
ANGEL SANCHEZ DE LA TORRE

Derecho, razón práctica e ideología en Proudhon

INTRODUCCIÓN

La incidencia de la estructura mental de un pensador sobre el modo de captar los temas de que se ocupa es máxima, cuando simultáneamente a un deseo de conocer mantiene una pretensión transformadora de aquella realidad sobre la cual opera su conocimiento. Este es el caso de los pensadores sociales del siglo XIX entre los cuales Marx suele ser el más estudiado en los últimos tiempos, pero cuya proyección histórica admite la compañía de diversos científicos sociales como Bonald, Tocqueville, Rosmini y otros en torno al tema del constitucionalismo democrático; los anarquistas y cooperativistas preocupados del problema de la reforma o de la revolución social; y el propio Proudhon, que no sólo fue compañero en objetivos, sino también en actitudes mentales, hasta que llegó el momento de su ruptura con el pretendido cientifismo del filósofo alemán.

(Véase P. ANSART, *Marx et l'anarchisme*, París 1969; G. GURVITCH, *Proudhon et Marx*, Cahiers Internationaux de sociologie, vol. 40, París, 1966.)

Para Proudhon la ciencia social es un saber que resume en sí el conjunto de todo saber referente y centrada sobre el hombre, y tiene por objeto revelar las antinomias sociales inextingiblemente reconstituidas que surgen en el seno de la sociedad. La sociedad a su vez se caracteriza por un pluralismo inextricable de grupos, de clases e intereses enfren-

tados, interpretados recíprocamente en diversas proporciones, y por una permanente transformación de sus manifestaciones (revolución, división y organización del trabajo, formas de la propiedad privada y estatal, formas del poder, formas jurídicas, etc.).

Lo que caracteriza a primera vista al propio Proudhon, es el rechazar todo monismo metodológico (esta es la verdadera razón de no reconocer como argumento suficiente el tema de la "plusvalía" en que Marx centró su propia investigación), antes bien, estar prevenido contra el mismo.

Esta peculiaridad metodológica se une a otra: el reconocer que los elementos ideológicos son no sólo inevitables sino también necesarios, lo cual hace posible prevenirse contra ellos para que su influencia no produzca efectos distorsionadores en la tarea intelectual. Pues "la mayor parte de las ideas que nos gobiernan, llevadas hasta sus últimas consecuencias, son destructoras de su objeto y se contradicen ellas mismas; ... así la propiedad se convierte en robo, el gobierno en tiranía, la concurrencia en privilegio, la comunidad misma degenera en patrimonio de algunos, etc."

(P. PROUDHON, *Correspondence*, IV, pág. 376, ed. Rivière.)

Esta influencia de las ideas no es evitable, sino que refleja la estructura misma de la sociedad cuyos elementos se contraponen todos entre sí para fijar el equilibrio que la razón debe diagnosticar mediante su propia investigación.

(P. PROUDHON, *Correspondence*, VII, págs. 116-117.)

Y en esa misma medida en que todas las ideas no pueden ser llevadas a sus últimas consecuencias porque se transforman en absolutas y, por tanto, en negativas, todas las ideas son falsas, por obra de su estructura contradictoria e irracional en el caso de que sean tomadas con una significación exclusiva y absoluta. Por el contrario, todas las ideas son verdaderas, o sea, susceptibles de realización y de utilización, si se las capta en sus conexiones recíprocas y en su evolución. Cualquier idea aislada tiende a la absorción, a la imposición, a la depuración de las restantes, y consiguientemente a su propio vaciamiento con lo cual se convierte en dogmatismo impuesto bajo cobertura de poder o de influencia extrañas al estricto pensamiento científico.

(P. PROUDHON, *Philosophie du progrès* [1851], ed. Rivière, 1946, págs. 51-52.)

Por ello una visión del tema que encabeza el presente escrito requiere, por tratarse del autor comentado, alterar el orden de su exposición y comenzar por aclarar el alcance que los principales elementos ideológicos tienen para entender las nociones de la racionalidad social y ulteriormente del Derecho.

Efectivamente, frente a la pedantería de Marx que pretende hallarse inmune a toda influencia ideológica en su propio planteamiento, escudado en la creencia de haber averiguado ya la clave inmarcesible del análisis histórico del proceso humano, Proudhon adopta una actitud modesta, de signo realista cuya configuración podríamos distinguir, contraponiéndolo frente a Marx, en una prevalencia del pensamiento aristotélico-tomista frente al bíblico-hegeliano, por una parte; y en un predominio de la ética católico-mediterránea frente a la ética germanocalvinista (pues no en vano Marx es mucho más fielmente anticapitalista que el propio Proudhon, el cual preferiblemente es creador de una sustitución del capitalismo por un progresivo desmontaje de sus piezas maestras, y no por una superación de las mismas mediante su aniquilamiento desde el propio producto capitalista que sería el "proletariado").

