusos demasiado chillones de la desigualdad social, con el fin de asegurar la estabilidad de un orden que la fuerza por sí sola podría ser incapaz de mantener. En resumen, protesta menos contra la caridad cristiana que contra la explotación abusiva de ella que se hace por las diversas categorías de “providencialistas”. Ataca a los que degradan el amor desinteresado en limosna utilitaria, sea en nombre de su doctrina o en nombre de sus intereses, y se trate de economistas, hombres de Estado o simplemente poseedores y satisfechos. ¿Los primeros no están por otra parte, aunque algunos de ellos no se den cuenta, al servicio de los segundos?

Sobre este punto Proudhon no ha variado. Así se muestra ya en **Célébration du dimanche**; así sigue siendo en **Capacité politique des classes ouvrières**. En una

página elocuente, un poco grandilocuente, de la Memoria que proponía a los sufragios de los respetables académicos de Besançon, acomete contra “estos fabricantes de homilías sangrantes, estos amigos del pueblo, estos amigos de la clase obrera, estos amigos del género humano” que, frente a la situación miserable de los trabajadores, son incapaces de “remontarse hasta la fuente del mal”: tal “el médico que, para tratar a un escrupuloso, aplicara continuamente un nuevo emplasto a una nueva úlcera”. Desde el seno de su “fructífera ociosidad”, estas gentes sólo saben decir al pueblo: ¡Trabaja!, y al mismo tiempo le privan del trabajo con sus máquinas (1). “Después, cuando el chancro del pauperismo viene a turbar su sueño con su horrible visión, cuando el enfermo extenuado se retuerce en su yacija, cuando el famélico proletario ruge en la calle, entonces proponen premios por la extinción de la mendicidad, organizan bailes en beneficio de los pobres, van al espectáculo, hacen loterías entre ellos para los indigentes, disfrutan dando la limosna y se aplauden (2)”.

Demasiado frecuentemente, el clero, por timidez, por falta de imaginación, entra en su sistema. “Esta molesta disposición” no es nueva. Se la encuentra ya por ejemplo, en Bossuet. En general, éste se muestra “poco favorable al pueblo; su genio monárquico y teológico sólo conoce la autoridad, la obediencia, y la limosna bajo el nombre de caridad (3)”. Pero hoy el mal es peor. Mientras que la miseria creciente exigiría una reflexión profunda con el fin de realizar una reforma de la sociedad, “nuestros sacerdotes, ocupados como en los mejores tiempos en frivolidades indulgenciadas, (tienen) por toda conciencia social la **caridad cristiana**, como si el precepto de la caridad fuera una ley de organización política (4)”. De esta forma vienen, a la par de los economistas, en socorro de los dichosos de este mundo. Sus intenciones pueden ser buenas pero, en la práctica, se limitan a consolidar los abusos. Así el arzobispo de París, Monseñor Sibour, cuando saca a concurso el tema siguiente: “Que la práctica sincera e inteligente de las máximas evangélicas satisface a la vez todos los instintos del corazón humano y las grandes

leyes de la conservación social; que el precepto cristiano de la caridad colma el fin providencial de la repartición desigual entre los hombres de los dones de la inteligencia y de la fortuna (5)". ¿Qué otra cosa hace este arzobispo sino exponer la tesis querida a todos los que se benefician del orden presente? Todavía hace poco, la misma tesis era desarrollada por el conde de Gérando. Este, siempre en nombre de la Providencia, hacía depender la suerte del pobre de la "caridad" del rico, de la "tutela" y del "patronazgo" de la prosperidad (6). Proudhon estalla. No admitirá jamás "la inferioridad del trabajo, la eternidad, la necesidad, la providencialidad de la miseria (7)". Jamás ratificará un sistema que mata el respeto del hombre por el hombre: "Lo más desagradable en esta organización de la caridad providencial, es esta inquisición continua, ultrajante, de las "verdaderas necesidades" del pobre, que hace huir a todos "los que la caridad no ha marcado todavía al hierro rojo (8)". El mismo pertenece al pueblo, y se guardará de hacer su panegírico; pero conoce su sentimiento a este respecto y lo comparte. ¿Por qué la Iglesia intenta estrujarle? En buen francés, un texto como el de Monseñor Sibour significa que "las cosas deben seguir como han estado siempre..., que todo intento de cambiar las cosas de la sociedad y del estado sería criminal, y que los promotores de las mejoras políticas y sociales, cualesquiera que sean, deben ser enviados a Cayena". Pero el pueblo piensa de una manera radicalmente opuesta. Está "convencido de que en esta cuestión del trabajo, que constituye hoy toda su esperanza y todo su haber, hay algo mejor que hacer que aplastar la oferta y la demanda de los economistas, el dejar hacer, dejar pasar de los togados, la caridad de los sacerdotes, y después dar caza a los obreros que se declaran en huelga (9)".

Estas líneas están sacadas de **Justice**. Seis años después, el famoso manifiesto de los sesenta obreros del Sena deja oír la misma protesta. Redactado (al menos en parte) por Tolain, candidato obrero a las elecciones de 1864, se inspira directamente en Proudhon, y muy justamente Maxime Leroy lo reproduce como apéndice

de **Capacité politique des classes ouvrières**, que se presenta como comentario de él. No podrá dejar de reconocerse el parentesco de algunas de sus expresiones con las que León XIII emplearía treinta años después:

"Nosotros no estamos representados, dicen los obreros del Sena, nosotros que nos negamos a creer que la miseria sea una institución divina. La caridad, institución cristiana, ha probado y reconocido radicalmente su impotencia en tanto que institución social... Ella no pasa de ser, que puede ser más que una virtud privada. ¡Ayl, los vicios y las dolencias de la naturaleza humana dejarían siempre a la fraternidad un vasto campo donde ejercitarse; pero la miseria **innecesaria**, la que, bajo forma de enfermedad, de salario insuficiente, de paro, encierra a la inmensa mayoría de los hombres laboriosos de buena voluntad en un círculo fatal del que intentan salir en vano; esta miseria, lo afirmamos enérgicamente, puede desaparecer y desaparecerá. ¿Por qué nadie ha hecho esta distinción? Nosotros no queremos ser víctimas o asistidos; nosotros queremos llegar a ser iguales; rechazamos la limosna; queremos la justicia (10)".

¿Se dirá que estas reivindicaciones justísimas están estropeadas por una caricatura de la caridad cristiana? Reconozcamos al menos que esta caricatura no tiene por autores a Tolain ni a Proudhon. No es Proudhon quien ha inventado los textos de Gérondo y de Sibour. Hubiera podido citar muchos otros, algunos más ofensivos. La burguesía liberal no solamente había degradado de hecho la caridad cristiana para plegarla a sus conveniencias; había hecho una teoría de esta degradación. Probablemente jamás esta teoría se ha mostrado más inocentemente —o más cínicamente— que en los escritos de uno de los fundadores de esta burguesía y de su reino, el banquero y ministro Necker. "Ginebrino charlatán, jactancioso, filántropo", tal es la clasificación que Proudhon nos da de él (11), y nada hay menos sorprendente que la antipatía que muestra a su respecto. En la víspera de la Revolución, Necker publicaba simultáneamente en Londres y en París un grueso tratado, **De l'importance des opinions religieuses**, destinado a demostrar que éstas son más que nunca necesarias en nuestro mundo moderno, para levantar "una muralla" alrededor de la tranquilidad de las naciones, conteniendo la envidia de los pobres por los ricos. Vale la pena abrir este libro; leemos en él muchos otros.

Necker hace constar ante todo la fatalidad de la miseria en un mundo abandonado a “las leyes de la propiedad”. Pertenece, dice, a la esencia de estas leyes “el introducir y mantener constantemente disparidades inmensas en la distribución de los bienes y el reducir a lo mínimo necesario a la clase más numerosa de los ciudadanos”. No podría pues evitarse “que los unos gozaran, sin trabajo y sin dolor, de todas las comodidades de la vida, y que los otros, en número mucho mayor, se vieran forzados a buscar con el sudor de su frente, la más estrecha subsistencia...; no podría evitarse que los unos encontraran, en sus enfermedades, toda la ayuda que la solicitud y la inteligencia pueden prestar, en tanto que los otros se vieran reducidos a compartir en un asilo público, los módicos socorros que la humanidad del príncipe asegura a la indigencia; no podría evitarse que los unos estén en condiciones de prodigar a su familia todas las ventajas de una larga educación, mientras que los otros..., se ven obligados a espiar a sus hijos en espera de la primera manifestación de fuerza física para dedicarlos a cualquier trabajo lucrativo; en fin, no podría evitarse que el espectáculo de la magnificencia contraste continuamente con los andrajos de la miseria (12)”. Por otra parte no habría lugar ni por un instante a buscar otro fundamento en la sociedad; la propiedad es el único principio que permite su progreso y, al precio de fealdades parciales, asegura la belleza del conjunto. De aquí la absoluta necesidad de una “educación religiosa del pueblo”, a fin de prevenir en él la “irritación de la desgracia”. Porque, “sin una moral fortificada por la religión” nunca podrá contenerse a “los numerosos espectadores de tantos bienes y objetos de envidia, que, situados tan cerca de lo que llaman dicha, no pueden jamás pretenderla (13)”. Las mismas leyes serían impotentes sin este “freno siempre en acción (14)”.

Hasta aquí, Necker no es original en absoluto. Muchos son los escritores de su siglo que hablan aproximadamente como él. En la **Seconde lettre** que le dirige, Ravirol dice también que “si la religión es necesaria al pueblo, es menos para hacerle dichoso, que para permi-

tirle soportar su desgracia: porque es preciso culpar a la extrema desigualdad de las fortunas, del remedio de las religiones: cuando se ha hecho este mundo insoportable a los hombres, es preciso ofrecerles otro..." Y continúa el espiritual escritor, en un tono de ironía escéptica: "Si mi lacayo no me mata en el fondo del bosque porque tiene miedo del diablo, no voy yo a quitar semejante freno a este alma grosera, como tampoco quisiera quitarle el miedo a la horca: al no poder hacerle un hombre honrado, hago de él un devoto (15)". Esta elevada doctrina del "freno", debía franquear el umbral del siglo XVIII y los conflictos revolucionarios. Balzac será uno de sus intérpretes. Aliando la incredulidad de un Rivarol a la seriedad de un Necker, escribirá, el mismo año en que el joven Proudhon venía a París a compartir la miseria de su amigo Fallot: la religión es necesaria "para hacer aceptar al pueblo los sufrimientos y el trabajo constante de su vida" y "para mantener a la parte ignorante de la nación dentro de los límites de su vida paciente y resignada (16)".

