



TESIS DOCTORAL

Título: ORTODOXIA Y HETERODOXIA EN LA FILOSOFÍA DE JOSEPH DE MAISTRE. SUS ANTECEDENTES Y SUS HUELLAS EN EL PENSAMIENTO CONTRARREVOLUCIONARIO ESPAÑOL (1833-1936)

Realizada por: ANTONIO FORNÉS MURCIANO

en el Centro Facultat de Filosofia de Catalunya

y en el Departamento Filosofia Pràctica i Humanitats

Dirigida por Dr. Armando J. Pego Puigbó

« Il n'y a rien qui demontre d'une manière plus digne de Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui eût appris : sa dégradation radicale, la réversibilité des mérites de l'innocence payant pour le coupable, et la salut par le sang¹. »

« Enfin, c'est ici la grande vérité dont les Français ne sauraient trop se pénétrer: le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle contre-révolution, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution².»

¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Lyon. Librairie générale catholique et Classique. vol V, p. 360.

² *Ibidem*, vol I, p. 157.

ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN.....	9
2. LA ORTODOXA HETERODOXIA. LAS TRES FUENTES HETERODOXAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DEMAISTRIANO.....	17
2.1. <i>La fuente central: Nominalismo, fideísmo y escepticismo</i>	28
2.1.1. LA CONDENA DE 1277.....	31
2.1.2. DUNS ESCOTO.....	35
2.1.2.1. La limitación del conocimiento humano como límite de la filosofía.....	37
2.1.2.2. Omnipotencia divina, necesitarismo y contingencia de lo creado.....	39
2.1.2.3. Voluntarismo y libertad humana. Sus consecuencias éticas.....	42
2.1.3. GUILLERMO DE OCKHAM.....	45
2.1.3.1. Fideísmo y omnipotencia divina.....	46
2.1.3.2. Ética ockhamista.....	50
2.1.3.3. El pensamiento político de Ockham.....	52
2.1.3.4. Proyección histórica del pensamiento de Guillermo de Ockham.....	55
2.1.4. GREGORIO DE RIMINI.....	57
2.1.5. MARTÍN LUTERO.....	60
2.1.5.1. Agustínismo y paulismo.....	63
2.1.5.2. El fideísmo de Lutero y su pesimismo antropológico.....	65
2.1.5.3. Lutero y Joseph de Maistre.....	70
2.1.5.4. El pensamiento político de Lutero.....	74
2.1.6. DEL RENACIMIENTO A LA ILUSTRACIÓN.....	78
2.1.6.1. René Descartes.....	81
2.1.6.1.1. La omnipotencia divina como soporte y palanca del sistema cartesiano.....	85
2.1.6.1.2. El voluntarismo en el sistema cartesiano.....	86

2.1.6.1.3. Innatismo.....	91
2.1.6.2. Jansenismo.....	96
2.1.6.2.1. Agustínismo y Jansenismo.....	97
2.1.6.2.2. El jansenismo y la reforma protestante.....	99
2.1.6.2.3. El galicanismo jansenista y su deriva democrática...	103
2.1.6.3. Blaise Pascal.....	106
2.1.6.3.1. La cuestión del jansenismo de Pascal y su evidente agustinismo.....	111
2.1.6.3.2. El hombre como un ser caído.....	113
2.1.6.3.1.1. Limitaciones gnoseológicas del ser humano.....	116
2.1.6.3.1.2. Aspectos fideístas y pirrónicos del pensamiento pascaliano.....	117
2.2. La segunda fuente: Joaquinismo y martinismo. La esperanza inmanente del progreso en el mundo a través de la Providencia o como convertir la filosofía de la historia en una herramienta de resistencia.....	120
2.2.1. LAS DOS GRANDES CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA CRISTIANA.....	123
2.2.2. JOAQUÍN DE FIORE.....	127
2.2.2.1. Joaquín de Fiore y Joseph de Maistre.....	130
2.2.2.2. Principales ideas comunes entre ambos autores.....	135
2.2.3. LOUIS CLAUDE SAINT MARTIN.....	139
2.2.3.1. Escatología, Providencia y Revolución Francesa.....	142
2.2.3.2. Iglesia y obediencia.....	146
2.3. Tercera fuente: Su época. Ilustración y Revolución. Teoría y práctica del imperio de la razón.....	148
2.3.1. ¿UN <i>PHILOSOPHE</i> ENEMIGO DE LOS <i>PHILOSOPHES</i> ?.....	155
2.3.1.1. El escepticismo ilustrado.....	157
2.3.1.2. El ideal de progreso.....	158
2.3.1.3. Voltaire.....	160
2.3.1.3.1. Filosofía de la Historia e idea de progreso.....	163
2.3.1.3.2. Sombras en el siglo de las luces.....	165
2.3.1.3.3. Voltaire, de Maistre y su crítica a Pascal.....	166
2.3.2. LA REVOLUCIÓN.....	168