Instituciones ideológicas capaces de distorsionar el proceso de la justicia en la sociedad: Iglesia, Propiedad, Estado.

I

Desde los primeros tiempos de la humanidad, piensa Proudhon,

(De la justice dans la révolution et dans l'Eglise, nouveaux principes de philosophie pratique adressés à Son Eminence Mgr. Mahieu, cardinal-archevêque de Besançon [1858], ed. Rivière, 1930, IV tomo, pág. 440.)

vemos que la Religión sirve de prototipo a la Justicia, ocupando el lugar de una ciencia moral adaptada a la conciencia primitiva apoyada por los atractivos del culto.

Ahora bien, la religión es un elemento humano que la propia racionalidad humana no discute y es, por tanto, una vez verificado, indestructible, dado que se instala en una dimensión "fantástica" de la mente que adquiere diversas formas históricas para su explicación. Pero su contenido, bajo cualquiera de sus formas, es verdadero

(Correspondance, Ecrits sur la religion, pág. 225.)

En el pensamiento científico la Religión, siendo primera forma de comprensión humana, sirve de preparación a la ciencia, ante cuyo progreso decae lentamente. Su teología expresa a través de "dogmas" las leyes de nuestra espontaneidad colectiva e individual, donde la noción de Dios es contrafigura de la propia subjetividad y constituye una consagración del hombre por sí mismo. En esta dimensión en que religión y sociedad son términos sinónimos, el cristianismo ha sido la profecía, y el socialismo la realización

(*Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février* [1849], ed. Rivière, 1929, págs. 59-60.)

Efectivamente hubo tiempos en que la religión constituía en sí misma toda la sociedad, y nadie se ocupaba de problemas de política o de economía

(*Les droit au travail et le droit de propriété* [1848], ed. Rivière, 1926, pág. 424.)

Lo espiritual absorbía a lo temporal y cualesquiera derechos humanos eran derechos religiosos. Pero allí nacieron las ideas que consecutivamente han ido dirigiendo al género humano. Aunque actualmente

(*Correspondance*, tomo IX, pág. 255.)

esta capacidad social antaño basada en la intuición espontánea e inmediata en el seno de la vida colectiva haya sido agotada al ser sustituida, por la llegada del reinado de la reflexión, en forma de principios racionales, fuera de los cuales las reliquias del pasado son retrogradación o decadencia.

Y precisamente.

(Declara PROUDHON en *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* [1846], ed. Rivière, 1923, tomo I, págs. 388-389.)

un saber racional atendido únicamente a la realidad social, o sea, al hombre, tiene que sustituir a aquellas precursoras de la conciencia social que fueron Dios en religión, el Estado en política, y la Propiedad en economía.

La religión es, en sí misma, la forma en que la humanidad incipiente capta el conjunto del orden universal en sus relaciones fundamentales. Las grandes cosmogonías son la manifestación de esta pretensión de

saber, en términos no generales, sino particulares, no abstractos, sino concretos aunque no pasen de ser simbólicos

(*Philosophie de la misère*, cit. pág. 46.)

El pensamiento religioso cumplió su función gracias a sus ventajas. Por naturaleza la religión no discute, sino maneja ritualmente lo que se le ofrece. Pero es impotente para organizar el orden social, aunque sea capaz de dominar las voluntades individuales mediante el imperativo de la obediencia

(*Philosophie de la misère*, cit. pág. 52.)

En todo caso las concepciones del misticismo religioso sirven de entrenamiento y de preparación, por su capacidad imaginativa, al raciocinio, y forman el primer escalón de la ascensión intelectual que alcanzará su nivel siguiente en el escalón de la metafísica.

(*De la justice dans la révolution...*, etc., cit. tomo II, págs. 406-407.)

II

La institución de la propiedad tal como viene regulada en el ordenamiento moderno es, para Proudhon, un imposible quimérico, una fantasmagoría que debería ser llevada a los términos reales en que constituye una verdad jurídica.

Efectivamente basar el orden jurídico en la propiedad es falsear toda verdadera relación humana. Veamos cuáles son los defectos que la propiedad capitalista ofrece para ser verdadera:

En primer lugar, exige a los no propietarios algo a cambio de no darles nada. En segundo lugar no tiene más efecto económico que acrecentar los costos de la producción. Además toda producción se debe exclusivamente al trabajo y no a la propiedad. Pero es que también la propiedad es una condena a muerte, en ciertos casos, para quienes carecen de ella, haciendo que la sociedad se devore a sí misma. Entre otros obstáculos que también plantea, la propiedad puede ser origen de tiranía y desde luego negación de la igualdad

(*Qu'est-ce que la propriété?* [1840], ed. Rivière, 1926, en el cap. IV.)