Pero Necker no se para aquí. Prosiguiendo su análisis con notable lucidez, hace constar además que, en nuestros días, "la desigual división de las propiedades ha introducido entre los hombres una autoridad semejante, en muchos aspectos, a la de los amos sobre sus esclavos": se puede incluso decir que "desde algunos puntos de vista, el imperio de los ricos es más independiente todavía; porque ellos no están obligados a proteger en ningún sentido a aquellos cuyos servicios exigen: los gustos y la fantasía de estos dichosos favoritos de la fortuna fijan el término de sus convenios con el hombre, cuyo patrimonio consiste únicamente en su tiempo y en sus fuerzas; y tan pronto como se interrumpe este convenio, el pobre, absolutamente separado del rico, queda abandonado de nuevo a los azares de su destino; es necesario que precipitadamente vaya a ofrecer su trabajo a otros dispensadores de subsistencias; es necesario que se exponga a ser rechazado, y que pruebe así varias veces en el año todas las inquietudes unidas a la incertidumbre de sus recursos (17)". Por consiguiente, en esta época de liberalismo, la creencia del

pobre en un Dios que castiga la revuelta y que promete desquite del más allá a la sumisión humillada, corre el riesgo de no ser suficiente. Es preciso añadir otra ayuda a la disciplina de la religión. Es aquí donde interviene la caridad y se pone de relieve su beneficio: "Era indispensable encontrar alguna idea saludable, propia a atemperar los abusos inevitables del libre ejercicio de la propiedad... Sin la intervención de la más estimable de las virtudes, la multitud tendría motivos justos para dolerse de las instituciones sociales que, al precio de su independencia, confían a los amos el cuidado de su subsistencia; y es así como la caridad, respetable en tantos aspectos, ha llegado a ser también la idea inteligente y política que sirve para amalgamar la libertad personal y las leyes imperiosas de la propiedad (18)".

Con este razonamiento, cuyas premisas no pensó ni por un momento en revisar, Necker, como buen protestante "iluminado", pensaba hacer obra de apologista. Celebraba con entusiasmo la "sublime moral del Evangelio", que viene tan maravillosamente a "reparar los inconvenientes inseparables de la imperfección de nuestra sabiduría" con "el premio eminente que ella concede al espíritu de caridad". "Los antiguos, decía, han honrado sin duda a las virtudes bienhechoras; pero esta manera de confiar continuamente al pobre y al débil a la protección, a la tutela y al socorro eficaz del rico y poderoso, pertenece esencialmente a la moral de nuestra religión (19)".

¡Oh "cristianismo razonable"! ¿Será esto, sin embargo, sólo una opinión particular del honorable Sr. Necker? No. Estas vilezas solemnes, que ostentan una piadosa impudicia, tienen un alto valor de símbolo. "La propiedad" que exaltan no es el régimen tradicional que la Iglesia toma bajo la protección de su moral; es algo nuevo. Necker anuncia el régimen del dinero, del cual la caridad debe ser el satélite. Sus opiniones se anticipan a la vez, fuera de toda técnica, no sólo al optimismo de un Bastiat, sino también al pesimismo de un Ricardo o de un Marx, con algo único en su fatalismo beato. Se anticipan igualmente a la filosofía social que hemos admirado en un Thiers. Combinan la suficiencia del

hombre moderno con la "buena conciencia" que se adivina invencible, del heredero de las tradiciones cristianas. Constituyen como la carta del liberalismo burgués, mejor que las teorías puramente económicas de Adam Smith, en las cuales se inspiran ampliamente (20).

Este código está extendido por toda la sociedad que observa Proudhon. En todas partes puede oírse el elogio conjugado del progreso social que caracteriza al siglo, y de la caridad cristiana que únicamente puede salvarle. Doble elogio, piensa, doble mentira: la una contra la realidad de tantos hechos, la otra contra el espíritu del Evangelio. Pero lo que va a contribuir a falsear su juicio y a llevarle a la revuelta, es que muy a menudo son los cristianos, cristianos tanto o más sinceros que Necker, los que en su inconsciencia, propagan la mentira. Demasiado escasos son los que proclaman como Eckstein que el precepto de la caridad no está cumplido por "estas limosnas arrojadas a la multitud para librarse de las importunidades de la miseria (21)"; los que piensan, como Villeneuve-Bargemont, que "los principios y el desarrollo de la caridad no están todavía formulados completamente de forma verdaderamente científica... aplicable a la economía social", que es preciso en fin poner esta caridad "en acción, en la política, en las leyes, en las instituciones y en las costumbres", que la beneficencia y la compasión sólo son elementos humanos muy incompletos, que está corrompida y materializada cuando, "sometida a cálculos fríos, se reduce a combinaciones de política o de economía pública", precisamente como lo ven Necker y sus émulos; los que ven la elevación del pobre en nuestra sociedad industrial, no en los socorros pasajeros, sino en "una repartición equitativa del trabajo", y que no dudan en decir que las novedades de la situación social, constituyen una llamada "nueva fase del cristianismo... (22)". La mayor parte de los que cogen una pluma, de los que hacen la opinión, se expresan de una forma muy distinta. Haciendo constar la extrema desigualdad que existe y que tiende a crecer: "Es la caridad, dicen, quien establece entre los cristianos, ricos o pobres, débiles o fuertes, esta ligadura de fraternidad

que extiende a una sociedad entera la ternura de una familia (23)". Esta perspectiva idílica les satisface. Se desvanecería, según parece, si se privara de su objeto a la caridad, suprimiendo o reduciendo demasiado la distancia del rico al pobre. No quieren que se prive al primero, por obligaciones legales, de ejercer libremente la mayor de todas las virtudes. Se oponen a lo que viola de esta manera "las leyes naturales más imprescriptibles", a la vez que se acometería de manera sacrílega contra "la sentencia del Salvador de los hombres": **Habrà siempre pobres entre vosotros (24).**

Proudhon no lucha pues contra un fantasma. Se equivoca al englobar en su reprobación, de forma demasiado indistinta, a los hombres de la Iglesia de su tiempo. Tampoco sabe abrir los ojos a la verdadera caridad, a la caridad en acto, cuyo espíritu es muy diferente de la interpretación humillante que hacen de ella los teóricos, de los que se escandaliza. Sabe sin embargo que sus críticas no alcanzan a la auténtica virtud cristiana, sino solamente a una idea y a una práctica degeneradas. Sabe que la caridad no se reduce a la limosna, y que, en todo caso, ella rechaza una limosna que se pusiera al servicio de un régimen antihumano. "Este no fue, proclama, el espíritu de toda la antigüedad ni las enseñanzas de Jesucristo (25)". "La filosofía espiritualista" puede acomodarse a un sistema semejante, pero el Evangelio no lo soporta. Los mismos principios que ha establecido nos obligan a buscar una solución siempre mejor a los problemas que hace surgir la marcha de las sociedades, y en este sentido debe sostenerse que "el Evangelio es él mismo la prueba de que hay otra cosa que esperar, distinta del Evangelio (26)".

Para tener una idea justa de lo que es la caridad cristiana, nos es necesario observarla al principio mismo del cristianismo, cuando la nueva religión está en todo su fervor a la vez que en toda la pureza de su primer impulso. La limosna se practica entonces, ciertamente, y Proudhon no le regatea el elogio (27). Pero

lo que constituye entonces su belleza, es que está inspirada en algo más profundo y más vasto. Lo que domina en esta primera edad, es una perfecta fraternidad entre todos los miembros del pequeño rebaño de Cristo. Esta es admirable y, si pudiera vivir, dar sus frutos, es decir encarnarse en la realidad social a medida que esta realidad se desarrolla y se modifica bajo la acción del tiempo, ninguna otra regla sería necesaria. Unicamente, ¡ay!, es de naturaleza demasiado "mística" para ser fecunda, y el desenlace no ha hecho sino demostrarlo en demasía. Proudhon se explica en una página de **Création de l'ordre dans l'humanité**, que nos introduce en el corazón de sus preocupaciones:

"Lo espiritual es incapaz de dar reglas de conducta para lo temporal: esto es tan cierto, que la religión no ha sabido nunca aplicar sus propias máximas. ¿De dónde viene que el cristianismo no haya podido realizar su ley de caridad y de fraternidad?, si no es porque, siendo mística la expresión de esta ley, en lugar de ver en ella un principio que la reflexión debía desarrollar, los fieles sólo encontraron en ella un precepto divino al cual la razón debía someterse. Siempre, en la esfera religiosa, la indivisión de la idea, la simbolización del concepto, el hecho bruto y la letra que mata, oprimen el pensamiento e impiden el análisis. Admiro a los primeros cristianos; ávidos de martirio, prontos a abandonar sus riquezas, humildes, fervientes, austeros, entusiastas, el establecimiento de la igualdad les hubiera costado menos que todas sus virtudes y no hubiera hecho una sola víctima; no lo supieron comprender. En lugar de buscar por lo menudo la regla de los derechos y de los deberes, se pararon a contemplar esta bella pero infructuosa frase: "Amaos los unos a los otros, amad a vuestros prójimos como a vosotros mismos"; e inmediatamente, faltos de teoría y de organización, el amor y la fraternidad desaparecieron. Durante algún tiempo se intentó la comunidad: pronto vino el hastío, y mientras el heroísmo de la fe y el celo de la propaganda iban en aumento, se abandonaban los ágapes... Se convino que los hombres, iguales ante Dios, no podían serlo en la tierra: se prometió una eternidad de delicias a cambio de las privaciones de aquí abajo, y la limosna, la limosna avara, reemplazó a la dulce fraternidad (28)".

Página bien característica de este "antimisticismo" que hemos encontrado ya varias veces, se vuelve a encontrar otra vez en **Justice**. Aquí Proudhon compara la suerte del trabajador bajo la antigua "ley de egoísmo" y bajo la nueva "ley de amor". Al pasar de la una a la otra, ¿no parece que todo debía cambiar? En adelante,

el trabajador, en vez de ser considerado como una cosa, ¿no va a formar parte de la familia? De hecho, sin embargo, “el problema del trabajo permanece íntegro. El cristianismo no ha producido más que un fruto de “misericordia”. Los cristianos no han sabido pasar de la “reciprocidad de amor” a la “reciprocidad de servicio”. El corolario parecía imponerse: pero “el místico no nos entiende. La caridad le zumba en los oídos”. Incapaz de descender al plano de las realidades humanas, no ve ninguna contradicción en proclamar la fraternidad universal a la vez que continúa admitiendo el pauperismo como una ley de la naturaleza... (29)”.

No puede negarse, desde cierto punto de vista, el rigor de tales análisis, ni la agudeza que suponen. ¿Qué comentario más enérgico podría soñarse para la frase de San Juan: **“Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate?”** (30)”. Pero Proudhon no se limita a deplorar la infidelidad del mundo cristiano al ideal del Evangelio. Pasando del hecho al derecho, declara con seguridad que el cristianismo estaba “condenado a la impotencia”; más, que la puesta en práctica de las máximas evangélicas “repugnaba al pensamiento evangélico...” Por lo demás, incluso ateniéndose a los hechos, ¿qué de injusticia! De otra parte, ¿qué desconocimiento de las relaciones necesarias entre lo “espiritual” y lo “temporal”? Qué utopía pensar que, si el primero fue impotente para realizar al segundo, el segundo se habría realizado mejor solo. En su deseo de realizaciones más sustanciales, ¿Proudhon no se da cuenta de que pronto no tendrá para respirar más que “el perfume de un vaso vacío”? ¿Qué ineptitud también, por impaciencia de tocar resultados sociales, para adivinar el resplandor de las virtudes interiores, y sobre todo para apreciar su valor! ¿Qué extraña manera —habremos de volver sobre ello— de oponer la sumisión al precepto divino y a la reflexión que le haría eficaz! ¿Como si, para aplicar la ley de la fraternidad en la corriente de la existencia, fuera preciso primero arrancarla de la “esfera religiosa” donde ha visto la luz! Es cierto sin duda que un principio “místico”, por sí solo, no basta, y que en tanto que no se ha intentado desarrollarlo con

una organización metódica, nada se ha conseguido. No puede refutarse la lógica de un principio sin corromper el principio mismo. Proudhon tiene razón al estimar que "el derecho personal" reconocido a todos los hombres por el Evangelio, debe traer el "derecho real", y que la ley del amor debe convertirse en ley de justicia, "a riesgo de inconsecuencia y de retrogradación (31)". Un cristiano que se desinteresara de la justicia social no sería lógico con su fe, pero las aplicaciones se conciben menos aún fuera del principio que ponen en práctica.

