

## II LA CONCIENCIA MORAL

Lo que es verdadero desde el punto de vista del pensamiento, lo sigue siendo desde el punto de vista de la acción. Es aquí cuando Proudhon va a anunciar la idea que más le apasiona. Es aquí donde, rodeando las verdades más profundas, yerra más gravemente. Cuando aborda la cuestión moral nos advierte que ésta es “la más grave de todas y la más sublime (1)”. Por lo que antecede adivinamos ya la solución que él aporta: consiste en excluir —al menos aparentemente, en un primer movimiento de rebeldía— todo lo sobrenatural y todo lo transcendente. Sin embargo, aunque aplica expresamente la “razón práctica” a lo que él llama “la Esencia social, el ser colectivo que nos contiene y nos penetra”, su moral estará muy lejos de reducirse a una sociología. Es una cosa muy distinta que una historia o una ciencia de costumbres. La sociedad interviene, según él, por medio de su influencia y sus revelaciones para “acabar la constitución de nuestra alma (2)”, pero esta alma, él la ve interior a sí misma, la ve activa y autónoma y es en ella, es en la conciencia misma, donde él pone el principio de la vida moral.

Imposible deducir la moral de la higiene, por ejemplo, o de la economía. Imposible paralelamente deducirla de la metafísica o de la teodicea (3). Considerada primero en su forma, es una categoría irreductible: ni Dios ni revelación alguna la explican. “Aun cuando la revelación fuera probada, no serviría tampoco, como ocurre con la instrucción del maestro al discípulo, en tanto que el alma no poseyera en sí la facultad de reconocer la ley y de hacerla suya: lo que excluye radical e irrevocablemente la hipótesis transcendental (4)”.

Ningún mandato, venga de donde venga y bajo cualquier forma que se manifieste, es capaz de engendrar la conciencia, sin la cual no hay moral. Solamente para hacerse entender, él la supone ya constituida en posesión de sus criterios. En cuanto al contenido de esta moral que se resume en el ideal de Justicia, es también puramente immanente. Lo es incluso por un doble título: primero, en el sentido de que no podría ser impuesto ni determinado desde fuera; luego, en el sentido de que tampoco podría ser sancionado desde fuera. El hombre, que es para sí mismo su propio legislador, encuentra igualmente en sí, las leyes de su propia sanción. Así lo quiere la dignidad humana. Esta "es absoluta: es su naturaleza. Puede inclinarse ante la majestad de un Ser supremo, pero con la condición expresa de que este ser se digne entrar en explicación con ella (5)".

Tal es "la teoría de la inmanencia (6)", llamada así siguiendo a los alemanes, porque según ésta, todo tiene su principio y encuentra su fin dentro. No hay otra ley para el hombre que "la confesada por su razón y su conciencia"; no hay otra sanción penal que "la alegría del alma y sus remordimientos (7)". Esta inmanencia es perfecta, no sólo porque excluye toda intrusión extraña, sino también porque los diversos elementos que integran la vida moral se compenetran unos a otros en el seno de la conciencia hasta el punto de identificarse. "Aquí, en efecto, la ley y su sujeto aparecen idénticos; es más, el sello de la ley o el signo que garantiza su verdad, es igualmente idéntico a la ley; la sanción penal o remuneradora, también idéntica": "la sanción de la justicia es idéntica a la justicia misma", no siendo más que "el movimiento de la conciencia, gozosa cuando hacemos el bien, y enferma y triste cuando nos sentimos culpables (8)".

Deduces de aquí que la conciencia, tal como ha sido dada por la naturaleza, es completa y sana: "todo lo que en ella pasa es de ella; se basta a sí misma". Cualquier otra explicación es a la vez antifilosófica e inmoral. ¿Qué necesidad por ejemplo, "después de haber reconocido la sanción interior, de hablar aún de una sanción exterior cuyo ministro fuera Dios, la Iglesia,

la sociedad? (9)”. Sin embargo esto es lo que ha hecho Kant; pero “al tomar a Dios por contrafuerte de la Justicia, por lo mismo anonada a la Justicia”. “La intervención de una autoridad exterior, natural o sobrenatural, en el orden de la Justicia o como sanción de la Justicia, es destructiva de la Justicia. En otros términos, o la Justicia se afirma o se defiende sola, o no es tal (10). Por otra parte, tanto como autoridad o como juez, Dios está excluido también como autor del bien por acción de su gracia: “El principio de nuestra virtud está en nosotros mismos, y sólo espera para desarrollarse el servicio de sus dos potentes auxiliares, el trabajo y el estudio”. Tan poca necesidad tiene la conciencia de “revelador” como de “médico”. Es más “este auxiliar celeste, en el cual se pretende que ella se apoye, sólo sirve para obstaculizar su dignidad, para serle una traba y un obstáculo”. Por eso es de todo punto imposible aprobar “la virtud sacerdotal”: sin duda, “allí donde se muestra, es admirable; tiene algo de milagroso; pero al igual que el arte que se entrega a la tiranía del ideal, reposa en el vacío”. El sacerdote es como el artista que se hace esclavo de un ideal planteado fuera de él en el absoluto: entre el primero, “cuya conciencia sólo se asienta en Dios”, y el segundo, “cuyo genio sólo se nutre de idealidades formales, de ídolos, la analogía es completa; uno y otro perecerán de la misma disolución (11)”.

Ahora bien, ¿qué vemos nosotros en la historia humana? Siempre, hasta aquí, la religión ha aventajado a la justicia. Siempre el respeto a los dioses ha ocupado el lugar del respeto al hombre. Siempre la revelación y la transcendencia han puesto “a la moral por debajo de la fe (12)””; ellas han ofuscado a la conciencia, la han privado de su interioridad, de su autonomía, es decir, de su existencia misma. “En el sistema de la Revelación”, que constituye la antítesis exacta de “la teoría de la inmanencia”, “la ciencia de la Justicia y de las costumbres se funda necesariamente, **a priori**, en la palabra de Dios, explicada y comentada por el sacerdocio. Ella no espera nada de la adhesión de la conciencia, ni de las confirmaciones de la experiencia... (13)”. El “mis-