Por ello la propiedad, así como su contraprestación que es el dinero en que se fija su intercambio, son instituciones que hay que demoler así como la monarquía (trinidad ideológica: propiedad, dinero, realiza de la acción revolucionaria)

(*Organisation du crédit et de la circulation et solution du problème social sans impôt, sans emprunt* [1848], ed. Lacroix, tomo VI, pág. 185.)

La idea de la democracia de Marx a su vez es falta porque no podría haberla sin una previa universalización de la propiedad, objetivo éste que ciertos doctrinarios se obstinan en predicar al pueblo. Efectivamente en el fondo de las teorías comunistas se halla una doctrina de la propiedad basada en un prejuicio de que sobre su socialización podría construirse una comuna libre. Pero en tal caso, los individuos no tendrían nada como propio porque la comuna sería, a su vez, no sólo propietaria de los bienes económicos, sino también de las personas, y tirana de las voluntades. La comuna en que piensan los comunistas es opresión y esclavitud.

(*Philosophie de la misère*, cit. tomo II, pág. 223; *Qu'est-ce que la propriété?*, cit., páginas 326-327.)

Por el contrario la socialización de las riquezas no podría fundar ninguna fraternidad ni igualdad. La condición humana es la de una guerra permanente: contra las necesidades, contra la naturaleza, y también de unos hombres contra otros, pues nadie está dispuesto a trabajar por los demás. Además en una propiedad socializada nadie tendría nada propio, y sería imposible hasta publicar un libro no autorizado por la organización estatal. Se impediría de tal modo toda idea facciosa, tarada en su publicidad elemental, lo cual sería el régimen ideal de una política preventiva de toda oposición. "Así el comunismo es conducido por su propia lógica a la intolerancia de las ideas". A esto llegaría el derecho de la propiedad comunista: a excluir no sólo a otros propietarios, sino también a otras ideas y, por consiguiente, a toda persona. Pues toda propiedad es exclusión

(*Philosophie de la misère*, I, pág. 219; II, pág. 300.)

Efectivamente "los comunistas... parecen olvidar a veces que el hombre no vive sólo de la vida pública, sino que también necesita además una vida privada"

(*Principes d'organisation politique*, cit. pág. 355.)

Y la privacidad es un elemento imprescindible de la situación humana. Aunque constituya en sí misma una contradicción, es también un elemento de la constitución colectiva y del orden público

(*Philosophie de la misère*, II, pág. 87.)

Efectivamente, una institución de la propiedad que no se haya basado en el respeto mutuo y en la igualdad, convirtiéndose en una fuerza de producción y en una potencialidad del orden, de la propiedad sólo queda una manifestación del egoísmo humano, una usurpación violenta, y un robo

(*La justice poursuivie par l'Eglise* [1858], ed. Rivière, 1946, pág. 208.)

III

La tercera institución que en la sociedad actual distorsiona el proceso de la justicia, junto a la religión ritificada y la propiedad corrompida es el Estado.

La existencia del Estado es para Proudhon causa de opresión en el interior y de guerra en el exterior. Pues la opresión y el odio agresivo son dos hechos correlativos y solidarios, que se apoyan entre sí, y que "sólo pueden desaparecer juntos, por la destrucción de su causa común, que es el gobierno"

(*Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* [1851], ed. Rivière, 1923, pág. 333.)

La democracia roussoniana es la tiranía de las mayorías, pues si tiene por base el número, sin embargo, se enmascara con el nombre de la totalidad del pueblo. La opinión social se convierte en este caso en el triunfo de los charlatanes en la feria de las vanidades

(*Carnets* [1843-1848], ed. Rivière, 1961, tomo II, pág. 162.)

Pues entregada a sí misma (en el óptimo supuesto de gobierno que es el democrático), o inducida por sus tribunos, la multitud jamás ha asentado nada. Camina mirando hacia atrás, es incapaz de tener tradición, carece de continuidad lógica, ninguna idea adquiera en ella un vigor determinante. De la política sólo se fija en la intriga, del gobierno en el derroche y en el alarde de coacción, de la justicia en la posibilidad de venganza, y de la libertad sólo conserva la facultad de erigir ídolos que poder derruir al día siguiente

(*Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* [1863], ed. Rivière, 1959, pág. 303.)