En este sentido, la escuela de Saint-Simon había visto más claro. Después de haber declarado que el principio cristiano de la fraternidad era "el más general de todos los principios sociales", el maestro había añadido, como haría también Proudhon, que este principio había sido especulativo mucho tiempo y que la gran reforma que se imponía era hacerlo pasar a la realidad social, organizando "la sociedad temporal según este axioma divino (32)". Pero él no había querido por esto despojarlo de su carácter místico (entendido a su manera), y sus discípulos menos todavía: "La filantropía sin religión, decían los autores de la **Doctrine de Saint-Simon**, no me enseña a amar a los hombres más que porque son mis semejantes, más que por extensión de mi amor por mí mismo; la filantropía religiosa añade, a esto, este otro motivo igualmente poderoso: que los hombres son todos reflejos de la divinidad, seres santificados, unidos en el seno del ser infinito en una sola familia. El amor de los hombres sin Dios, no puede nunca abarcar nuestro ser entero, como lo hace el sentimiento religioso; la filantropía moderna no podría pues pretender ocupar el puesto de la religión en la sociedad (33)". Del mismo modo, Proudhon no se apartará de esto un punto. A sus ojos "filántropos y caritativos", se equiparan. No tiene ninguna confianza en la filantropía. ¿No es ella por otra parte una herencia de esta sensibilidad que el siglo XVIII ha puesto de moda y que se continúa en cierto aspecto con el sentimentalismo romántico? Estas son cosas femeninas, y Proudhon no toca fondo por el lado femenino de nuestra na-

turalaleza. La mujer tiene sus virtudes, a las que nada tiene que objetar, pues son necesarias para equilibrar y atemperar las del hombre. Pero son virtudes menores a las que el cristianismo ha cometido el error de conceder la preponderancia. Así nos encontramos, por otro lado, la oposición profunda entre caridad y justicia:

"Como la mujer tiene menos energía moral que el hombre, aporta a su justicia una idiosincrasia indispensable, sin la cual nuestro estado jurídico no se distinguiría en nada del estado de guerra; esta idiosincrasia son las ideas de clemencia, tolerancia, perdón, gracia, reconciliación y misericordia, las cuales por todas partes se mezclan con esa idea de justicia. El hombre se inclina más a hacer prevalecer el derecho puro, riguroso, implacable; la mujer tiende a reinar por la caridad y el amor. Tal es el pensamiento del cristianismo, en cuya institución las mujeres han tenido tanta importancia (34)".

Por justas que puedan ser estas observaciones, no podemos evitar encontrarlas estrechas y, por así decir, superficiales. Se percibe en ellas el eco de otro prejuicio que Proudhon comparte con su siglo. El que protestaba tan fuerte contra la máxima impía: "hace falta una religión para el pueblo", no está lejos de decir: "hace falta una religión para las mujeres". Ha escrito en **Justice**: "La mujer que reza es sublime; el hombre de rodillas es casi tan ridículo como el que pega brincos (35)". Frasecita cruel por el vacío que deja entrever súbitamente a su alrededor... ¡Cuánto depende aquí del romanticismo este antirromántico! ¿Pero no nos vemos nosotros obligados a añadir: cuánto la práctica religiosa corriente de su siglo no tendía a darle la razón? (36).

Se le concederá al menos que la caridad solamente sensible sería impotente para remediar los males de la sociedad humana, y se reconocerá con él que, si ésta no tenía otra garantía, lejos de progresar, "caería pronto en salvajismo (37)". Habrá que aceptar este análisis desilusionador que hace de los ingredientes más comunes de la piedad: "La simpatía que sentimos por el proletariado es como la que nos inspiran los animales: delicadeza de órganos, espanto de la miseria, orgullo de alejar de nosotros todo lo que sufre, he aquí por qué subterfugios de egoísmo se produce nuestra caridad

(38)". No se equivoca al desconfiar de estos movimientos demasiado fáciles del corazón, de "esta sensibilidad en la que juega más parte la bestia que el espíritu (39)", y no disputaremos por la palabra si le da por llamarla todavía "fraternidad", tanto menos cuanto que no es él quien la ha elegido. Entre las sectas que se multiplicaron en el curso de los años 1840, había una de "Fraternitarios", y en 1845 se había fundado un periódico titulado "La Fraternidad (40)". "He mirado siempre a la fraternidad, escribe Proudhon, como un compromiso equívoco que, lo mismo que el placer, el amor y muchas otras cosas, bajo la apariencia más seductora, encierra más mal que bien. Puede ser ésta una consecuencia de mi temperamento: desconfío de la fraternidad al igual que de la voluptuosidad. He visto a pocos hombres estar satisfechos de la una y de la otra (41)". Los que ponen su esperanza en semejantes remedios son utopistas y, si intentan imponerlos, se convierten en tiranos. Si creen así inspirarse en las máximas evangélicas, se engañan: "La caridad, virtud primera del cristianismo, esperanza legítima del socialista, objeto de todos los esfuerzos del economista, es un vicio social desde el momento en que se hace de ella un principio constitucional y una ley (42)". "Cuando el sacrificio es forzado, se llama opresión, servidumbre, explotación del hombre por el hombre (43)". Desconfiemos pues de los "nuevos místicos": "por un error del mismo género que el de los economistas, quieren extender a la sociedad entera el principio de fraternidad que existe en la familia (44)"; pero las leyes de la familia no son ni pueden ser las de la sociedad; la analogía entre una y otra es equívoca: "La familia es la esfera de la autoridad y de la subordinación; y cuando el comunismo sea lógico, reconocerá que al tomar en la familia el modelo de la sociedad, conduce al despotismo (45)".

Todas estas teorías "societarias" que florecen a mediados de este siglo XIX cometen al menos el grave error de tomar el fin por los medios. Porque la fraternidad, tomada en su mejor sentido, no es, como muchos parecen creer, "el principio de los perfeccionamientos de la sociedad, la regla de sus evoluciones"; ella no

puede ser más que “el fin y el fruto (46)”. Ahora bien, “en materia de reforma, no es de ordinario la noción del fin la que falta, ni tampoco la buena intención: es el medio (47)”. Aquí el medio no puede ser más que de justicia. No se puede fundar un orden sólido y humano más que sobre el interés y el derecho, sobre “el derecho estricto”. ¿Cómo por otra parte obligar a nadie a ceder su propio derecho predicándole la generosidad? Hay en esto una pretensión detestable y contradictoria, una mezcla perversa de utopía y de tiranía. Proudhon vuelve a ello en muchas ocasiones:

“Sí, hay que decirlo a despecho del quietismo moderno, la vida del hombre es una guerra permanente, guerra contra la necesidad, guerra contra la naturaleza, guerra contra sus semejantes; por consiguiente, guerra consigo mismo. La teoría de una igualdad pacífica fundada en la fraternidad y en la abnegación no es sino la falsificación de la doctrina cristiana de la renunciación a los bienes y a los placeres de este mundo, el principio de la Indigencia, el panegírico de la miseria. El hombre puede amar a su semejante hasta morir; no le ama hasta trabajar por él (48).

Habladme del **debe y del deber**, único criterio a mis ojos de lo justo o de lo injusto, del bien o del mal en la sociedad. A cada uno según sus obras, ante todos: y si se presenta la ocasión de que os socorra, lo haré de buena gana; pero no quiero que se me obligue. Oblígame al sacrificio es asesinar me (49)”.

De esta manera protesta Proudhon, a la vez en nombre del realismo y en nombre del ideal. Pretende que no se desconozcan ni las duras pero sanas condiciones de la existencia humana —llega incluso a hablar a este propósito de las “abstracciones evangélicas (50)” — ni el carácter gratuito del amor verdadero. Más todavía, se subleva en virtud de un instinto personalista, que es el fondo más vivaz de su naturaleza, y que le hace oponerse a la mayor parte de los sistemas socialistas que pululan en su época. Su idea del hombre y la de éstos están en profunda oposición. El quiere, dice muy bien Daniel Halevy, “conservar a su pueblo libre en la integridad de sus costumbres (51)”. Ahora bien, “la mayoría de los revolucionarios sólo piensan a semejanza de los conservadores que combaten, en construirse prisiones (52)”. El socialismo comunitario, con la vaga fraternidad que preconiza, y que se acompaña tan a me-

nudo del peor relajamiento de las costumbres, nos conduce a un estado social amargo, a una confusión universal donde se licúa y pierde todo lo que constituye el valor y la dignidad del hombre. En esta "uniformidad beata y estúpida", la "personalidad libre, activa, razonada, insumisa, del hombre" se siente encadenada (53). Es absolutamente necesario que nos libremos de este prejuicio que, "bajo pretexto de armonía y de fraternidad, destruye la oposición de intereses, el antagonismo de ideas, la concurrencia de trabajadores"; "fatal error" que lleva a la destrucción de las más preciosas virtudes (54).

El sistema de la comunidad está pues "condenado por la libertad (55)" no menos que por la naturaleza, por la economía política y por la historia. No menos que el sistema del Estado "centralizador y unitario", "con su administración, su policía, su capital, su gobierno, su dinastía", él olvida que la sociedad "es una cosa espiritual, como se dice vulgarmente; que, en consecuencia, su unidad debe ser igualmente espiritual, es decir, residir en la ley y el derecho": la unidad realizada de una y otra parte es "un materialismo", es "pura servidumbre (56)". Más total todavía es la tiranía comunitaria porque, más que cualquier dictadura, conduce "a la ruina de la familia (57)". Ahora bien, "las ideas de vida pública y de vida privada se desvanecen con la familia (58)", y el individuo entero se encuentra absorbido en el grupo (59). Puede verse cómo el instinto personalista de Proudhon y su instinto familiar se unen y se refuerzan uno a otro. El "matrimonio monógamo y perpetuo", que únicamente asegura la solidez de la familia, no es solamente a sus ojos el símbolo eficaz de la justicia: es la defensa de la libertad personal, el protector de la vida privada. Asimismo lo levanta como "un obstáculo radical, insuperable para el comunismo" y condena "las teorías de los sansimonianos, los fourieristas, los humanitarios" como "la vergüenza del siglo y el chancro del socialismo (60)".