ticismo" de este sistema supone siempre un "Invisible" que, "situado detrás de la conciencia", le susurra sus derechos y sus deberes. De este Invisible, "la imaginación de los primeros pueblos hizo ante todo un sujeto externo, animal, sol o cielo, autor y guardián de la ley, adorado bajo el nombre de Dios (14). Profundizando en estas visiones espontáneas, pero también investigando sobre ellas, el cristianismo saca de este concepto de "un Invisible" "todas las consecuencias que se encerraban en él". Las refuerza con su dogma de pecado, fruto de un "tiempo de desgracia", "superstición abominable" que declara a la humanidad privada de la gracia desde su nacimiento. Es así como, yendo "hasta el fondo de la idea religiosa (15)", va "hasta la negación de la virtud humana", "hasta esta desesperanza en la Justicia que, bajo pretexto de unirnos a Dios, acaba por arruinar nuestra moralidad". Tal es el sentido profundo de su negación del progreso —del cual algunos apologistas se hacen en vano los heraldos, intentando conciliarle con su fe—: porque la doctrina del progreso no es otra que la creencia en la "justificación de la humanidad por sí misma", en tanto que el dogma del pecado original es "la humillación sistemática (16)" de él. Todavía hoy, este extrinsecismo religioso cierra el paso al advenimiento de la moral. "A pesar de nuestro libertinaje, o más bien en castigo de nuestro libertinaje", "Dios es el gran **Puede ser** sobre el cual nosotros seguimos fundamentando nuestra policía, porque, verdaderamente, yo tendría vergüenza de decir nuestra Justicia".

Triple extrinsecismo, triple corrupción: un principio exterior es dado a la vez como el revelador, el autor y el garantizador del bien. Un sistema así, "cualquiera que sea el Dios, cualquiera que sea el dogma", no es solamente "una mitología del pensamiento": él destruye toda moral dividiendo la conciencia. A la noción positiva de Justicia, opone una "noción subintroducida e ilegítima (17)". Duplicidad de la conciencia, es decir, anonadamiento de la conciencia: tal es el riesgo fatal de cualquier Iglesia, de cualquier religión. "¡Oh, vanidad del misticismo, locura de la transcendencia!". Sobre las ruinas de la conciencia y de la Justicia, la reli-

gión no puede subsistir indefinidamente. Hela aquí presta a desvanecerse a su vez. Si la exigencia moral no la transforma, ella es al menos corroída por la crítica. Entonces aparece el ateísmo, "no ya ese ateísmo científico que consiste, en interés de la verdad y de la Justicia, en eliminar de la conciencia toda consideración de orden sobrenatural, sino ese ateísmo padre del crimen, particular de los sujetos a quienes se ha enseñado que la religión era toda la moral y que, habiendo gastado su fe, pasan sin titubeos del desprecio de su ídolo al desprecio de la humanidad (18)".

Semejante peligro, que se ha convertido ya en nuestra civilización en una realidad demasiado manifiesta, nos dicta nuestra conducta. Para entrever el efecto, es preciso remontarse a su causa. Ahora bien, "la religión y la moral, que el consentimiento de los pueblos han hecho costumbre, son heterogéneas e incompatibles"; el Ser transcendente, concebido y adorado como autor y sostén de la Justicia, llega a ser, en la práctica, un obstáculo a la Justicia". Lo que se impone hoy pues es una "reacción del sentido moral contra el sentimiento religioso (19)". Esto es en consecuencia, tengamos el valor de decirlo, una lucha contra la Iglesia:

"...Si, después de examinarla, resultara que la creencia que se me presenta como la prenda indispensable de la Justicia, en lugar de asegurarla, la comprometiera; si, por una consecuencia necesaria, la Iglesia, órgano del pensamiento religioso, fuera al mismo tiempo el agente de nuestra tentación...; entonces, sin tolerar más tiempo una creencia pérfida, yo tendría el derecho y el deber de protestar contra un fiador desleal, de intervenir contra la Iglesia y contra el mismo Dios, en favor de la Justicia (20)".

Este Dios de la Iglesia significaba indudablemente un inmenso progreso sobre las divinidades antiguas. Es en efecto "la imagen viva y eterna del bien y de la belleza moral". Después de los cultos sin moral que fueron la mayor parte de las religiones paganas, el cristianismo, preparado por Israel, vino a establecer una religión moral: "purificó a Dios, situando en él la sede de la Justicia"; ofreció a los hombres en la Biblia una admirable "poética de la Justicia", y permitió que esta Justicia creciera bajo el ala de la religión". En todo ca-

so, su misión no era la de establecerla, sino solamente de "preparar el terreno en que ella debía germinar (21)". Una última etapa quedaba por recorrer, que ahora se impone con toda urgencia, tanto más cuanto más minado por la crítica es el Dios tradicional del cristianismo: es preciso que reconozcamos que sólo la Justicia es el verdadero Dios. Tal es pues el final de la "evolución religioso-jurídica" que la historia testimonia y que realiza la conciencia de la humanidad: "al no recibir nada la Justicia de la fe y del culto, la religión pasa completamente al Derecho (22)". La moral estará positivamente libre de toda mezcla mística (23). Solamente entonces estará completamente asegurada la dignidad humana. Para llegar a ello, es inevitable un desgarramiento. Haciendo abstracción de "sus creencias innatas y primordiales, de su aspiración a Dios y a lo Eterno", el hombre "está constituido de tal manera en su razón y en su conciencia, que si se toma en serio, está forzado a renunciar a la fe"... He aquí que vuelve a la pluma de Proudhon la palabra en la cual había resumido ya su pensamiento, cuando todavía sólo entreveía los problemas sociales: "Dios es el mal (24)".