Ni la propiedad, ni la religión ni la determinación estatal son capaces de organizar ni de gobernar la sociedad. En la sociedad hay un alma, una libertad que escapa a las medidas precisas, fijas y predeterminadas que gobiernan la materia. El materialismo, en lo tocante a la sociedad, es absurdo. Por lo demás es evidente que la vida dentro de la condición humana obedece a otras leyes que no a las categorías económicas. En otro caso debería perecer cada generación

(*Théorie de la propriété* [1865], ed. Lacroix, 1866, pág. 242.)

Mas, una vez eliminado de su pensamiento lo que de falso hay en la ideología acerca de las instituciones básicas de la sociedad, puede fijar Proudhon su esfuerzo en el carácter de la racionalidad social y del verdadero orden que en la sociedad debería establecerse. Allí aparecerá su visión del Derecho.

LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL CONOCIMIENTO SOCIAL, SEGÚN PROUDHON

Conforme a las nociones que expone en su *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* el saber social es el conocimiento razonado y sistemático, no de lo que ha sido la sociedad, ni de lo que será, sino de lo que es en la universalidad de su existencia, o sea, en el conjunto de sus manifestaciones sucesivas. Pues solamente en esta comprensión puede advertirse una racionalidad sistemática. El saber social debe abarcar todo el orden de la vida humana, no sólo en tal o cual período de su duración, ni en tal o cual de sus elementos integrantes; sino en todos sus principios y en la integridad de sus exigencias. Pues el saber social se refiere a una realidad viviente y progresiva.

Están de un lado las fuerzas económicas: el trabajo y su división, la propiedad, la concurrencia, el crédito, el intercambio, la tecnología, etc.; las propias fuerzas de la naturaleza como la tierra, la radiación solar, el aire, el agua, la vegetación, la energía industrial y demás elementos del capital sobre el que se instrumenta la actividad productiva; y, por fin, el hombre mismo que constituye la vinculación del mundo social con el universo en su conjunto.

De otro lado están las organizaciones humanas: los grupos humanos cada uno con su estructura y su objetivo, creando condiciones de poder

y relaciones entre sus miembros. Estos grupos tienen una consistencia basada en una relación de cooperación y más precisamente de intercambio recíproco. La fuerza social consiste sobre todo en esta realidad de la predisposición al intercambio mutuo

(*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise...*, cit., II, págs. 111 y 259.)

Ahora bien, estos elementos podrían producir desde sí mismos libertad y justicia. Pero, al igual que el trabajo, el intercambio o el crédito, también las grandes estructuras en que se hallan insertos, la libertad y la justicia, tienen que estar defendiéndose permanentemente contra los parásitos que, bajo pretexto de protegerlos y de representarlos, los absorben (Iglesias, Propiedad, Estado).

(*De la justice...*, II, págs. 281-282.)

Para que el Estado no aplaste la libertad ni la justicia, a pesar de que tiene una capacidad tan grande de fuerza, debe estar constituido de la manera más racional y más liberal, y ello es imposible si no se le yuxtapone un contrapeso suficiente. Este contrapeso no puede ser otro que la Propiedad, dada que el poder que cada una de estas instituciones representa tiene su fundamento en principios opuestos entre sí. El Estado en la adhesión de los ciudadanos, y la Propiedad en la libertad individual

(*Théorie de la propriété*, cit. págs. 138-144.)

Aunque la propiedad, tomada en su origen, sea un principio vicioso en sí y antisocial, podría convertirse mediante el concurso de otras instituciones sociales, es el pivote y en la clave de todo el sistema social libre y justo. Depende de que se despliegue su razón de ser, y no su razón de no-ser, dado que, como todo otro elemento del sistema económico y social, la propiedad tiene en sí un doble aspecto contradictorio, pero igualmente con posibilidad real. Igualmente sucede, dentro del conjunto de instituciones que se estudian en *Filosofía de la miseria*, con cada una de las categorías de la realidad económica: la división del trabajo, la concurrencia, el propio Estado, el crédito, etc.

(*Théorie de la propriété*, págs. 208-210.)

El concepto clave en la ciencia social de Proudhon es el de libertad. La libertad no es el aislamiento, sino el sistema de las relaciones interhumanas. La libertad no consiste en la exclusión de los demás, sino en la solidaridad de todos.

El problema que se plantea a la libertad es cómo satisfacer al mismo tiempo los quereres antagonistas, los intereses divergentes, las incompatibilidades personales.

Tal problema es enfocado por diversos intentos de solución.