Proudhon admite sin duda que debe buscarse un equilibrio entre lo que llama "la comunidad" y la "personalidad", al que una y otra, dice, obligan al mismo

tiempo (61). Pero en la significación peyorativa que da muy frecuentemente a la primera de estas dos palabras, se discierne la pendiente de su espíritu. “¿Qué es la comunidad?”, se pregunta, por ejemplo, y responde: “Es la idea económica del Estado, forzada hasta la absorción de la personalidad y de la iniciativa individual (62)”. Lejos de ser un fin para nuestras conquistas, es más bien una antigualla, y el progreso consiste en alejarse de ella cada vez más. Proudhon la llama una “momia (63)”, una “letargia (64)”; se burla del “absurdo antidiluviano del comunismo (65)”. “La comunidad es la muerte”, dice terminantemente en el prefacio de la segunda edición de la memoria sobre la **Célébration du dimanche**, y en esta frase se percibe la intención de insistir sobre la crítica hecha antes de la propiedad (66). Ya la primera memoria sobre la sociedad decía: “La comunidad es la opresión y la servidumbre (67)”. “Tanto en la ciencia como en la naturaleza”, el comunismo es para él “sinónimo de nihilismo, de indivisión, de inmovilidad, de noche, de silencio; es lo opuesto a lo real, el fondo negro sobre el cual el Creador, Dios de luz, ha diseñado al universo”; “préstamo desgraciado hecho a la rutina propietaria”, es “el fastidio del trabajo, el hastío de la vida, la supresión del pensamiento, la muerte del yo, la afirmación de la nada (68)”. Estas declaraciones están sacadas de **Philosophie de la misère**. “¡Lejos de mí, comunistas!”, exclama otra vez en la misma obra, “vuestra presencia me resulta fétida (69)”. Una nota escrita en 1847 hace constar: “En todas las utopías, presentes, pasadas o futuras, realizadas o no realizadas, el trabajador es esclavo, siempre esclavo (70)”. En **Justice**, el sistema comunista es definido: “la decadencia de la personalidad en nombre de la sociedad”, lo que está muy próximo al “**despotismo oriental**”, a “la autocracia de los césares” y al “absolutismo de derecho divino”. Proudhon insistirá hasta el fin, y sus invectivas se dirigen tanto al socialismo alemán como al socialismo francés; la utopía científica es digna a sus ojos de la utopía sentimental, y Fourier, Cabet, Louis Blanc o Pierre Leroux no tienen a sus ojos más disculpa que los sansimonianos, Feuerbach y Marx (71). Estos últi-

mos forman probablemente la "parte más inteligente del socialismo"; no importa: por el mismo hecho de someter "la comunidad a la economía social", vuelven a traer "la atonía y la miseria". Además, bajo el nombre de "humanismo", estos "ateos nuevos" rehabilitan y consagran al misticismo; son los fundadores de una "religión nueva" que pretende deificar nuestra especie. De esta forma ponen al día el vicio innato de todo comunismo, aspecto social de la doctrina abyecta y delirante cuyo aspecto religioso es el panteísmo (72).

Felizmente, el pueblo francés no está dispuesto a entregarse a estas ilusiones. Para él el comunismo no ha existido nunca "más que en el estado de protesta-ción", como consecuencia de "la repulsión que inspiren el monopolio egoísta, la concurrencia anárquica y todos los desórdenes del individualismo llevado al extremo". Nunca ha echado raíces (73). Un instante, en 1848, las clases obreras han podido detenerse "en las ideas de vida en común, de Estado-familia o de Estado-servidor"; pero han "abandonado rápidamente esta utopía". Ahora (en las proximidades de 1860), "su pensamiento está concentrado en un principio único, igualmente aplicable, en su idea, a la organización del Estado y a la legislación de intereses, el principio de mutualidad (74)".

Así como a la caridad opone la justicia, Proudhon opone la mutualidad a la comunidad (75). Esta no es por otra parte sino la aplicación sistematizada de la justicia, su encarnación metódica en el detalle de la realidad económica y social. Esta idea fragua muy pronto en él. En 1848 funda en ella toda su **Solution du problème social**. Pero es sobre todo al final de su vida cuando la desarrolla, y es en **Capacité politique des classes ouvrières**, donde se halla la exposición más completa.

La mutualidad no es la asociación. Esta no es completamente rechazable (76); puede incluso imponerse por razones de técnica, pero no constituye un ideal, y

su generalización sería peligrosa. La mutualidad es una reciprocidad, como indica la etimología de la palabra, del latín *mutuum* que significa préstamo de consumo, y, en un sentido más amplio, cambio. Consiste pues “más bien en el cambio de buenos oficios y de productos que en la agrupación de fuerzas y la comunidad de trabajos (77)”. “Reciprocidad de servicio”, que se funda en una “reciprocidad de respeto” y traduce en el orden real de la economía, el principio que rige las relaciones de las personas entre ellas; dicho de otra manera, “aplicación de la justicia a la economía política (78)”. “Para que haya mutualidad perfecta, es preciso que cada productor, que contrae cierto compromiso frente a los otros, que por su parte se comprometen de la misma forma frente a él, conserve su plena y entera independencia de acción, toda su libertad de conducta, toda su personalidad de operación (79)”. La idea es simple pero fecunda, y si se la toma resueltamente por principio, debe permitir “construir un sistema de relaciones que tienda nada menos que a cambiar de arriba a abajo el orden social”. Este, que descansa hasta el presente en la autoridad, y que algunos quisieran transformar ahora en comunidad, debe poco a poco llegar a ser una amplia red de cambios organizados, gracias a las instituciones varias del mutualismo. Su ley será: “servicio por servicio, producto por producto, préstamo por préstamo, seguro por seguro, crédito por crédito, fianza por fianza, garantía por garantía, etc. Este es el antiguo talión, **ojo por ojo, diente por diente, vida por vida**, en cierto modo regresado, transportado del derecho criminal y de las atroces prácticas de la **vendetta** al derecho económico, las obras del trabajo y los buenos oficios de la fraternidad (80)”. Es susceptible por otra parte de extenderse a todos los dominios, y, por ejemplo, “transportado a la esfera política” se llamará federalismo (81).

En un orden social semejante “el trabajador ya no es un siervo del Estado, zambullido en el océano comunitario”; es verdaderamente “el hombre libre (82)”. El mutualismo proporciona “la ligadura más fuerte y la más sutil, el orden más perfecto y menos incómodo

que pueda unir a los hombres"; asegura "la mayor cantidad de libertad que pueden pretender (83)". También puede decirse que "de todas las fuerzas económicas, la mayor, la más sagrada, que a las combinaciones del trabajo une todas las concepciones del espíritu y las justificaciones de la conciencia, es la mutualidad" y que "todas las otras (fuerzas) vienen a confundirse" en ellas (84). Sin embargo, muchos desconfían. "Los viejos demócratas" temen que el sistema mutualista venga a relajar peligrosamente "la vida colectiva, lo que da al pueblo su fuerza de cohesión y asegura su potencia y su gloria"; la burguesía, por su parte, protesta "en nombre de la libertad misma, contra esta ferocidad del derecho individual y esta exuberancia de la personalidad"; otros se hacen los melindrosos: "Esta no es", dicen, "la fraternidad que nosotros habíamos soñado... ¡Qué aridez!, ¡qué vulgaridad! Este sistema puede gustar a los oficinistas, a los expertos en escrituras de comercio; pero no está ni siquiera a la altura de nuestros viejos burgueses (85)". En resumen, que sea en nombre de la unidad del pueblo o de la grandeza de la nación, en nombre de las condiciones de la libertad o en nombre del ideal de fraternidad, se le hace por todas partes un mismo reproche: el de "fomentar el individualismo". Proudhon concede a todos que, en efecto "la unidad es la ley de todo lo que tiene vida y está organizado"; concede que "la anarquía, la disolución, es la muerte". Pero igualmente responde a todos:

"¡Calumnia! ¿Dónde pues la potencia de colectividad produciría tan grandes cosas? ¿Dónde las almas se sentirán más al unísono? En cualquier otro lugar tenemos el materialismo del grupo, la hipocresía de la asociación y las pesadas cadenas del Estado. Aquí, únicamente, sentimos en la justicia la verdadera fraternidad. Ella nos penetra, nos anima; y nadie puede quejarse de que le oprima, de que le imponga un yugo o le cargue con el menor fardo. Es el amor en su verdad y en su franqueza; el amor que no es perfecto en tanto que no ha tomado por divisa la máxima de la mutualidad, casi he dicho del comercio: toma y daca (86)".

Y dirigiéndose más particularmente a los "comunistas", a "estos hombres poseídos por el culto del Ideal, a quienes las cosas de pura utilidad parecen mezqui-

nas y que, dejando a los otros los cuidados domésticos", se figuran "haber elegido noblemente, como María, la mejor parte", da esta lección de buen sentido: "Creedme, ocupaos ante todo de la hacienda, o **economía**: el ideal vendrá solo. El Ideal es como el Amor, si no es el amor mismo; con tal que se le dé de comer y de beber, no tarda en florecer. Cuanto más se le acaricia, más se mustia; por el contrario, cuantos menos refinamientos se tienen con él, más espléndidas son sus generaciones (87)".

Proudhon no pretende pues renunciar a la unidad, menos que ningún otro. Sabe que la "unión social" es el principio y el fundamento de cualquier orden "político", que no podría soñarse demasiado íntimo. Pero esta unión, une a "criaturas razonables y libres, o destinadas a serlo". También Proudhon es exigente en cuanto a las cualidades de la unidad. La quiere "libre de cualquier sujeción", "alejada de toda excepción, reserva o intolerancia"; la quiere "invisible, impalpable, permeable en todo sentido a la libertad, como el aire cruzado por el pájaro, que le hace vivir y le sostiene"; quiere "un orden tan fácil que no pudiera imaginarse otra patria, otra morada para la libertad". Esto es precisamente, concluye, "lo que promete darnos la organización mutualista (88)".

No nos toca decidir si este mutualismo proudhiano, cuyo valor educativo parece cierto y del cual puede sacar mucho provecho un espíritu reformista atinado, no se convierte en una quimera cuando se busca en él una fórmula universal. ¿Basta, como quisiera su autor, para poner las almas "al unísono"? Este principio de "reciprocidad" del cual se muestra tan orgulloso, no es ciertamente, la clase de penacea que ha creído descubrir en él (89). Sin embargo, reconozcamos la elevada idea del hombre en la que está inspirado. ¿Y qué es, después de todo, sino un intento de "organizar económicamente" el precepto bíblico formulado por Moisés y completado por Jesús: "no quieras para los otros lo que no quieras para tí, haz por los otros lo que quieras que se haga por tí"? Proudhon lo reivindica en

muchas ocasiones (90). Esta es para él "la ley de los profetas (91)".