Proudhon se da cuenta de su audacia. Pero si consciente en la "blasfemia", es decir "en la negación del derecho divino", tiene empeño en precisar que su ateísmo es todavía aquí solamente "metódico". "La Revolución no niega la "hipótesis de Dios", no tanto para fundamentar la moral humana como para asegurar el progreso social: "ella se contenta con dejarla a un lado. Así hace su intérprete. El no quiere sostener que Dios sea "maño en sí" sino que, como ya hemos visto, pretende constatar "que su intervención en los asuntos humanos es nefacta, por las consecuencias, los abusos, las supersticiones y la relajación que ella entraña (25)". La humanidad no alcanza verdaderamente la edad adulta más que cuando "busca las reglas... de la moral, por el solo amor a la Justicia y a la virtud, y sin ninguna consideración teológica (26)". El proclamarlo, ¿no es

lo mismo que “aplicar los preceptos de la más pura ortodoxia?” ¿No es en verdad conformarse con la “doctrina de los santos”, para los que “el castigo debería ser preferible al pecado, si Dios nos diera opción a elegir”? “Ahora bien, lo que no es para la teología más que una ficción de casuística, ha llegado a ser, para la Revolución, una verdad de hecho”. Inmanencia y gratuidad son la misma cosa. Este es pues el momento de adherirnos al “amor puro”: en otro tiempo era condenable para un Fenelon, porque expresaba el anonadamiento del hombre y de su virtud propia delante de Dios. Ahora es la perfección misma, porque significa la gratuidad del acto moral y su perfecta interioridad. Nos es preciso elegir entre la Justicia y la búsqueda de la beatitud, que es lo mismo al fin de cuentas que entre la Justicia y Dios. Optando por la primera, imitamos a los santos que renunciaban a los goces del cielo por puro amor (27).

Proudhon no pretende defender una tesis inédita. Buscándose antecesores, acude a Montesquieu, a Mably, a Grotius... Se remonta hasta Cicerón (28). Constatemos que habla aproximadamente como Fichte: “La religión antigua, decía éste en el tercero de sus célebres **Discursos a la nación alemana**, empleaba a Dios solamente como un medio para transportar a otros mundos, después de la muerte de nuestro cuerpo, nuestro egoísmo mismo, y para fortificarle aquí abajo con el miedo y la esperanza de esta vida futura. Esclava oficial del egoísmo, una religión semejante debía desaparecer con el tiempo pasado (29). Lo que es más propio de nuestro filósofo, es su insistencia en establecer una ligadura entre la inmanencia de la ley moral y la gratuidad de la Justicia. Es también su manera de abordar el problema moral y de resolverlo a partir de las exigencias sociales (30). Pero es sobre todo su elocuencia apasionada. También, aunque muchos otros en su siglo hayan adoptado, antes que él, una actitud de repulsa, aparece más netamente como un símbolo de la rebelión moderna contra Dios. “Siempre he sido desobediente (31)”, escribía un día. El instinto de rebelión se mezcla a sus escrúpulos de pureza moral y estropea sus más

bellos dones. Hemos visto antes sus apóstrofes a Satán. ¡Con qué fogosidad grita que “la gloria del hombre sobre la tierra es bastarse a sí mismo”, que él posee en sí “todas las condiciones de virtud y de felicidad” y que su primera ley es la de no inclinarse “ante ninguna divinidad, ni del cielo, ni de la tierra, ni de los infiernos (32)”! ¡Qué énfasis en la afirmación de su yo! Al proscribir a Dios, dice, “el hombre pierde algo, esto es innegable; pierde inmensamente; pierde sus esperanzas de inmortalidad; pierde esta relación con el infinito que satisface tan ampliamente a su orgullo y a su sentido íntimo; sacrifica su propia eternidad a fin de ser durante un instante algo, y de poder afirmarse a sí mismo; se sitúa voluntariamente en el crepúsculo, **in tenebris et in umbra mortis**, entre la causa primera a la que renuncia y la causa final que no alcanzará jamás; todo esto a cambio de poder decir, durante una vida sin precedente y sin porvenir, vida que se pasa con la rapidez de un relámpago: “¡Yo!”

Y Proudhon añade con soberbia: “¡Mi conciencia es mía, mi justicia es mía y mi libertad es soberana! ¡Que yo muera para la eternidad, pero al menos que sea hombre durante una revolución del sol! (33)”.

Este orgullo sin embargo no debe servirnos de pretexto para negarnos a ver la seriedad de su pensamiento. Ni el estrépito de sus fórmulas provocantes, para no querer entender algunos de sus motivos de queja. Nos equivocáramos igualmente si nos aprovecháramos de sus inexperiencias. Proudhon, repitámoslo, no es un filósofo de oficio. Esto no impide que sea él quien haya planteado probablemente con más vigor el problema fundamental que se ha impuesto a todos los filósofos y que los creyentes no podrían eludir: el problema de la inmanencia. El no lo ha planteado en términos puramente metafísicos y no lo ha reducido a un problema de crítica intelectual, sino que lo ha instalado en el corazón de la conciencia, para hacer de él el objeto esencial del debate entre la “Revolución” y la “Iglesia”, y para juzgar a ésta en nombre de aquélla:

“Ha sonado la hora para una religión cuando la conciencia, perturbada, se pregunta, no si esta religión es verdadera: la duda

sobre el dogma no basta para hacer caer una religión; tampoco si tiene necesidad de reformas: las reformas en materia de fe prueban la vitalidad religiosa; sino cuando se pregunta si esta religión, considerada durante tanto tiempo la guardiana y el sostén de las costumbres, cumple su tarea; lo que yo traduzco, en otros términos, si es verdaderamente una moral (34)".

Esta objeción, según parece, es la única que vale. Sólo ella espera en el fondo de las cosas. En todo el resto del terreno de las controversias, él da gustosamente razón a la Iglesia contra sus adversarios. Los que sin renunciar a Dios se jactan de reemplazar o de prescindir de él, le hacen el efecto de niños pretenciosos. El no quiere caer en este defecto.

"Yo nunca habría puesto en discusión a la autoridad de la Iglesia si, como tantos otros que se dicen sus competidores, admitiera la necesidad de una garantía sobrenatural para la Justicia. Yo no tendría la extraña presunción, partiendo de la hipótesis de que la idea de Dios es indispensable a la moral, de crearme más capaz que la Iglesia, más capaz que el género humano, que ha trabajado en ello más de sesenta siglos para deducir en teoría y realizar en la práctica semejante idea. Yo me hubiera inclinado ante una fe tan antigua, fruto de la más larga y la más sabia elaboración de la cual haya dado ejemplo el espíritu humano; yo no hubiera admitido ni un solo instante que las dificultades insolubles en el orden de la ciencia conservaran el menor valor cuando se tratara de mi fe; hubiera pensado que esto precisamente constituía el misterio de mi religión, y, por haber enmarañado algunos hilajos metafísicos, no me hubiera creído un revelador. Hubiera temido sobre todo quebrantar en los otros, con ataques imprudentes, una garantía que yo mismo hubiera declarado necesaria... (35)".