El *comunismo*, por un lado, considera que el hombre sólo tiene valor por estar en la sociedad, y tiende a absorber al individuo en la colectividad. Sólo son intereses legítimos los del grupo social, y no hay dignidad ni inviolabilidad más que por determinación del grupo. En este sistema "el individuo no tiene esencia jurídica", no tiene derechos porque nada es por sí mismo. No puede invocar derechos sino sólo cumplir deberes. La sociedad le produce como su expresión, le confiere una especialidad, le asigna una función. Tal es el sistema comunista que se podría definir como "la degeneración de la personalidad en nombre de la sociedad". Coincide con las religiones en el objetivo de "esclavizar al individuo para que la masa sea libre". "Es la tiranía, una tiranía mística y anónima. Desprovista la sociedad de su principio vital al serle quitadas a la persona humana sus prerrogativas, la comuna acaba en la imbecilidad. Pero el problema de la libertad no se resuelve, sólo se liquida".

Por otro lado, el *individualismo*. Bajo la hipótesis de una libertad ilimitada e irresponsable sus partidarios estiman que no hay oposición entre los diversos intereses. Que al tener los hombres necesidad unos de otros sus intereses son idénticos y fácilmente concordables, y que el desorden sólo procede de ignorancia económica o de la intromisión del Estado en la libertad individual.

La solución que imagina Proudhon es *el régimen de la mutualidad jurídica*. Para que haya engranaje de las libertades tiene que haber una voluntad de transigir y un compromiso recíproco hacia el bienestar común, y ello sólo puede efectuarse bajo la vigencia de los principios del derecho. La Justicia es conmutativa en su estructura y en su forma, y sólo ella puede fundar, expresar y sintetizar el orden social. Gracias a la Justicia de los intercambios que unos individuos establecen con otros puede desarrollarse la vocación, el trabajo y la producción, incrementándose en este proceso la libertad personal. Pues cada vez que una libertad transige con otra se multiplica por dos

(*De la justice dans la révolution...*, tomo I, págs. 298-304.)

Sólo cuando un principio social trata de realizarse en sí mismo en una medida absoluta y totalitaria se convierte en un error, o, por mejor decir, en una falsificación

(*De la justice...*, cit., III, págs. 172-175.)

Examinando bajo este prisma el Estado, tendremos que la noción de "la mejor forma de gobierno" es, tomada literalmente, una idea contradictoria que puede convertirse en una medida totalitaria. Pues el problema no consiste en saber cómo estaremos mejor gobernados, sino cómo seremos los ciudadanos más libres. Una política exactamente científica y realmente obvia identificará el mejor orden con la libertad más adecuada a la convivencia humana. Las diferentes fórmulas de la autoridad social deberían fijarse en esto, y no en asegurar el gobierno del hombre por el hombre en cuanto fuese una forma de explotación del hombre por el hombre

(*Les confessions d'un révolutionnaire*, cit., pág. 62.)

Ese mismo riesgo se contiene en algunos procesos revolucionarios. Cuanto más emancipadores y efervescentes hayan aparentado ser los intentos revolucionarios que conocemos, más prontamente se han convertido en actitudes de fe y de sumisión a los detentadores del nuevo poder. De ahí que las revoluciones fulgurantes terminen siempre en la reconstitución de la tiranía

(*Idée générale de la révolution...*, cit., pág. 182.)

La democracia no salva de este riesgo. Suponiendo todos los poderes políticos concentrados en una asamblea única, lo que se adelanta es suprimir las últimas garantías de la libertad y aumentar por ello sus peligros. Pues los asambleístas son tan terribles como un tirano despótico, pero sintiendo menos responsabilidad por ello, con lo cual resultan mucho peores, al carecer de los sentimientos de humanidad, moderación o respeto que afectan a los individuos como tales

(*Les confessions...*, cit., págs. 220-221.)

Aunque, en sí misma, pueda ser tanto destructiva como constructiva, la libertad nunca deja de ser el recurso mediante el cual el hombre puede obviar los dictados de la fatalidad, subordinando las cosas y elevándose hasta las regiones de la realidad y de la verdad. La libertad se afirma al ser instrumento de las leyes de la razón, cuando asume como propio

objetivo la transfiguración del mundo juntamente con la propia, por más que la razón de las cosas que la sirve de criterio no llegue nunca a explicar satisfactoriamente la totalidad de su contenido

(*De la justice...*, cit., III, págs. 432-433.)

Mas en esta misma tendencia encuentra el hombre el mismo riesgo fundamental: el de pretender ser absoluto, convirtiendo así en términos absolutos a elementos parciales como pueden ser la propia libertad, la propiedad, la religión, la autoridad o incluso el honor, el amor o la amistad, y desde luego el arte.