Proclama también que la idea de justicia, de la cual la idea de mutualidad se presenta como un corolario, es paralelamente una idea bíblica. Moisés fundaba en ella su legislación (92), y en cuanto al Evangelio, fue él quien la hizo triunfar; "La idea de lo justo adquiere una extensión, en esta revolución, que hasta entonces no se había imaginado, y que no ha vuelto nunca a los espíritus (93)". Proudhon, en esto, no preveía nuestro tiempo: ¿pero quién se atreverá a reprochárselo? ¿Y no tenemos motivos para esperar que la excepción no fuera más que un paréntesis? El tiene a bien añadir que ni la Sinagoga ni la Iglesia supieron explotar el tesoro que se les había confiado (94), que ni la Biblia ni el Evangelio "tuvieron noción completa de la Justicia (95)"; sin embargo llega a percibir en ciertos grandes hechos de la historia social, tales como la abolición de la esclavitud, el efecto auténtico de "este espíritu de justicia, inoculado con la religión" por los apóstoles cristianos (96). Reconoce que "en todas partes, en nombre del Evangelio, la servidumbre fue dulcificada, transformada: colono del fisco, aparcero o mercenario, el trabajador comenzó a participar en la posesión de sí mismo. Hasta entonces había sido cosa, entonces se convirtió en persona (97)". No duda en proclamar que el Evangelio, que fue la primera de las "revoluciones", sigue siendo también la mayor de todas: "Su dogma fundamental era la Unidad de Dios; su divisa, la igualdad de todos los hombres ante Dios... El cristianismo creó el derecho de gentes, la fraternidad de las naciones; en razón de su dogma y de su divisa fueron abolidas sucesivamente la idolatría y la esclavitud", y fue así como "la Buena Nueva renovó el mundo, y renovándolo lo conservó (98)". Por parcial y ciego que sea en muchos de sus juicios, Proudhon, cuando intenta salvar, multiplicar o consolidar tales efectos, se inscribe muy conscientemente, con lo mejor de su pensamiento, en la tradición cristiana.

Un filósofo que fue injusto respecto a Proudhon (99), pero que coincide con él en un espíritu semejante de "personalismo (100)", instituye como él el proceso de la caridad en nombre de la justicia. Y sus argumentos son curiosamente análogos. "¿Qué tengo yo contra el amor?, escribía Charles Renouvier en 1869; puesto que no es una regla, y no puede ser un precepto, una obligación (101)". "Si la bondad es un deber, como, por su naturaleza o en tanto que pasión, la bondad no tiene reglas, arrastrará necesariamente a los otros deberes a la incertidumbre y a las contradicciones (102)". El objeto de la bondad no puede ser la persona del otro, sino solamente su naturaleza, es decir, "el hombre como animal y no como hombre"; "no es este ser que tiene una dignidad como la nuestra, un derecho inviolable por nosotros, derechos que nos reivindica", sino solamente "el ser sensible, bien el que sufre, bien el que es culpable (103)". Así, el espíritu de justicia está fatalmente en baja en cualquier sociedad que quiera hacer un sitio demasiado grande al amor. Es como si uno quisiera alimentarse de bizcocho en vez de pan (104). Lo arbitrario se hace ley, y en consecuencia la ley se convierte en tiranía:

"El espíritu sopla donde quiere en materia de pasiones. El amor invocado en nombre de la razón, para explicar el propio sacrificio, origina a continuación el sacrificio del otro, involuntario y forzado, para la realización de un plan pretendido de bien común o de felicidad transcendente... (Se llega de esta manera) a la ordenación arbitraria de la sociedad, después del universo..., y ya no hay garantía para la justicia (105)".

La oposición de la justicia y de la caridad así concebida, es la oposición de la religión y de la moral, o incluso de la pasión y de la razón (106). Es preciso agradecer a Renouvier como a Proudhon que hayan tenido el cuidado de asegurar la dignidad humana con el reino de la justicia, y su insistencia en este tema puede tener efectos salubres para recordar a los creyentes la

integridad de sus deberes. Pero esta oposición, tal como la formulan uno y otro en términos equivalentes y que algunas veces llegan a coincidir, supone una concepción del amor que desconoce el amor cristiano. La oposición se desvanecerá si deja de asimilarse, como ellos hacen, el amor al sentimiento de la pasión, a un "impulso del corazón (107)". Sólo una asimilación así, motivada en uno y otro por una teoría estrecha de la razón (108), puede hacerles pensar que el reino del amor sería el reino de lo "arbitrario", como si el amor, por no admitir una "regla", no tuviera también su ley (109). Es cierto que para comprenderlo, les hubiera hecho falta franquear los límites del "entendimiento" y sobrepasar el horizonte de las relaciones sociales, para penetrar en el dominio misterioso de las relaciones del hombre con Dios... (110). Impotencia congénita de toda filosofía del hombre que quiere limitarse al hombre...

Al menos Proudhon no ha mantenido siempre la paradoja que enunciaba en **Philosophie de la misère** al decir que "la caridad es contradictoria con la justicia, como Dios es contradictorio al hombre (111)". No se ha atenido siempre a este momento dialéctico. Ha sabido reconocer —aunque de una manera demasiado negativa y en forma sobre todo crítica— que en nuestro mundo terrestre hacía falta la caridad para engendrar la justicia. "Mantengo, decía, que el precepto de caridad tiene por consecuencia necesaria producir el precepto de justicia (112)". Y también, dirigiéndose a su arzobispo, representante de la Iglesia: "Vuestra caridad (no es más que) el primer balbuceo de la justicia (113)". Unicamente, piensa que la época del "balbuceo" ha concluido, y que en la sociedad humana, en adelante adulta, sólo debe reinar la justicia. "Ha pasado el tiempo de la caridad (114)". La religión del porvenir, "que debe completar al Evangelio, es la religión de la justicia". Tal era ya en el fondo, piensa, la religión promulgada por Moisés, después por Jesús. Pero estos grandes fundadores debieron tener en cuenta las circunstancias. "En tiempos de Moisés, la plebe hebrea sólo podía ser captada por una idea afectiva, la autoridad paternal", y es por lo que la ley, aunque queriendo la Justicia, la

subordina al culto de Jehová". Después, habiendo prevaricado el sacerdote judío, Jesús sustituye su autoridad por el principio de la caridad fraterna. En espera de que el pueblo adquiriera una madurez suficiente, "funda la hermandad evangélica, la Iglesia". Pero ésta era todavía sólo una etapa. Porque Jesús anunciaba al mismo tiempo al Paráclito, "el abogado, que es lo mismo que decir el hombre de derecho, el Justiciero", cuya hora ha sonado por fin (115). Proudhon no ve que esta hora no se puede decir nunca que haya sonado plenamente. No ve que la justicia no puede nunca, en ningún sentido, ser realizada, ni su ideal ser íntegramente concebido; que si, en sí misma, pudiera ser considerada como un absoluto, en la vida concreta sus límites son siempre cambiantes. No se da cuenta de que, si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, no responde a la cuestión de saber con justeza lo que es debido a cada uno (116). De manera que, aun permaneciendo en las perspectivas proudhonianas, debe decirse que el reino de la caridad no podría ser abolido sin desastre por la justicia: porque si la justicia es principio de equilibrio, la caridad es, por la justicia misma, principio de progreso; y "si la Justicia de hoy ha nacido de la Caridad de ayer, sólo la Caridad de hoy puede engendrar a la Justicia de mañana (117)".

Pero hay más. Si se supera el aspecto temporal y social del problema para plantearlo en su totalidad, sin duda hará falta concebir, entre la caridad y la justicia, relaciones más íntimas, de una necesidad más intrínseca: la primera no sólo prepara a la segunda: ella la supone también, no pudiendo aceptar ser el sustituto de ella, ni siquiera provisionalmente (118); y la segunda, a su vez, es incapaz de realizar un orden y de crear una sociedad verdaderamente humana, si no se funda y no termina también en la primera. La caridad es la ley del mundo espiritual, como la justicia es la ley del mundo temporal; pero estos dos mundos no están separados: He aquí por qué, si la justicia reina todavía en el seno del mundo espiritual, la caridad no puede estar ausente del mundo temporal. "Querer el reino de

la justicia no es obra de justicia”: es ya obra de amor (119).

Descendiendo del plano de la comunión espiritual al plano de la sociedad terrestre y de las relaciones objetivas de los hombres entre ellos, la caridad se convierte necesariamente en justicia. Esta es, podría decirse, el símbolo de aquélla en la refracción social de la Ciudad de los espíritus. O, para observar un orden más genético y situarnos precisamente en el punto de vista temporal de la ciudad terrestre y de su organización, la justicia aparece como el aprendizaje y la preparación de la caridad. Ella es su esbozo y condición, constituye en cierto modo su esqueleto. “Sobre la tierra, dice justamente Proudhon, la justicia es eternamente la condición del amor (120)”. Querer fundar la sociedad de aquí abajo en la caridad, sin tener en cuenta, ante todo y siempre, a la justicia, sólo puede ser pues hipocresía (121). “El amor sin la justicia, dice Secrétan, el amor-sentimiento no es el amor (122)”. Puede que sea, añadiremos nosotros, el amor a lo hindú, la piedad búdica o de Schopenhauer: no es el amor de la moral y de la metafísica cristianas (123). Pero en revancha, condición de la caridad, la justicia sólo es también condición de una vida social perfecta: no es su principio y su alma. Ella crea, según la expresión feliz de Gabriel Madinier, un **espacio social** que debe permitir a los seres humanos “que se desarrollen entre ellos otras relaciones que las biológicas, relaciones espirituales”; pero ella no basta para organizar estas relaciones (124). Es pura ilusión creer en un orden de justicia que se bastara a sí mismo y que se cerrara en cierto modo sobre sí mismo; en un orden de justicia que la caridad hubiera podido contribuir a promover desde fuera pero que no lo envolviera por completo, y que no aspirara a superarse en orden de caridad. No solamente, como se ha hecho a menudo observar con mucha razón, la limosna y el sacrificio serán siempre tristemente necesarios para remediar las lagunas de una justicia siempre imperfecta en su realidad concreta, para infiltrarse en las mil fisuras que presentará siempre un orden social, aunque

se suponga tan perfecto como posible. Sino que, mucho más, el amor es indispensable para asegurar en todo estado de causa la unión de las personas y cimentar la sociedad por dentro. La justicia respeta, y por lo mismo ennoblece. Pero fatalmente también opone —**scutum inexpugnabile, aequitatem**—, y no es una casualidad que Renouvier, el filósofo de la justicia, sea al mismo tiempo el filósofo de la antítesis (125), o que Proudhon, que busca apasionadamente la armonía por encima de la guerra, se vea obligado continuamente a sobrepasar o a agrandar su noción de justicia... Si bien las luchas que siguen a las reivindicaciones de derecho pueden tener un papel que jugar en la marcha del mundo, no podrían constituir un fin. Sola, la justicia separa más que une —**meum ac tuum, frigidum illud verbum**—, de modo que llega a dividirse contra sí misma; y a medida que busca su promoción, se encuentra amenazada con perecer. “Una sociedad humana reducida a cambios jurídicos es a la vez ininteligible e imposible, y ya los antiguos veían en la amistad el fundamento de la ciudad (126)”. Debemos concluir pues que el progreso moral y social no podría consistir únicamente en la evolución que transforma lo que eran hasta entonces deberes de caridad, en deberes de justicia (127). Sólo la caridad es perfección de la justicia. En la caridad, solamente, toda justicia será realizada (128).

La caridad supone la justicia, como el Nuevo Testamento supone al Antiguo. Y lo mismo que este Antiguo Testamento no es destruido por el Nuevo, la justicia no es destruida por la caridad. Es asumida y se homogeniza con ella. Así como Cristo, en un sentido, crea el Antiguo Testamento, que sin embargo le prepara, y le da en todo caso su significación y su valor eterno terminándolo, así es la caridad quien crea a la vez y quien consuma a la justicia.