Después rinde homenaje a la Iglesia; se burla de "sus ineptos rivales"; admira su capacidad para perder frente al poder político, a la filosofía, a la ciencia; exalta la religión cuyo imperio mantiene sobre las almas. Pero vuelve siempre a su objeción esencial, a la que constituye el fondo de su gran obra, que dirige todo su pensamiento, por la cual él se compromete sin reservas. Aunque llegue a formularla con una especie de furor, lo hace sin embargo siempre con nobleza. Es-cuchemos lo que nos dice, en términos solemnes, al final de la dedicatoria que abre el primer estudio de

**Justice:**

"El que busque un pasatiempo sacrílego puede cerrar mi libro. Yo busco las leyes de lo justo, de lo bueno y lo verdadero: sólo a este título me permito interrogar a la religión. ¡La religión!, pertenece a la humanidad, es el fruto de sus entrañas. ¿Quién podría despreciarla? Honremos en toda fe religiosa, en toda Iglesia reconocida o no reconocida por el Estado, honremos hasta en el Dios que ella adora, a la conciencia humana; guardemos la caridad, la paz, con las personas para quienes esta fe es querida. Este es nuestro deber, y yo no faltaré a él. Pero satisfecha la piedad pública, el sistema de la teología pertenece a mi crítica; la ley del estado me lo abandona.

Que cada cual lea este escrito como ha sido escrito, con la calma que gobierna la verdad. Va en ello nuestra vida moral, nuestra salud eterna como dice la Iglesia: y jamás problema más elevado fue promovido por los hombres (36)".

No, el debate no es mezquino. Proudhon no se ha extraviado, como tantos otros, en luchas sin grandeza. Pero en las tesis que combate, digámoslo en seguida, la Iglesia no reconoce su propia doctrina. "La hipótesis transcendental" que él "excluye radical y definitivamente" no es la de la teología católica. Esta no tiene en absoluto, como él cree, "la pretensión de deducir de una comunicación directa con su Instituidor ideal... los preceptos de la moral y del derecho (37)". No siente "odio por la naturaleza (38)". No profesa que el derecho y el deber sean, en el sentido en que él lo explica, "cosa revelada", y lejos de reivindicarlos como "una parte integrante" de su propio dominio, ella se opone a toda doctrina que no las fundara ante todo en la razón. Ella no se espanta, bien al contrario, de la idea de que se pueda tener en consideración la dignidad humana "hasta en la persona de los criminales", y, si existe en efecto una "teoría del derecho divino" que niega al hombre "toda justicia, toda dignidad propia", esta teoría no es menos combatida por ella que por Proudhon, aunque con argumentos y con un espíritu diferentes (39). Cuando éste nos dice: "El hombre no reconoce en último término otra ley que la aprobada por su razón y su conciencia; toda obediencia de su parte, fundada en otras consideraciones, es un comienzo de inmoralidad", nosotros estamos de acuerdo con él. Nada de "ley obliga-

toria" para el hombre "sin una especie de mandamiento secreto de él para sí mismo (40)". Admitimos de parecida manera que él, esta "calidad innata del alma" que se llama la Justicia, y en la cual reconoceríamos el reflejo de Dios. Si confesamos que el hombre es un ser dependiente, no es para negarle la interioridad de la conciencia: la soberanía divina no la substituye sino que la fundamenta. Cualesquiera que sean en fin las diversas formas de explicarla, todos los sistemas ortodoxos admiten un orden humano natural, previo a cualquier revelación sobrenatural, y ésta, por otra parte, viene menos a añadirse a ella que a profundizarla.

El padre Lenoir le había hecho observar estas cosas desde la aparición de su obra. Le había manifestado que compartía con él "la inmanencia en la razón humana, de un conjunto de verdades morales y de otras directamente percibidas, que no esperan la idea de Dios para ser regla de nuestros juicios y de nuestras costumbres". Pero Proudhon se imagina que ésta es "una enorme concesión" por parte del sacerdote, después de la "conmoción" que la lectura de **Justice** produjo en su espíritu (41). Cree, equivocadamente, que la "especulación teológica" deduce toda la moral "teórica y prácticamente, del conocimiento de Dios y de sus atributos" y no "del conocimiento del hombre y de sus facultades (42)". Sin duda llega a entrever que bien podría estar exagerando. La Iglesia misma, reconoce en una ocasión, no niega que la ley de Dios sea también "la expresión de nuestra naturaleza"; "ella reconoce la inmanencia de la Justicia en nosotros"; pero, añade, sólo la reconoce para el "período de inocencia", y sostiene que, después de la prevaricación del primer hombre, todo ha cambiado. De esta forma será imposible para todo hombre preocupado por la dignidad humana acomodarse al dogma de la Iglesia (43).

El desprecio es un poco fuerte. ¿Es excusable? El padre Lenoir no era sin duda un caso aislado. Proudhon hubiera podido encontrar entre los teólogos de su tiempo, otros textos análogos. Hubiera podido leer las explicaciones dadas algunos años antes por un jesuita, el Padre Chastel, en un escrito que era digno de llamar su

atención: **De l'autorité et du respect qui lui est dû** (1851). El padre Chastel demostraba perfectamente, "cómo Dios, siendo el fin del hombre, así como su autor, no es para él como un amo exterior; cómo la autoridad de Dios no excluye la autoridad del hombre sobre sí mismo"; cómo en fin, por el contrario, es una salvaguardia para el hombre, que le permite existir para sí mismo, impidiendo "que pueda pertenecer jamás a otro hombre, y que sea libre de renunciar al imperio que tiene sobre sí mismo para alienar su persona en favor de sus semejantes". En resumen, demostraba rotundamente que la fe en Dios, lejos de atentar contra nuestra dignidad, la fundamenta y la preserva en cada uno de nosotros (44).