IV

Otro tema objeto de la consideración científica en la estructura social es el del trabajo. Efectivamente, toda obra humana resulta ser, a pesar de algunas apariencias sobre su creación, una obra común y colectiva en que ha participado gran número de personas. Bajo el principio de la división del trabajo la actividad productiva es una implicación indefinida de esfuerzos que contribuyen a una identidad de objetivos. Por ello el hecho de la división del trabajo, y de su coherencia en el resultado del conjunto de las producciones económicas, habrá de constituir el punto más importante de toda acción reguladora de la vida social

(*Idée générale de la révolution*, cit., págs. 129-130.)

Al revés de lo que había imagina Adam Smith, según el cual la división del trabajo procedía de la conveniencia en los intercambios de productos, Proudhon piensa que el origen de la división del trabajo es la facilidad y rapidez en la producción generadora de calidad y abundancia, de las cuales resulta que sea conveniente y útil disponer de más objetos mediante el intercambio de excedentes. El comercio se convierte así en otra ulterior fase de la división del trabajo.

(*Principes d'organisation politique*, cit., pág. 230.)

A su vez, la división del trabajo no es un mero mecanismo económico, sino que ejerce gran influencia sobre el espíritu e incluso sobre las capacidades corporales, al constituir un criterio de la educación y del trabajo. La división del trabajo crea, no sólo objetos económicos, sino también habituaciones y caracteres humanos, por lo cual se convierte en una dimensión antropológica y social

(*philosophie de la misère*, cit., II, pág. 286.)

Sin embargo, la peregresividad indefinida de la división del trabajo puede llegar a constituir una distorsión de la personalidad humana y del orden social: cuando la participación en la producción de un objeto es infinitesimal, especializadísima, monótona y fragmentaria constituyendo lo que Proudhon denomina trabajo "parcelario". Tal maquinización del hombre es a su vez una consecuencia de una indebida organización de la propiedad capitalista subvirtiendo la propia esencia de las instituciones sociales

(*Principes d'organisation politique*, cit., pág. 337.)

Por el contrario, la expansión del maquinismo, al liberar al hombre de una excesiva parcialización de su trabajo, puede contribuir a libertar al trabajador. En tales circunstancias, aseguradas por un adecuado orden económico, "la máquina es el símbolo de la libertad humana, la insignia de nuestra dominación sobre la naturaleza"

(*Philosophie de la misère*, cit., I, pág. 175.)

En definitiva, la ley del trabajo es como una pedagogía formativa, que ha de tener una vigencia metódica y comprensiva teniendo en cuenta la complejidad de la existencia humana. La industria aporta una nueva técnica formativa en este sentido, dado que la educación es siempre creación de costumbres en el individuo humano, alcanzando no solamente a los derechos y a los deberes, sino también a todas las manifestaciones de la vida personal, comenzando por las ciencias, la técnica, las artes y terminando en todas las actitudes y actividades del cuerpo y del espíritu

(*De la justice dans la révolution...*, cit., III, pág. 85; II, pág. 332.)

El análisis de Proudhon sobre el trabajo llega a situar en el mismo la medida científica del "valor de cambio"

(Véase la bibliografía siguiente: *Premier Mémoire*, ed. Rivière, págs. 230 y ss., y página 256; *Théorie de la propriété*, cit., págs. 189 a 199; *Principes d'organisation politique*, cit., págs. 307 a 312, principalmente.)

Este valor de cambio tiene por fuente los costes reales del trabajo, porque, ya estén representados por trabajo objetivado en salarios, o acumulado en forma de capital, o afectado a título de beneficios, estos salarios, estos capitales y estos beneficios tienen por sustancia, origen y medida comunes al trabajo.

A diferencia de Marx, para quien el trabajo es efectivamente y prácticamente no sólo la medida sino también el fundamento del valor (proviniente entonces la plusvalía de la diferencia entre el valor de uso de la fuerza de trabajo y su valor de cambio), para Proudhon el trabajo constituye la medida científica del valor, aunque su fundamento siga siendo la utilidad del mismo. Pero, consiguientemente a los defectos de organización, a las estructuras distorsionadas, y la inexistencia o error de la contabilidad económica usual, de suyo ese valor resulta oscilar arbitrariamente al capricho de la oferta y de una demanda que, lejos de traducir la confrontación objetiva de un valor de uso (basado sobre las necesidades reales de los consumidores), y del valor de cambio (basado sobre costes reales en trabajo), se concierten en "divinidades caprichosas" que enmascaran ignorancia, imprevisión o fraude del sistema económico dominante.