“No se rompe impunemente con el amor, fuente de toda creación, poética o social... Proudhon, al sospechar del amor y fundar toda su revolución en la justicia solamente, no tiene en cuenta la jerarquía que es preciso respetar entre el amor, virtud principal, y la justicia,

virtud condicional. Su restablecimiento de la justicia es una operación necesaria, incluso indispensable, pero preliminar; operación de orden político más que revolución profunda, como Proudhon quiere creer (129)". En el fondo, no es al amor cristiano al que combate. Es al amor según la "religiosidad" de su tiempo. Es al amor según Fourier, al amor según Michelet, según los "comunistas" o según los discípulos de Saint-Simon o del Padre Enfantin. No critica a la fraternidad cristiana, es a la de M. Cabet, es a la de Robespierre, es a la que termina en el grito sangriento: ¡"La fraternidad o la muerte! (130)". Ha sabido distinguir entre el amor humano, incluso el más legítimo, y la caridad (131). Ha entrevisto incluso la preeminencia de la caridad sobre la justicia. En **Idée générale de la révolution**, por ejemplo, llega a ensalzar "algo superior incluso a la justicia, el sentimiento fraternal (132)", y en **Célébration du dimanche**, esta memoria académica, esta obra de ocasión y de juventud, que hay que consultar no obstante cuando se estudia alguna de sus ideas fundamentales, hablaba ya de "esta comunión de amor y de fe", de esta "fusión de inteligencias y de corazones", de "esta ligadura invisible, más fuerte que todos los intereses", que es "una sociedad verdaderamente fraternal (133)". En **Philosophie de la misère**, hace constar que de hecho "la caridad en el hombre es mezquina, vergonzosa, floja y tibia (134)"; admite nada menos que "la ley de caridad" es la ley por excelencia, que bastaría a hacer "la sociedad perfecta (135)", y que el fin al cual se debe tender es "a hacer salir, como una flor de su tallo, la caridad de la justicia (136)". Lo único que le detiene, en el fondo, es el miedo a una fusión panteísta que ensombrecería la personalidad. Este miedo no es sin fundamento, como lo muestra la historia misma de las doctrinas socialistas. Más sutil o más grosero, más espiritual o más cósmico, el panteísmo humanitario es una de las tentaciones más frecuentes. En la época en que vivió Proudhon, estos espejismos eran particularmente potentes. En el mismo cristianismo, es sabido, el lenguaje místico del amor, demasiado dependiente algunas veces de fuentes extrañas a la revelación o demasiado

esclavo de nuestras representaciones espontáneas, no ha sabido siempre evitar un escollo análogo. ¿No es éste el momento de pedir la formulación de una mística resueltamente personalista, fundada en el Evangelio mismo (137), apoyándose en el dogma trinitario, y algunas de cuyas palabras esenciales no sean "fusión" o "absorción", sino las dos palabras con las cuales Poudhon ha definido su ideal: "comunidad" y "reciprocidad"? (138).

- (1). Se recordará que esta memoria data de 1839.
- (2). **Dimanche**, p. 57.
- (3). Carta a M. Blanqui, p. 53.
- (4). **Advertissement aux propriétaires**, p. 169-170. Cf. **Misère**, t. 1, p. 88: "Los efectos de caridad y de dedicación están fuera del dominio de la economía, la cual debe procurar la felicidad de las sociedades por la organización del trabajo y de la justicia.
- (5). **Justice**, t. 3, p. 35 y 102.
- (6). Op. cit., t. 3, p. 113.
- (7). Op. cit., t. 3, p. 35.
- (8). Op. cit., t. 3, p. 113.
- (9). Op. cit., t. 3, p. 102. Cf. **Misère**, t. 2 (ed. Guillaumin, p. 187): "¿Quién nos librará de la caridad, de esta mistificación por la que no se cesa de abusar de la ingenuidad del proletario, de esta conspiración permanente contra el trabajo y la libertad?"
- (10). **Capacité politique**, p. 412-413. Cf. León XIII, encíclica **Rerum novarum**. Sobre el Manifiesto de los 60: E. DOLLÉANS, **Histoire du mouvement ouvrier**, t. 1, p. 278-281; G. LEFRANC, **Histoire du mouvement syndical français**, p. 124-125.
- (11). **Justice**, t. 4, p. 454.
- (12). NECKER, **De l'importance des opinions religieuses**, p. 34-35 (1788).
- (13). Op. cit., p. 37-46; cf. p. 58-59, 99, etc.
- (14). Op. cit., p. 47. NECKER, que no olvida que escribe una obra apologética precisa así su pensamiento: "Se preguntará quizá, como consecuencia de estas observaciones, si la religión que afianza todos los lazos y que fortifica todas las obligaciones, no es favorable a la tiranía: tal consecuencia no sería razonable; es preciso que la religión consoladora de tantas aflicciones, endulce igualmente los males que nacen del despotismo; pero no es ni el origen ni el sostén de éste". p. 6.
- (15). **Oeuvres**, t. 2, p. 136-138.
- (16). **Sur la situation du parti royaliste**, en **le Renouveleur**, 2 de junio de 1832. La duquesa de Langeais dirá más cínicamente "para permitir a los ricos que vivan tranquilos".
- (17). NECKER, op. cit., p. 496-497.
- (18). Op. cit., p. 498-499.
- (19). Op. cit., p. 492.
- (20). **L'essai sur la richesse des nations** había aparecido en 1776.
- (21). En **le Catholique**, t. 5, p. 493.
- (22). Vizconde ALBAN DE VILLENEUVE-BARGEMONT, **Economie politique chrétienne** (1834). t. 2, p. 26 y 89; t. 2, p. 191, etcétera. Los remedios propuestos por el autor eran sin embargo bastante tímidos aún.
- (23). ALBERT DE BROGLIE, art. cit., p. 582. Tratando

de la "cuestión social, el cardenal PIE, evocará, dentro de un espíritu análogo "las antiguas virtudes, la caridad de los ricos, la sumisión de los pobres y la felicidad de todos".

(24). E. DE VALMY, *De la force du droit et du droit de la force, ou de la réstauration du droit divin dans l'ordre social* (1850) p. 34-37. Mucho más tarde, el conde de Haissonville escribirá también con la mejor intención del mundo: "La perpetuidad del asalariado, lleva necesariamente la del pauperismo. La perpetuidad del pauperismo y de la miseria es pues la dolorosa pero ineluctable conclusión a la que conduce la observación atenta de los hechos económicos, y la ciencia como la historia confirma esta palabra del Evangelio: Tendréis siempre pobres entre vosotros... Presionar al Estado, como es hoy tendencia general, a emprender la lucha contra la fatalidad de las leyes económicas, es el medio más seguro de agravar los sufrimientos que se quiere aliviar, pues la naturaleza de las cosas, cuando tropieza con algún obstáculo, tiene vueltas imprevisas y terribles revanchas". *Socialisme et charité*, (1895), p. VIII-X.

(25). *Dimanche*, p. 57. *Capacité politique*, 406: "Esta caridad que no es ya más que maña, no es ya una virtud".

(26). *Justice*, t. 3, p. 36. M. Augé-Laribé nos parece que fuerza el pensamiento de Proudhon y que desconoce más gravemente que el sentido de la doctrina cristiana, cuando escribe en su introducción a *Célébration du dimanche*, p. 29-30: "Buscando la Justicia sobre la tierra, él no podía por menos que separarse muy pronto de una Iglesia que da su apoyo a los privilegiados y aún de rechazar una doctrina que recomienda la caridad e ignora la Justicia".

(27). *Misère*, t. 1, p. 355-356: "¿No es verdad que la beneficencia espontánea, tan pura en su noción primitiva (*elemosyna*, simpatía, ternura), la limosna en fin, se ha convertido para el desgraciado en un signo de decadencia, en una deshonra, pública?"

(28). *Création de l'ordre*, p. 55. Lo mismo en *Guerre et Paix*, p. 407, se quejará de que el cristianismo, religión universal, no haya podido reformar la idea pagana de la guerra.

(29). *Justice*, t. 3, p. 9, 55-56 y 58. El reproche ha sido recogido por el cardenal TERRAUZ en su *Instruction pastorale sur la Justice*, del 7 de febrero de 1876 (*Oeuvres*, t. 1, p. 252; cf. p. 250-251).

(30). Primera epístola de S. Juan, c. 3, v. 18.

(31). *Justice*, t. 3, p. 59.

(32). SAINT-SIMON, *Système industriel*, (*Oeuvres*, t. 6), p. 229-230; cf. *Nouveau christianisme*. Como Proudhon, Saint-Simon quería la aplicación social de la ley de amor; pero no reclamaba como él su transformación en ley de justicia.

(33). *Doctrine de Saint-Simon, ettres sur la religion et la politique*, 1829 (París, 1831) p. 11.

(34). *Pnocratie* (1875) p. 38-39. La observación final

lleva sin duda la huella de una influencia de la **Vie de Jesus** de Renan.

(35). **Justice**, t. 4, p. 293 y 442.

(36). En el siglo XIX, el renacimiento católico llega a ser a menudo sentimental y femenino. Bajo la influencia de escritos como **el Genio del cristianismo**, la religiosidad sustituye a la religión. El bello verso de Lamartine: "¡feliz el hombre al que Dios da una santa madre!", está en la cima de una pendiente, debajo de la cual sólo se ve un desprecio indulgente. Talleirand decía a Mme. de Dino en 1834, a propósito de la primera comunión de su hija, Paulina de Perigord: "¡Qué conmovedora es la piedad de una muchacha y qué cosa contra natura es la incredulidad, sobre todo en las mujeres!" Cf. la carta pastoral de Monseñor TERRIER, obispo de Tarentaise, para la cuaresma de 1944, sobre **el lugar de los hombres en la Iglesia y en la Parroquia**. "Es lamentablemente cierto, escribe PAUL CLAUDEL en **Contact et circonstances**, p. 48-49, que desde hace muchos años, en extensas partes de Francia y de Europa, los hombres han desertado de la Iglesia. Se ven aún, por aquí y por allá en la misa del domingo, algunos especímenes del sexo fuerte. Pero en la semana no se ven más que ancianas y solteronas".

(37). **Justice**, t. 0, p. 00.

(38). **Misère**, t. 1, p. 355.

(39). **Justice**, t. 3, p. 636.

(40). Cf. THUREAU-DANGIN, **Histoire de la monarchie de juillet**, t. 6, p. 108-110.

(41). **Idée de la Révolution**.

(42). **Misère**, t. 1, p. 256.

(43). **Qu'es-ce que la propriété**, p. 344, nota.

(44). A Michel Chevalier, 14 de abril 48 (t. 2, p. 323).

(45). **Justice**, t. 2, p. 71. Cf. **Idée de la Révolution** (1851) p. 117-118.

(46). **Justice**, t. 1, p. 356. **Misère**, t. 2, p. 271. Se trata de "la fraternidad efectiva, esta fraternidad del corazón y de la razón, que merece únicamente los cuidados del legislador y la atención del moralista y de la cual la fraternidad de raza es solamente la expresión carnal". Y p. 272: "La fraternidad es el fin, no el principio de la comunidad".