¿Pero quién era un Padre Chastel, quién era este jesuita de estilo apagado, de ideas demasiado clásicas, frente a la potente y brillante escuela que ocupaba entonces el primer término de la escena y que, por un "abuso extraño", se llamaba a sí misma y conseguía hacerse llamar por muchos la "escuela católica (45)"? Nosotros queremos hablar de la escuela tradicionalista. Se llamaba con soberbia "la Tradición". Con sus escritos se había nutrido Proudhon en su juventud. En ellos creía encontrar la expresión del pensamiento de la Iglesia. Hablando de los Maistre y de los Bonald, dice bien que "ellos sólo tienen valor para la Revolución, a la que valorizan al contradecirla (46)"; denuncia su "materialismo (47)"; pero esto no le impide ver en el primero "no solamente al gran teósofo (48)", sino al "más profundo de los escritores católicos (49)"; y refiriéndose al segundo, discute —creyendo discutir al mismo catolicismo—, la doctrina de la revelación primitiva y sus consecuencias morales y sociales (50). "Sistema inaudito, sorprendente y deplorable, modas extrañas, argumentos frívolos, teorías vanas": así es como Chastel califica, y con razón, al tradicionalismo (51). Pero reconoce que, hacia la mitad del siglo, está extendido por todas partes. La influencia de los dos hombres que Barbey d'Aureville celebraría como los "padres laicos de la Iglesia romana (53)" tenía todavía todo su peso. La condena de la teoría de Maine de Biran, del sentido común, en 1834, no le había hecho retroceder.

Puesto que tantos católicos se equivocaban, Proudhon podía equivocarse también. Pero lo que más contribuyó sin duda a su error, fue la lectura asidua de Bergier. Porque, por nuevo que fuera, el sistema tradicionalista no había salido de un solo golpe del cerebro de Bonald o de Maistre. Toda una corriente teológica lo había precedido, todo un pre-tradicionalismo, cuyos testimonios principales son el **Traité de la vraie religion** y el **Dictionnaire de théologie** (54). En Bergier, ya lo hemos dicho, este teólogo fecundo y mediocre (55), Proudhon creía oír a toda la Escuela y a todos los Padres. Ahora bien, he aquí una muestra de lo que leía:

“Ninguna razón puramente humana puede establecer la distinción del bien y del mal; y si Dios no hubiera querido hacernos saber su intención, el hijo podría matar a su padre sin ser culpable”.

Cita este texto en **Justice**, haciendo observar que Bergier está aquí “apoyado por Monseñor Gousset (56)”. Según “la doctrina de la transcendencia” no habría pues nada esencial ni intrínseco en el bien y en el mal (57). Dios sería de tal suerte la fuente de la moral, que ningún elemento de espontaneidad pertenecería al hombre. En un sistema así, “el hombre habla, piensa, tiene algún conocimiento espiritual, alguna verdad religiosa y moral, sólo por efecto de la revelación exterior y positiva (58)”. La autoridad reemplaza a la conciencia, como la revelación reemplaza a la razón. Se comprende que Proudhon se subleve...

A decir verdad, se subleva demasiado de prisa, y si se hubiera tomado tiempo para pesar las fórmulas de Bergier, no hubiera encontrado de ningún modo la “espantosa doctrina” que denuncia. Bergier no pide a la revelación que reemplace a “las lecciones de la naturaleza”, le pide solamente que las “confirme”. Minimiza ciertamente la aportación de la razón cuando pretende que ella “puede indicarnos lo que nos es ventajoso hacer o evitar, pero... que no nos impone ninguna necesidad de hacer lo que nos dicta”; sin embargo, si él le rehusa toda “fuerza de ley”, no llega hasta negar que pueda “intimarnos la ley”. Cuando añade que “si

Dios no nos hubiera ordenado seguirla, nosotros podríamos resistirnos a ella sin ser culpables”, su fórmula es por lo menos equívoca, y de modo semejante cuando dice que “la revelación nos ha dado la verdadera noción del bien y del mal, mostrándonos a Dios como a un soberano legislador, que ha ejercido esta augusta función desde la creación”. Pero nuestra inquietud se apacigua, al menos parcialmente, cuando le vemos distinguir “la antorcha que nos guía” y “la ley que nos obliga (59)”. No llega, como cree Proudhon, hasta suprimir prácticamente la conciencia y la razón. Ahí está sin embargo su caída, y los tradicionalistas que le hacen eco apenas si se preocupan de las distinciones razonables que la tradición teológica le seguía imponiendo. Proudhon lo interpreta como ellos mismos lo interpretan, y en este **Dictionnaire de théologie**, comentado por los más ilustres pensadores que en ese momento tiene la Iglesia, él cree tener la doctrina auténtica de la Iglesia.

Nosotros no queremos sostener que haya aquí un malentendido entre Proudhon y la Iglesia. Pero existe un malentendido en el origen de sus errores. Su reacción contra doctrinas disparatadas, le lleva a excesos contrarios. Del extrinsecismo que rechaza —se decía entonces exteriorismo (60)—, se pasa a un inmanentismo completamente unilateral también, muy poco razonable. La sujeción arbitraria que se le quiere imponer le lleva a la rebelión. Arrastrado por su naturaleza impaciente, no ve que si, por una parte, conciencia significa necesariamente interioridad, inmanencia, por otra parte, no hay conciencia moral sin un “deber ser”, es decir sin una llamada, una vocación, una urgencia; es decir, a fin de cuentas, sin la presencia activa de un transcendente. El Dios que nos ata es al mismo tiempo el que nos libera; el que nos atrae hacia sí es quien nos interioriza: **Deus, interior intimo meo**. Proudhon, que está tan atento a salvar la autonomía de la persona humana, no analiza suficientemente esta idea. Por tanto, desconoce la condición misma de su autonomía. No ve que la acogida dispensada al Huésped soberano de la conciencia es lo que asegura esta autonomía, confirien-

do a la persona una interioridad substancial. No ve que la fe en Dios no solamente equilibra, sino que también fundamenta, el uno por el otro, los principios de autoridad y de libertad. Tampoco ve que el reconocimiento público de aquel que es el dueño de las sociedades así como de los individuos, constituye, si no se quiere caer en el desorden libertario, el único dique verdaderamente eficaz contra las tiranías colectivas. ¿Que no ha reflexionado más sobre este **Système de politique positive** que acababa de terminarse precisamente entonces? Puede ser que las consecuencias del ateísmo comtiano, que sólo ve en el derecho, así como en el individuo, una abstracción vana y funesta, le hubiesen hecho volver sobre su negación apasionada. Puede ser que se hubiera dado cuenta de que su inmanentismo iba en contra de sus fines. Comte, es preciso reconocerlo, es aquí más lógico que Proudhon, más tristemente lógico. Arrancando a Dios de la conciencia humana, ve sin ningún género de duda que arranca de ella todo absoluto. Inmola, sin dudarlo, al hombre mismo, al culto de una Humanidad quimérica...