El capitalismo individualista o el capitalismo de Estado constituido por el comunismo autoritario, son los protagonistas de esta situación defraudadora del trabajo humano. Pues en ambos casos, y sobre todo en el totalitarismo comunista, el Estado "deja de ser el genio de la colectividad que la fecunda, la dirige y enriquece sin imponerla ninguna opresión, sino que se convierte en una vasta compañía anónima... organizada para hacerlo todo y que, en lugar de venir en ayuda del país, en lugar de servir a los ciudadanos y a las poblaciones, los desposee y los explota". A partir de ese momento el régimen comunista es la decadencia, la autocracia y el imperialismo económico. Por lo cual, "la delimitación de la función del Estado es una cuestión de vida o muerte para la libertad colectiva e individual"

(Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution [1863], ed. Flammarion, págs. 54-57.)

La razón social debe, por tanto, y como objetivo supremo, tratar de que las líneas normativas de la sociedad tiendan, no a crear problemas nuevos o a agravar los problemas antiguos entre los seres humanos y entre los países, sino a unir a los hombres entre sí y a permitir que las diversas naciones confraternicen pacíficamente. Trátese de la religión y de la moral, de la ciencia o del derecho, la razón científica debe alcanzar la verdadera unidad, que es la unidad de los espíritus, rebasando y superando las voluntades particulares y los intereses contrapuestos

(De principe fédératif, cit., págs. 218-219.)

NOCIÓN DEL DERECHO EN PROUDHON

El Derecho tiene por objeto el producto del trabajo consistente en el valor y en la utilidad, conforme a la verdad de que sólo los valores son susceptibles de apropiación.

(*Résumé de la question sociale, banque d'échange* [1848], ed. Lacroix, t. VI, pág. 255.)

El problema de la justicia del derecho se plantea de esta manera:

La justicia es el respeto, espontáneamente experimentado y recíprocamente garantizado, de la dignidad humana, en cada persona y en cada circunstancia en que se encuentre comprometida, cualquiera que sea el riesgo a que su defensa nos exponga. La justicia implica al menos dos términos, dos personas unidas por el común respeto a su naturaleza, permaneciendo diversas y rivales en lo demás.

(*De la justice dans la révolution...*, cit., t. I, págs. 421-427.)

Mas la división del trabajo, hecho indiscutiblemente necesario para el bienestar social, ha producido distancias enormes entre la condición de quienes ejercen unas profesiones y otras, incrementando tales distancias en cada generación sucesiva. Hasta el punto que la sociedad haya podido organizarse para múltiples finalidades: la prepotencia de los fuertes, la expansión de ciertos intereses, la continuidad de algunas tradiciones, el entrenamiento para vencer en las guerras, la promoción de determinada religión, etc. Pero como no se ha pretendido nunca reducir aquellas distancias entre las diversas especializaciones de la actividad productiva, y la igualdad no aparece por parte alguna, ninguna sociedad ha sido organizada desde el punto de vista de la justicia

(*De la justice dans la révolution...*, cit., II, págs. 174-178.)

La justicia, de suyo, es la balanza de la libertad de los grupos y de los individuos, o sea, es la reducción a equilibrio de las fuerzas en presencia, en una palabra, la equiparación de sus respectivas pretensiones. Efectivamente, la libertad es una potencia creadora y regeneradora, incluso absorbente y apasionada que puede ser aplastada, pero nunca dada por vencida. Pero por encima ha de situarse la justicia la cual juzga, regula y distribuye. Si la libertad es la fuerza de la soberanía popular, la justicia ha de ser su ley

(*Correspondance*, cit., XXI, pág. 308.)

Por ello la justicia entraña una dificultad histórica y una dificultad teórica que se aúnan para impedir su vigencia. Pues la humanidad viene estando llena de falsos prejuicios acerca de la índole de la justicia. Consiguientemente la ciencia social debe captar las modalidades adecuadas para la práctica de la justicia, pues sólo su descubrimiento y propagación permitirá poner término alguna vez al desorden de la sociedad, llegando a iluminar la verdad acerca de los derechos y de los deberes de los individuos. Ello requerirá una educación progresiva y dolorosa, capaz de superar los instintos cuasi-animales y espontáneas, transformándolos en conocimientos reflexivos

(Qu'est-ce que la propriété?, cit., pág. 321.)

El derecho consistirá en una organización del trabajo conforme a una teoría verdadera acerca del intercambio de los bienes económicos resultantes de la actividad productiva. Una vez conciliados los intereses respectivos de todos los trabajadores, aparecerán finalmente, en el horizonte de la fraternidad humana, la solidaridad y el amor propios de quienes son solidarios de una común libertad

(Philosophie de la misère, cit., II, págs. 271-272.)