(47). **Justice**, t. 3, p. 56. **Propriété**, p. 344, nota.

(48). **Misère**, t. 1, p. 219. Aquí Proudhon se vuelve a encontrar con Thiers, que decía "Uno puede morir por su país, pero no se saca el hierro, no se lamina el acero por él" (citado por A. de BROGLIE, art. citado, p. 580).

(49). **Misère**, t. 1, p. 258.

(50). Op. cit., t. 1, p. 255. Y p. 219: "El hombre sólo sale de la pereza cuando la necesidad le inquieta, y el medio más seguro de apagar el genio en él, es privarle de toda solicitud, suprimirle la apatía del beneficio y la distinción social que de ella resulta, creando la paz alrededor de él, siempre la paz y

transportando al Estado la responsabilidad de sus energías".

(51). **Confessions**, p. 9.

(52). **Révolution sociale**.

(53). **Propriété**, p. 325. A los redactores de **la Voix du Peuple**, 20 de abril 50: "El socialismo comunitario nos empuja a la confusión" (t. 3, p. 217).

(54). **Organisation du crédit et de la circulation**, folleto publicado el 21 de marzo de 1848.

(55). **Théorie de l'impôt (Oeuvres**, t. 15), p. 143-144.

(56). Cf. a **Gouvernet**, 22 de mayo 61 (t. 11, p. 89-90).

(57). **Pornocratie**, p. 180.

(58). **Misère**, t. 2, p. 280.

(59). **Résistance a la Révolution**, en **la Voix du Peuple**, 3 de diciembre 49 (**Idée de la Révolution**, p. 379).

(60). A Robin, 12 de octubre 51 (t. 4, p. 377).

(61). **Misère**, t. 2, p. 273).

(62). Op. cit., t. 2, p. 293; cf. p. 256 a 310.

(63). **Avertissement aux propriétaires**, p. 245.

(64). **Théorie de la propriété**, p. 173

(65). **Capacité politique**, p. 117. **Lettre a M. Bastiat**, 21 de enero 50: "...lasdivagaciones de Pierre Leroux y de Louis Blanc sobre la comunidad, la fraternidad y la solidaridad" (**Oeuvres de Bastiat**, t. 5, p. 267). Cf. a Gaudon, 10 de abril 48: "tres viejas ideas que no deberían aparecer más en la historia y las novelas": democracia doctrinaria, jacobinismo viejo, comunismo (t. 6, p. 369).

(66). **Dimanche**, p. 31.

(67). **Propriété**, p. 327. "La comunidad viola la autonomía de la conciencia y de la igualdad; la primera, comprometiéndola espontaneidad de la esperanza y del corazón, el libre arbitrio en la acción y en el pensamiento; la segunda, recompensando por una igualdad en el bienestar al trabajo y a la pereza, al talento y a la tontería, al vicio incluso y a la virtud".

(68). **Misère**, t. 2, p. 301-302.

(69). Op. cit. Y también, esta definición de los comunistas: "buitres pegados a la roca de la fraternidad".

(70). Cf. el artículo de **la Voix du Peuple**, 8 de enero 50: "El patriciado y el proletariado son los dos polos de la civilización; la consecuencia de nuestra explotación recíproca es la vida colectiva; cuando he dejado de comer a mi hermano en nombre de la propiedad, le como en nombre de la comunidad: esto es lo que los místicos llaman comunión". (**Idée de la Révolution**, p. 426). Zola abusaba del derecho que tienen los hombres de letras a embarullarse un poco en las cuestiones de doctrina cuando nos pintaba a Proudhon de la forma siguiente: "Lo veo a la puerta de su ciudad futura, inspeccionando a cada hombre que se presenta... clasificándole y dándole un número por nombre, una mentira por vida y por esperanza", y cuando, tomándole aparte, le decía: "vuestras ideas de comunidad..." y le hablaba de su "ciudad dormida". **Proudhon et Courbet**, en **Mes Haines**, nueva edición (1879), p. 22-24. Alfred Sudre había escrito más justamente: "El odio de M. Proudhon por la

propiedad sólo es sobrepasado por la aversión que siente por el comunismo". **Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes**, 4.^a ed. (1850), p. 394.

(71). Se observará que Marx rechazaba con no menos energía al comunismo, "completamente primitivo y vacío de pensamiento" de los Fourier, Owen, etc.

(72). Op. cit., t. 1, p. 395: "Ciertamente, si hay un prejuicio, un misticismo cuya decepción me parece hoy temible, no es ya el catolicismo, que se va, sería más bien esta filosofía humanitaria..." Se ha visto antes cómo el antiteísmo profesado por Proudhon le hacía rechazar todo panteísmo; véase también en el capítulo siguiente la relación que él establece entre las dos ideas de Humanidad y Justicia. Desde **Célébration du dimanche**, tomó posición contra el panteísmo (p. 95 y 475-476). Lo mismo en **Avertissement aux propriétaires**, p. 217: "Detesto al panteísmo lógico lo mismo que al religioso; pues si este último es la negación de la moral, el otro es la negación de la razón". O en **Misère**, t. 1, p. 377: "Descarto la hipótesis panteísta como una hipocresía y una falta de corazón".

(73). A Michelet, 11 de abril 51 (t. 14, p. 164-165). Este comunismo "tiene menos raíces todavía que aquel de los cristianos de la Iglesia primitiva, que no estuvieron ni diez meses en comunidad y probablemente pasaron de algunos miles".

(74). **Capacité politique**, p. 131.

(75). Op. cit., p. 119.

(76). A Beslay, 27 de mayo 61: "He dicho también que había un principio verdadero en la asociación, con tal de que no se le diera una extensión desmesurada y sobre todo que se desterrara de él a todo imperialismo y a todo comunismo (t. 14, p. 98).

(77). **Capacité politique**, p. 124. "La concepción proudhoniana de la justicia, ha escrito Yves Simon, **Notes sur le fédéralisme** al tipo de la justicia conmutativa".

(78). **Justice**, t. 2, p. 149.

(79). **Capacité politique**, p. 141-142.

(80). Op. cit., p. 125.

(81). Op. cit., p. 198. **La fédération et l'unité en Italie**, passim. 8 de mayo 62: "La federación universal, en la cual debe resolverse toda evolución histórica (t. 12, p. 87; a Buzon, 31 de enero 63 (p. 269).

(82). **Capacité politique**, p. 125.

(83). **Capacité politique**, p. 204.

(84). Op. cit., p. 186. Ibid.: "Por la mutualidad, las otras fuerzas económicas entran en el derecho... Ellas no ofrecen ningún carácter moral por sí mismas. Únicamente la mutualidad es a la vez el derecho y la fuerza".

(85). Op. cit., p. 199 y 204.

(86). Op. cit., p. 200 y 222: "¿De qué carencia de virtud privada y social acusaremos a los hombres que se prometen todo recíprocamente, que sin conceder nada por nada, se lo garantizan todo, se aseguran todo: Instrucción, Trabajo, Cambio, Patrimonio, Interés, Riqueza, Seguridad?"

(87). Op. cit., p. 205. Y Proudhon, exasperado, no deja pasar tan buena ocasión de atacar de nuevo al comunismo. Es preciso leer todo el pasaje.

(88). Op. cit., p. 203. "Desde 1864 a 1868, escribe GEORGES DUVEAU, loc. cit., p. 12 y 13, el mutualismo proudhoniano conoció sus mejores días. Sin embargo pasó rápidamente de moda; era demasiado apolítico; a pesar de la violencia de ciertas fórmulas, desprendía un perfume idílico, daba la impresión de una moderación campesina. El segundo equipo que, hacia 1868, toma las riendas de la sección francesa de la Internacional, liquida al mutualismo. "Es entonces Bakounine, y no Marx por el momento, quien releva a Proudhon en la ideología obrera francesa.

(89). **Justice**, notas y aclaraciones (t. 2, p. 150-151), etc.

(90). **Capacité politique**, p. 166 y 182. Jesús ha generalizado la ley de Moisés, suprimiendo toda distinción entre Judío y Gentil.

(91). **Idée de la Révolution**.

(92). **Capacité politique**, p. 129. **Dimanche**, p. 54-55.

(**Propriété**, p. 145-146.

(94). **Capacité politique**, p. 166: "Nunca hemos visto en esta alta prescripción de derecho mas que un consejo de caridad, una fórmula de beneficencia puramente voluntaria, que no compromete a la conciencia; solo hemos seguido adelante con la ayuda del verdugo y de la policía y, en las cosas más importantes de la economía social, somos todavía tan salvajes como los primeros que, cansados de muerte, rapiña y violación, convinieron en respetar mutuamente sus bienes, sus mujeres y sus vidas y fundaron así las primeras sociedades". **Propriété**, p. 143-144. **Justice**, t. 3, p. 9.

(95). **Théorie de l'impôt**, p. 15.

(96). **Lettre à M. Blanqui**, p. 67-69 (discusión de las tesis de Guizot y Laboulaye). **Justice**, t. 3, p. 58: "Lo que el cristianismo, bajo el nombre de abolición de la esclavitud, ha hecho por el trabajador, lo sabe todo el mundo"; y p. 54, el comentario de la nota de San Pablo a Filemón. "En los mismos pasajes en los que los apóstoles recomiendan la sumisión, afirman verbalmente el deber de la servidumbre, advierten a los esclavos que sólo dependen de Dios".

(97). **Justice**, t. 3, p. 9.

(98). **Toast à la Révolution**, en **Le Peuple**, 17 de octubre 48.

(99). En su artículo sobre la filosofía del siglo XIX **L'année philosophique**, 1867, p. 65), Renouvier escribe de Proudhon: "El amigo más fogoso, podría decirse, de la libertad, ha sacrificado a los ídolos comunes y abrazado... la religión del panteísmo". En su artículo sobre **Las escuelas contemporáneas de moral en Francia (La critique philosophique**, 1873-1874, t. 1, p. 37), le atribuye una "negación completa de los vínculos de la sociedad" y no ve en su pensamiento "ningún sentimiento de solidaridad ni de obligación hacia nada", etc.

(100). Proudhon había conocido a Renouvier el 1 de ma-

yo 46 (**Carnets**); había leído sus primeras obras. Renouvier en revancha debe ciertos elementos de su pensamiento a Proudhon, como lo hacen notar HENRI MICHEL, **L'Idée de l'Etat**, p. 411 y GEORGES WEILL, **Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle**, nueva ed. p. 203. Tuvieron una controversia sobre el tema del absoluto y de la libertad. Criticado por Proudhon en **Justice**, Renouvier respondió. Proudhon replicó en su segunda edición (**Justice**, t. 3, p. 450-455). "M. Renouvier, dice, no será nunca, a pesar de toda su ciencia, un verdadero filósofo, porque no sabe escribir". Añade: "Deje que la verdad vaya desnuda, si Vd. quiere, pero no en el esqueleto".

(101). Carta a Secretan, 21 de febrero 1869 (**Correspondence de Renouvier et de Secretan**, p. 15). **Critique philosophique**, t. 1, 1873, p. 215: "El amor, estado carente de regla y de cualquier límite (ésta es su pretensión), no tiene nada en sí mismo que pueda librarle de lo arbitrario".