Al rechazar toda transcendencia, Proudhon rechaza al mismo tiempo toda idea de revelación. Para él, todo viene todavía del hombre, de su conciencia, de su sentido moral, sin que haya nunca lugar a remontarse más alto. Es la imaginación la que transforma en palabra divina una iluminación totalmente interior. Sus análisis psicológicos no carecen por otro lado de una gran parte de verdad. Está fuera de duda que los hombres han tomado a menudo "por una inspiración sobrenatural, testimonio de una voluntad divina", lo que sólo era en realidad "la emoción de su corazón (61)". ¿Quiere esto decir que la revelación no sea nunca otra cosa que "la exaltación que se apodera de la conciencia cuando por primera vez se encuentra en contacto con la noción de Justicia, hecha más atrayente por la forma práctica del precepto? (62)". ¿No es éste un análisis muy corto y muy engañoso, que coloca paralelamente a "la ficción poética" y a "la ficción sacerdotal?" ¿La crítica de las formas imaginativas, bajo las cuales el creyente se representa a la revelación, de la que se beneficia,

basta para convencerle de que se trata de una ilusión? Sólo se le convencerá si la idea de transcendencia está ya eliminada de antemano. Aquí todavía, el abuso que la escuela tradicional hace de la idea de revelación, cuenta mucho en la reacción proudhoniana. Esta es también tan arbitraria como excesiva, porque desconocía, siguiendo a los mismos tradicionalistas, el papel verdadero que la teología cristiana asigna a la revelación (63).

Malentendidos análogos enturbian la visión de Proudhon en lo que respecta al problema de la sanción moral. No dejaba de tener obscuramente conciencia de ello cuando escribía: "Los teólogos enseñan que el amor de Dios en el cielo es inseparable de la beatitud, que es la beatitud misma. Esto es precisamente lo que dice la teoría de la inmanencia (64)". Pero, contento con esta observación, se limitaba a este argumento **ad hominem**, sazonado de ironía, sin encontrar en él el incentivo de una reflexión. Del mismo modo podía decir a continuación, sin muestra de vacilación alguna, que según el sistema de la transcendencia "la sanción moral parte, como el rayo, del trono de Dios: El es quien según su capricho nos prueba, nos aflige o nos recompensa, esperando la reparación definitiva (65)".

Nosotros no intentaremos justificar los modos vulgares de hablar de la justicia divina, de sus recompensas y de sus castigos. Es evidente que la parte de imaginación en ello es grande y que no explica únicamente ciertos abusos de lenguaje o las necesidades de la adaptación popular. ¿Cómo expresar realidades religiosas que nos sobrepasan a no ser por medio de analogías humanas? Y en este punto, ¿qué otra analogía que la jurídica? El creyente sabe bien que todo esto no hace más que producir con una refracción grosera, la sustancia de su fe; y se adhiere a esta sustancia yendo más allá de las palabras y de las imágenes, de las analogías y de los conceptos. Pero sabe también que el uso consciente o ingenuo de la imaginación es menos dañino en materia religiosa que una pretensión crítica

demasiado olvidadiza de la condición humana. El primero sostiene un impulso espiritual, que la segunda corrompe. Hay en él más verdad, más auténtica clarividencia... De cualquier modo, el creyente no rehuye al esfuerzo de una puesta a punto filosófica, y cuando se le reprocha, como hace Proudhon, de ver en su Dios al distribuidor de sanciones exteriores y arbitrarias, tiene derecho a protestar. "El reverendo padre Sertillanges, comentando a santo Tomás de Aquino, explica que siendo propuesta la virtud como medio de felicidad, y no teniendo otra razón de ser, debe llevar a ella a los que la practican. Su abandono debe apartarlos de ella". Ser recompensado es pues "simplemente, llegar a término; y ser castigado es perder el camino". No hay que contar con "recompensas extrínsecas, sino con el efecto de una evolución normal en el interior y bajo la salvaguardia del orden divino (66)".

Sin embargo, si quisiéramos atenernos a esto, tal explicación satisfaría más al filósofo puro que al moralista. Ahora bien, Proudhon, ya lo sabemos, habla sobre todo en nombre de la moral. "¿Qué importa que sea desterrado lo arbitrario ontológico si la conciencia debe permanecer viciada por el propio interés?" "Un acto es moral, sigue diciendo el reverendo padre Sertillanges, cuando es razonable, cuando es apto por naturaleza para procurar el fin que busca la razón, a saber la beatitud... La virtud está hecha para servir, es un medio, no un fin. El premio de la vida es la razón del respeto de la vida, el de la salud la razón de la higiene, el deseo de saber la razón del estudio, el de nuestras relaciones pacíficas la razón de la justicia, el de la felicidad, en su integridad gozosa, la razón de la virtud en su propia integridad (67)". Aquí el dualismo subsiste aún entre el medio y el fin, entre el camino y la meta. Para que se disipe la objeción proudhoniana sería necesario que se discerniera además la inmanencia de la meta dentro del camino, la secreta comunidad de estructura entre medio y fin. Esto es lo que no dudará en hacer el cristiano que entiende el precepto de Jesús: "Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto". Según este precepto, la perfección que el hombre debe

adquirir no es sólo el medio que se le ofrece para llegar un día a la unión divina: ésta consiste en parecerse a Dios desde ahora. Pues ella se resume en la caridad, que se define como el Ser de Dios. Entre virtud y beatitud, como entre “gracia” y “gloria” hay pues una continuidad. Una y otra son, por así decirlo, de la misma materia, y si la actividad moral es cosa tan excelente, se debe a que ella se inscribe ya por sí misma en lo absoluto (68). No basta con decir que la recompensa que la corona no es su sanción exterior, sino su fruto, si no se hace constar además que el sabor del fruto sólo es un verdadero bien por la savia que ella le da. El reino de Dios está presente en el fondo del corazón antes de abrirse en frutos de gloria. La vida eterna es todavía esencia “moral”, la perfección adquirida es todavía libertad, la beatitud es todavía y más perfectamente caridad. Creer esto —que no es más que la explicación casi inmediata del Evangelio—, es creer, más todavía que Proudhon y que todos aquellos que critican con él la moral de la Iglesia, en el absoluto de la Justicia. Es creer en ella de una manera más intrépida, de la única forma plenamente consecuente, eternizándola (69).