La justicia es evidentemente una idea, pero es preciso que sea también una realidad. Es preciso que actúe, no solamente como noción del entendimiento, en términos de relación económica o de fórmula de organización, sino sobre todo como potencialidad espiritual, forma de la voluntad, energía interior e instinto social del ser humano. Al no haber entendido así las normas de la vida colectiva no han conseguido eliminar las utopías, las perturbaciones o las corrupciones de la sociedad

(De la justice dans la révolution..., cit., I, págs. 313-314.)

Efectivamente, para constituir una sociedad donde los intereses de las personas y la seguridad de los grupos puedan instalarse en medida de remediar las inevitables necesidades, es necesario que la conciencia colectiva tenga fe en el derecho. Sin ella el trabajo se abandona, el intercambio de productos y de bienes se convierte en una maraña de estafas. Es preciso, por tanto, que cada uno tome más a pecho el respeto a la dignidad y a la libertad de los demás, que el mirar por la propia fortuna. De otro modo la sociedad se convierte en un atropello en que la ley del más fuerte se reemplaza por la ley del más malvado, el bando-

lerismo primitivo viene sucedido por la explotación del hombre por el hombre, y la mutua oposición se convierte en esclavitud común bajo la garantía de un régimen tiránico.

Cuando la justicia falta, la humanidad queda castrada, la dignidad caída, la virtualidad social desaparecida

(*De la justice dans la révolution...*, cit., I, págs. 253-254.)

La fuerza productora del derecho es la discusión entre las partes. Mediante la guerra cuando se trata de grandes ideas o pueblos que tratan de imponer su razón como la más justa

(*La guerre et la paix, recherche sur le principe de la constitution du droit des gens* [1861], ed. Rivière, 1927, págs. 85-86.)

el contrato, en que dos o más individuos se convienen para organizar entre ellos algún género de compensación en el intercambio de productos y bienes, garantizándose recíprocamente cierto conjunto de servicios, ventajas, deberes, etc.

Esta transacción constituye el desarrollo de la justicia conmutativa, que es para Proudhon la verdadera justicia (mientras que en la época de imposición de las jerarquías políticas del Estado la justicia venía dada en forma "distributiva"). Previo una batalla pacífica (debate) en que sus participantes hayan pretendido defender o imponer sus propios intereses, el contrato llega a una fase cuyos términos son consentidos y definidos por todos. La libertad común está asegurada.

Por el contrario, si se impidiera, cortase o escamotease la discusión, o si el consentimiento fuera resultado de una operación de disimulo y ocultación, o si el compromiso no fuese precedido de una clara exposición de todos los datos del compromiso, el contrato no sería más que una conspiración contra la libertad a expensas del bienestar de los más ignorantes y más débiles, que serían también los más numerosos, sometidos a una sistemática expoliación contra la cual todo medio de resistencia e incluso de represalias sería un derecho y un deber.

La teoría roussoniana del pacto social se quedaba en una explicación referente a la protección y a la defensa de los bienes y de las personas, una vez superado el mero estado de naturaleza. Pero también es preciso, tal como pretende Proudhon con su propia noción del contrato

social, explicar los modos de adquisición y de transmisión de los bienes, la estructura y garantías del trabajo, la teoría del intercambio, la teoría del valor y en suma, una serie de relaciones sociales (precios de los productos, educación personal, etc.) a cuyo detalle no sirve la doctrina de Rousseau

(*Idée générale de la révolution au XIX siècle*, págs. 187-191.)

La supremacía de la legalidad del Estado viene sustituida así por la del contrato. El verdadero gobierno del hombre en cuanto ciudadano se asienta en el régimen de la libertad. Pues nadie es libre al recibir de otro (llámese o no con el nombre de "la mayoría") su trabajo, su salario y la medida de sus derechos y de sus deberes. El contrato constituye el verdadero orden social, pues rescatando las libertades alienadas por las imposiciones de las leyes estatales, se limita a organizar las fuerzas económicas

(*Générale de la révolution...*, cit., pág. 268.)

En resumen, el derecho consiste en la organización de la paz, de la misma manera en que su finalidad última es la eliminación de la guerra como procedimiento de resolver los problemas de la humanidad

(*La guerre et la paix*, cit., pág. 487.)

Y acicate permanente para la transformación social y para la búsqueda racional de progresivas modalidades de instituciones jurídicas y de procedimientos de entendimiento entre los hombres, es el hecho de que los problemas de la justicia no pueden agotarse nunca, mientras que el trabajo sea el hecho y la exigencia más permanente para la convivencia humana

(*De la justice*, cit., II, pág. 436: «Le Travail et la Justice ne se remplacent point, ne se suppléent point».)