(102). **Science de la moral**, t. 1, c. 22 (nueva ed., 1908, t. 1, p. 97).

(103). Op. cit., p. 98. Cf. PROUDHON, a Le Chartre, agosto 56: "Si las inclinaciones comunistas han entrado en algunos buenos espíritus por la puerta de la simpatía, es necesario que salgan, para una mayor inteligencia de la dignidad humana". Cuesta menos hacer caridad que hacer justicia; también "la justicia es la última y la más importante palabra de la moral".

(104). Carta a Secretan, 26 de agosto 69: "El hombre, después del pecado original, apenas si es capaz de mérito ni de amor razonable... Puede elevarse algunas veces a la noción de algunos principios generales de deber: Igualdad, respeto pasivo, contratos formales, etc. Pero no pudiendo llegar formalmente a un grado pasable de perfección en estas cosas mismas, se ha lanzado sobre otras, amor, sacrificio, etc. A falta de pan, se ha querido alimentar de bizcocho; la pasión ha ocupado el lugar de la razón... de aquí, mejora, elevación del corazón, decadencia del espíritu y de carácter". Y el 14 de agosto: "Estoy asombrado de la debilidad del espíritu de justicia en el mundo religioso". (**Correspondance**, p. 36 y 30).

(105). **Science de la moral**, l. 1, c. 46 (p. 206). Cf. PROUDHON, **Justice**, t. 2, p. 17: "La sociedad es completamente arbitraria con la ley de amor, así como con la ley de servidumbre". Secretan escribía a Renouvier el 6 de noviembre 72: "Vd. quiere la justicia garantía de la libertad personal de cada uno, y la mutualidad de los oficios". **Correspondance...**, p. 75).

(106). **RENOUVIER**, **Science de la moral**, t. 1, c. 49 (p. 213).

(107). **Capacité politique**, p. 406. Cf. **RENOUVIER**, **Introduction à la philosophie analytique de l'histoire** (1864), p. 116-118: "...Es entonces cuando la moralidad renace, por el corazón, no por la razón. El hombre del amor es hombre de pasión, porque el amor es una pasión...; todo él es excepción y casos particulares...; el mal se transfigura a sus ojos en bien; roba para dar, miente para ser útil o agradable a sus vícti-

mas... Pero el hombre de justicia subordina la pasión a la razón..." Y **La critique philosophique**, 1878-79, t. 1, **L'Amour et la justice**, p. 33: las pasiones "en las cuales el amor es el dominante..."

(108). GABRIEL MADINIER, **Conscience et amour**, p. 35-36: "Esta idea de que el amor es sentimiento y pertenece a la naturaleza, puede relacionarse con la inspiración general de Renouvier. La razón es para él el entendimiento; la racionalidad se mide por la discursividad y la no contradicción". Observaciones análogas en JEAN LACROIX, **Personne et amour**, p. 50. Gurwitch critica igualmente "al racionalismo excesivo de Proudhon, que mira al amor, incluso en la esfera social propiamente dicha, como un elemento inferior a la justicia"; **L'Idée du droit social**, p. 373, nota.

(109). Cf. YVES DE MONTCHEUIL, **La loi de l'amour**, en **Cité nouvelle**, 10 de junio de 1942.

(110). RENOUVIER, entrevé esta relación, pero lo hace con un espíritu jurídico destructor de toda religión profunda. Ver por ejemplo **Introduction à la philosophie analytique de l'histoire**, p. 119.

(111). **Misère**, t. 1, p. 389.

(112). **Justice**, t. 3, p. 36.

(113). Op. cit., t. 3, p. 150.

(114). **Capacité politique**, p. 406.

(115). Op. cit., p. 129-130: "Este paráclito, cuya llegada esperaban los apóstoles, al que se ha esperado de siglo en siglo y en el cual se han centrado tantos sueños, ¿por qué no habría de decirse que tenemos hoy su manifestación en el movimiento regenerador de la plebe moderna? La misma razón que hizo comprender al profeta de Nazaret, hace más de dieciocho siglos, que la caridad que predicaba no era la última palabra del Evangelio, es la que ilumina nuestra Democracia cuando, expresándose por boca de los Sesenta, nos dice: "Rechazamos la limosna, queremos la Justicia". Cf. p. 182.

(116). GABRIEL MAIDENIER, **Conscience et amour**, página 53-54.

(117). GASTON FESSARD, **Pax nostra**, p. 148. Proudhon mismo dice muy bien, **Justice**, t. 1, p. 328: "El progreso de la justicia, teórico y práctico, es un estado del cual nos es dado salir y ver el fin. Sabemos discernir el bien del mal; nosotros no conoceremos jamás el fin del Derecho, porque nunca cesaremos de crear entre nosotros nuevas relaciones. Hemos nacido perfectibles; nunca seremos perfectos: la perfección, la inmovilidad, sería la muerte". Cf. Mgr. LAVALLEE: Informe leído en la sesión solemne de apertura de las Facultades católicas de Lyon, el 15 de noviembre de 1944: "La caridad ha llegado instintivamente allí donde la justicia fallaba. Ha aventajado a las leyes y a las organizaciones jurídicas que son obra de la razón. Porque el amor tiene antenas más finas que la razón. San Agustín dice que tiene dos ojos, y que amar es ver. **Amor oculus est et amare videre est**. Y su andadura es más viva, la

Imitación pretende que tiene alas. En el pasado ha aventajado a la justicia, en el futuro, es el único capaz de realizarla". (**Bulletin des Facultés catholiques de Lyon**, agosto-diciembre 1944, pp. 26-27).

(118). Esto demuestra bien claramente la dialéctica de la limosna cristiana, tal como la expone San Agustín en su bello **sermón sobre la primera epístola de San Juan**, núm. 5 (p. L. 35,2038-39). Cf. **Catholicisme**, 3.^a ed., p. 385-386.

(119). SECRETAN, carta a Renouvier, diciembre 72 (Correspondance, p. 83).

(120). **Misère**, t. 1, p. 368. Y t. 2, p. 299: "Sin la justicia, sin una definición exacta de lo tuyo y de lo mío, la caridad se convierte en una exacción y la fraternidad es imposible". **Solution du problème sociale**, p. 93: "En el orden social, la Reciprocidad es el principio de la realidad social, la fórmula de la justicia. Tiene por base el antagonismo eterno de las ideas, de las pasiones, de las capacidades, de los contemporáneos, de los intereses. Ella es la condición del mismo amor".

(121). Cf. NICOLAS BÉRDIAEFF, **De la destination de l'homme**, p. 126: "Cualquier sociedad que pretenda fundarse en la gracia y rechace la autoridad de la ley, es una sociedad despótica. El comunismo realizado es la prueba; fundado sobre una gracia, aunque ésta sea un orden oscuro y no cristiano, nos presenta una tiranía, es decir una teocracia invertida".

(122). SECRETAN, carta a Renouvier, 17 de enero 69. "El amor, añade Secretan, es la voluntad de que el ser sea". (**Correspondance...**, p. 19). Sobre esta naturaleza profunda del amor, que es acto, y sobre su diferencia con el sentimiento o la pasión, véase YVES DE MONTCHEUIL, **Le ressentiment d'après Max Scheler**, en las **Recherches de science religieuse**, 1937.

(123). A menudo se produce la confusión, así claramente por Renouvier, **La loi d'amour et de justice, La critique philosophique**, 1873-74, t. 1, p. 210: "...la esencia del amor. Veámosla en el budismo, etc.".

(124). G. MADIMIER, **Conscience et amour**, p. 122-123.

(125). Cf., SECRETAN, **Correspondance...**, p. 89: "Vd. desprecia demasiado la síntesis..."

(126). JEAN LACROIX, **Tradition nationale et vocation personnelle**, p. 174. Cf. Santo Tomás, **In Ethic**, 1.8, lct. 7.

(127). MADIMIER, op. cit., p. 69; y p. 71: "La justicia no realiza esta perfecta unidad en la cual consiste la plena inteligibilidad. Las sociedades cuyos miembros sólo están unidos por relaciones de derecho, son conjuntos de átomos, es decir, seres constituidos antes de entrar en relación. Estos seres, concebidos como existentes antes de toda vida social, no pueden componer entre ellos esta comunidad perfectamente una, donde cada miembro es interior a todos los otros". "La justicia, dice también Gurwitsch en **L'idée du droit social**, p. 103, no es un ideal por sí misma; ella es sólo un instrumento al servicio de un ideal. Y el ideal moral al cual aspiramos, es la unión y la concordia, el cambio amical de vidas, el amor. Este ideal

es el que la razón, obrera de la unidad, exige: el amor es más inteligible que la justicia, porque realiza una unidad más perfecta". Ver también p. 82. Es cierto que Proudhon hacía observar aquí que no se trataba ante todo de definir un ideal...

(128). Después de haber demostrado que la ley, expresión de la justicia, es de hecho socialmente más apta que el amor para defender la libertad y la dignidad de la persona, J. LACROIX, **Personne et amour**, p. 65-69, concluye no menos justamente que el orden de la justicia es todavía un orden impersonal, y que el orden personal es el del amor. El primero de estos dos órdenes está "subordinado al segundo que le hace posible, pero el segundo no existe o amenaza con desaparecer sin el primero". Entre la fuerza y el amor, dice también el mismo autor, el derecho "es el mediador necesario". Cf. BERDIAEFF, op. cit., p. 124 y 135-136. Como es sabido, el mensaje de Pío XII en la Navidad de 1942, insiste particularmente en rechazar "el dilema: amor o derecho" para proclamar "la síntesis fecunda: amor y derecho".

(129). ANDRE ROUSSEAU, **Proudhon et nous**, loc. cit. "Su genio potente hace honor al Antiguo Testamento, donde el Dios de Justicia establece las reglas que permiten la llegada del Dios del Amor".

(130). **Misère**, t. 2, p. 266-267 y 270-271. Cf. a Villiaumé, 19 de marzo 51 (t. 4, p. 44-45).

(131). **Justice**, t. 4, p. 253: "...Que la esposa se muestre: ella ha vencido a la carne, no solamente por el amor, sino por la justicia y la caridad". Cf., p. 299.

(132). **Idée de la Révolution**.

(133). **Dimanche**, p. 41. Para esta frase de comunión, ver también la **Lettre aux ouvrières** del 18 de marzo de 1864: "excluidos de la comunión" (t. 13, p. 264); **Justice**, t. 4: "La comunión social", comunión con el género humano", etc.

(134). **Misère**, t. 1, p. 372.

(135). Op. cit., t. 1, p. 354.

(136). Op. cit., t. 1, p. 372.

(137). Un filósofo tan estrictamente en guardia contra cualquier sombra de panteísmo como LACHIEZE-REY, puede sin embargo terminar su edificio doctrinal con una antología de la caridad: **Le moi, le monde et Dieu**, cap. V-VII.

(138). Recordaremos sin embargo que esta reciprocidad es por nuestra parte "la reciprocidad accesible a la criatura" (M. DENONCELLE, **La reciprocité des consciences**, p. 86; cf. p. 107-109).