- (1). **Justice**, t. 4, p. 341.
- (2). A Cournot, 1851.
- (3). *Ibid.*
- (4). **Justice**, t. 1, p. 325.
- (5). **Justice**, t. 1, p. 366.
- (6). **Justice**, t. 4, p. 354; t. 1, p. 461, etc.
- (7). **Justice**, t. 4, p. 364; y p. 354: "El hombre, cuando

la virtud le deleita o el pecado le atormenta, se regocija o palidece no por su cualidad de siervo de la ley, que espera castigo o recompensa de su soberano, como dan a entender los moralistas; sufre, palidece en calidad de soberano, en calidad de legislador".

- (8). **Justice**, t. 4, p. 351, 363, 365.
- (9). **Justice**, t. 4, p. 363.
- (10). **Justice**, t. 1, p. 449; p. 140, etc.
- (11). **Du principe de l'art**, (1865), p. 267-268.
- (12). **Justice**, t. 2, p. 297, Notas.
- (13). **Justice**, t. 1, p. 326.
- (14). **Justice**, t. 1, p. 350-351.
- (15). Cf. **Justice**, t. 1, p. 460, sobre el dogma de la caída:

"La religión, bien estudiada, lo implica necesariamente. La adoración es una confesión. Bajo cualquier aspecto que se considere, la religión presupone esta idea de que el hombre es impotente, por sí mismo, para hacer el bien; que su existencia sobre la tierra no está en relación con su destino; que no se basta a sí mismo; que su ser está enfermo, etc."

(16). **Justice**, t. 1, p. 327 y 458; t. 3, p. 246 y 596; etc. Aquí también, Proudhon cede a su tendencia "integrista", que exagera y falsea el dogma para mejor condenarlo (tendencia que comparte con Renan y otros muchos adversarios de la fe cristiana). Para él, el jansenismo "constituye el verdadero cristianismo" (Notas, t. 3, p. 457); la Iglesia, al reprobarlo "se ha contradecido evidentemente"; ha hecho ceder a la lógica delante de ciertas consideraciones de gobierno y de moral práctica; pero después de esta infidelidad a su espíritu (como después de la condena del quietismo), "ella ya no es la Iglesia de Cristo redentor, es la madrina exclaustrada de la Revolución": **Justice**, t. 1, p. 437 y 459. Por otra parte reconoce que "el renacimiento de las costumbres en el mundo convertido fue debido precisamente a la humillación profunda y al arrepentimiento amargo que produjo en las almas la teoría del pecado original"; **Justice**, t. 1, p. 459-460.

(17). **Justice**, t. 2, p. 362.

(18). **Justice**, t. 4, p. 436. T. 2, p. 363; cf. p. 365: "El sacerdote que cree en la virtud por la religión puede siempre, en tanto que crea, llegar a ser un ciudadano y un justo; el sacerdote a quien la impiedad ha hecho inmoral está por debajo del suplicio; sólo cabe ahogarlo en el estiércol".

(19). **Justice**, t. 1, p. 277. **Justice poursuivie**, p. 130.

(20). **Justice**, t. 1, p. 276 (**Philosophie populaire**). "Desde que se ha reconocido que el principio religioso, dado aparentemente para servir de apoyo y de salvaguarda a la virtud, es el principio mismo de la disolución humana, se deduce que allí donde se encuentra el hogar del culto, allí está también el hogar de la inmoralidad". C. t. 3, p. 302.

(21). **Justice**, t. 4, p. 365. T. 1, p. 397. Notas, t. 3, p. 311: El cristianismo ha hecho a la religión "a la vez más racional y más moral; esto fue pues un progreso". T. 1, p. 460: él ha establecido en el mundo "una noción superior de justicia".

(22). **Justice poursuivie**, p. 130-131. Cf. **Justice**, t. 3, p. 540: "La edad religiosa, cuyo fin próximo tanto signos anuncian... La edad de la Justicia, en la que entramos..."

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

(24). **Jésus** (1896), p. 93 (**A propos de la brochure de Mgr Parisis**).

(25). **Justice**, t. 1, p. 411-412; t. 4, p. 436. Cf. 7.º estudio, cap. 1: "¿No sabremos en fin, sacar de la filosofía moral todas estas hipótesis de otra vida, de esencias celestes y de gran maestro de los destinos, y después de hecha esta eliminación, ocuparnos de lo que nos interesa?" (T. 3, p. 165).

(26). **Justice**, t. 1, p. 277; cf. p. 393. T. 3, p. 299.

(27). **Justice**, t. 3, p. 544.

(28). **Justice**, t. 1, p. 461-464.

(29). **Discours a la nation allemande, 3e discours**, p. 72 trad. Philippe). Cf. **2e discours**, p. 56-57.

(30). Así **Justice**, t. 4, p. 462 y 466-467, sobre la inmoralidad y la sanción. "Que no me hablen pues de la sanción de una vida ulterior: esto es predicar la cobardía y empujar a la desmoralización... Reivindicar a título de reparación de las anomalías de la vida presente, la justificación y la beatitud en la otra, es unir la hipocresía a la iniquidad".

(31). **Pornocratie**, p. 330, nota (carta a Mme Jeanny d'Héricourt).

(32). **Justice**, t. 1, p. 441.

(33). **Jésus** (1896), p. 93-94.

(34). **Justice**, t. 1, p. 393. Y p. 250: "¿Quién en adelante, la Revolución o la Religión, debe ser el órgano de virtud para los pueblos?"

(35). **Justice**, t. 1, p. 275. Cf. p. 276: "La Iglesia durará en tanto que no sea atacada en su fuerte, en tanto que la Revolución, llevando más lejos el debate, no desembarace a la Justicia de esta sanción divina que la hace paticoja, y de la cual la Iglesia es el supremo representante".

(36). **Justice**, t. 1, p. 291-293.

(37). **Justice**, t. 3, p. 548.

(38). **Justice**, t. 3, p. 549.

(39). **Justice poursuivie**, p. 153 y 233.

(40). **Justice**, t. 4, p. 350; t. 3, p. 440-442; t. 1, p. 325. Puede darse igualmente un sentido muy admisible a lo que dice en esta ltima página: "Cuando la Revolución también fue-

ra probada, no serviría todavía, como la instrucción del maestro sirve al discípulo, en tanto que el alma no poseyera en sí la facultad de reconocer la ley y de hacerla suya”.

(41). **Justice**, t. 3, p. 299-300.

(42). **Justice poursuivie**, p. 153.

(43). **Justice**, t. 1, p. 451.

(44). P. 11-12.

(45). Cf. CHASTEL, **L'Eglise et les systèmes de philosophie moderne** (1852), p. 162 El “El sistema católico”, decía Bonald (**Principe constitutif de la société**); “la escuela tradicional”, decía Bonnetty.

(46). Cf. el título de la obra del padre Ventura: **La Tradition...** (1856).

(47). **Justice**, t. 3, p. 629.

(48). **Capacité politique**, p. 211.

(49). **Guerre et Paix**, p. 31. Proudhon ha diagnosticado bien uno de los rasgos de esta familia de espíritus de los cuales Maistre es uno de los más brillantes representantes: “La verdad pura, dice, no tiene atractivo para ellos” (p. 70). Se sabe que Komiakov, por la misma época, llamaba a Maistre “este elocuente archisofista” (Benon, p. 68).

(50). **Création de l'ordre**, p. 49.

(51). **Création de l'ordre**, p. 65. **Justice**, t. 3, p. 70-71. **Capacité politique**, p. 206.

(52). CHASTEL, **Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans** (1850), p. 1-4.

(53). **Philosophes et écrivains religieux**, primera serie, p. 41 (**Pays**, 6 de julio de 1859).

(54). “Esta manera de vengar a la religión de los ataques de sus enemigos no es nueva. Otros escritores la han empleado antes que M. de Lamennais. Bergier se sirve de ella en el discurso preliminar de su gran **Traité de la Religion**. Se puede ver también **La Religion vengée de l'incrédulité**, por M. Lefranc de Pompignan, sin nombrar a muchos otros...” **Lettre à M. le rédacteur du Défenseur**, por B., profesor de teología del seminario de N. (En Lamennais, **Défense de l'Essai**, 2.<sup>a</sup> ed., 1821, p. 319; cf. p. 334). CHASTEL, **De la valeur de la raison humaine** (1854), p. 191: “Hoy la nueva escuela reivindica a Bergier como a su primer antepasado. Ella ha descubierto la doctrina tradicionalista en su **Traité de la vraie religion** y en su **Dictionnaire de théologie**. Ella no está aquí, se dice, tan completamente formulada como en M. de Bonald, pero está en germen y completa. Bergier es el primer inventor del tradicionalismo”.

(55). CHASTEL, *ibid.*: “Este autor, estimable por varias razones, no ha sido mirado nunca como uno de los grandes teólogos y de los grandes filósofos del cristianismo. Todo el mundo aprecia los servicios importantes que el infatigable apologeta ha rendido a la religión; se admira a menudo la variedad de sus conocimientos, la claridad de su argumentación, etc. Pero, que nosotros sepamos, no se ha admirado nunca este

vigor de pensamiento suyo, esta seguridad de decisión y esta exactitud de doctrina, que pueden hacer de él un padre o un doctor de la Iglesia. Y se ha dicho aproximadamente todo lo que se podía decir en favor de Bergier, cuando se le ha llamado, con el concilio de Amiens: **Celebris, in praecedenti saeculo, religionis apologista, apud nos vulgatissimus**".

(56). **Justice**, t. 3, p. 334. Gousset había sido profesor de teología moral, después vicario general en Besançon.

(57). Cf. CHASTEL, **Les rationalistes et les traditionalistes**, p. 39. Según esta doctrina, dice todavía Chastel, "la sola voluntad libre de Dios ha constituido nuestros deberes. Las verdades morales y los preceptos morales han sido revelados; y éste es el único medio de conocerlos". "Sería tiempo ya, dice, de desvelar todos los peligros de este imprudente y deplorable sistema" (p. 4).

(58). Cf. MARET, **Philosophie et religion** (1856), t. 1, p. 311.

(59). BERGIER, **Dictionnaire de théologie**, 2.<sup>a</sup> edición, t. 5, p. 2 y 5 (art. Ley); t. 7, p. 164 (art. Revelación); t. 1, p. 359 y 360 (art. Bien); t. 2, p. 362 (art. Deber).

(60). Cf. J. HENRY, **Le traditionalisme et l'ontologisme à L'Université de Louvain 1835-1865**, en **Annales de l'Institut supérieur de philosophie**, t. 5 (1924), p. 68.

(61). EMILEBOUTROUX, ha expresado la misma idea en términos expresivos, recogidos por LEON BRUSCHVIG: **Bulletin de la société française de philosophie**, sesión del 21 de marzo de 1931, **La notion de philosophie chrétienne**, p. 74.

(62). **Justice**, t. 1, p. 328; t. 2, p. 357-358: "¿Es pues tan difícil comprender que el hombre que reza a Dios es como el poeta que invoca a la musa, éste haciendo llamada a su genio, aquél a su conciencia?"; t. 4, p. 356 y 359. Cf. supra p. 247, nota 6.

(63). Cf. **Création de l'ordre**, p. 65 y 81. Carta a Eugenio Noel, 16 de agosto 64 (t. 14, p. 27-28).

(64). **Justice**, t. 1, p. 422.

(65). **Justice**, t. 4, p. 365; cf. p. 363.

(66). **La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin**, p. 568. **Les grandes thèses de la philosophie thomiste**, p. 238 y 239.

(67). **Les grandes thèses...**, p. 220.

(68). Cf. SAN AGUSTIN, **In psalmum 134, 11**, sobre "el casto amor" o "amor gratuito" que él predica al cristiano: "**Hoc est gratis amare non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipse merces tua summa Deus ipse erit, quem gratis dirigit**".

(69). Proudhon quiere, con razón, escapar del egoísmo y desterrar lo que Fenelón, con la tradición mística, llamaba el "interés propio" pero lo que él no ve, falto de análisis, es que no es por esto, ni necesario ni posible, ni incluso de ninguna manera deseable practicar un desinterés negativo que sería espiritualmente un suicidio, y que supondría metafísicamente el absurdo. Contra esta especie de desinterés valen ciertos análisis de Nietzsche.