3. JOSEPH DE MAISTRE Y SU HETERODOXO PENSAMIENTO.	
UNA INDISPENSABLE HERRAMIENTA DE LA ORTODOXIA	
CONTRARREVOLUCIONARIA ESPAÑOLA.....	177
3.1. <i>La pura impuridad.....</i>	180
3.2. <i>Joseph de Maistre: historia de una paradoja.....</i>	188
3.3. <i>La contrarrevolución española.....</i>	198
3.3.1. UN SIGLO DE REVOLUCIÓN Y REACCIÓN.....	198
3.3.2. EL TRADICIONALISMO: JOSEPH DE MAISTRE Y ESPAÑA.....	205
3.3.3. DE MAISTRE Y EL PRIMER CARLISMO.....	210
3.3.3.1. El comienzo del conflicto.....	213
3.3.3.2. Ideas Generales.....	214
3.3.3.2.1. La cuestión del reformismo conservador.....	214
3.3.3.2.2. Contrarrevolución y religión.....	216
3.3.3.3. Carlos V.....	218
3.3.3.4. Magín Ferrer.....	220
3.3.4. RELIGIÓN Y POLÍTICA TRAS LAS HUELLAS DEMAISTRIANAS.....	227
4. JOSEPH DE MAISTRE Y LOS APRIORISMOS IDEOLÓGICOS	
DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR ESPAÑOL (1833 – 1936).....	231
4.1. <i>El pensamiento conservador español y la alargada sombra de</i>	
<i>Joseph de Maistre.....</i>	231
4.1.1. JUAN DONOSO CORTÉS Y JAIME BALMES.....	231
4.1.1.1. Juan Donoso Cortés.....	234
4.1.1.1.1. La evolución del pensamiento de Juan Donoso Cortés...235	
4.1.1.1.2. Autoridad y “decisionismo”.....	238
4.1.1.1.3. La teoría de la guerra demaistriana y Juan Donoso.....	245
4.1.1.2. Jaime Balmes.....	248
4.1.1.2.1. Jaime Balmes, Joseph de Maistre y	
el tradicionalismo francés.....	249
4.1.1.2.2. Tomismo versus nominalismo.....	253
4.1.1.3. El Neocatolicismo.....	255
4.1.1.3.1. Consideraciones generales.....	256
4.1.1.3.2. Joseph de Maistre, Juan Donoso y el neocatolicismo....	259
4.1.1.3.3. Cándido y Ramón Nocedal, Antonio Aparisi Guijarro,	
Juan Manuel Ortí y Lara.....	260

4.1.1.4. Joseph de Maistre y la génesis del nacionalismo catalán.....	268
4.1.1.4.1. Contexto general.....	268
4.1.1.4.2. La Escuela Apologética Catalana.....	271
4.1.1.4.3. Joaquim Rubió i Ors, Josep Torras i Bages, Félix Sardà i Salvany, Enric Prat de la Riba.....	273
4.1.1.5. La renovación del Tradicionalismo.....	287
4.1.1.5.1. Juan Vázquez de Mella y Víctor Pradera.....	288
4.1.1.6. La generación del 98.....	296
4.1.1.6.1. Miguel de Unamuno y Ramiro de Maeztu.....	299
4.2. Los apriorismos ideológicos del pensamiento conservador español a la luz de la obra de Joseph de Maistre.....	305
4.2.1. NOMINALISMO, FIDEÍSMO Y ESCEPTICISMO.....	305
4.2.1.1. Pesimismo antropológico y pecado original.....	307
4.2.1.1.1. La imposibilidad de la razón autónoma.....	312
4.2.1.1.2. Degeneración primitiva.....	317
4.2.1.2. Autoridad Descendente.....	319
4.2.1.3. La necesidad de recristianizar la sociedad.....	327
4.2.1.4. La religión como fundamentación necesaria de todo sistema político.....	331
4.2.2. ESCATOLOGÍA, PROVIDENCIALISMO Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.....	333
4.2.3. LA REVOLUCIÓN.....	343
4.2.3.1. La “satánica” Revolución.....	343
4.2.3.1.1. Lutero y Rousseau, precursores de la Revolución.....	348
4.2.3.1.2. Contrarrevolución.....	352
4.2.3.1.3. El hombre “universal”.....	356
4.2.3.2. La imposibilidad de las nuevas constituciones escritas.....	359
4.2.3.3. La Revolución despótica y los filtros de la tradición.....	362
4.2.4. Ultramontanismo.....	368
5. CONCLUSIONES.....	375
6. APÉNDICE: Selección de citas de pensadores españoles sobre Joseph de Maistre	383
7. BIBLIOGRAFÍA.....	393

1. PRESENTACIÓN

La lucha ideológica del conde Joseph de Maistre fue un esfuerzo intelectual titánico condenado, desde el primer momento, al fracaso. De Maistre se enfrentó a su tiempo y al imparable vendaval de la historia encarnado nada menos que por la Revolución Francesa. Después de él, fracasarían además, de forma lógicamente inevitable, todos aquellos pensadores contrarrevolucionarios españoles que tomaron a de Maistre como una de sus fuentes doctrinales fundamentales en la batalla contra las ideas liberales e ilustradas. Junto a Franck Lafage podemos decir que “Maistre est certes l’archétype du vaincu de l’histoire; il a cependant assumé cette mission presque héroïquement³. » Un vencido, sin duda, pero en esta misma derrota descubrimos una de las características principales del autor, su paradójico perfil que tan perfectamente se aviene con su arraigado gusto por la paradoja como figura literaria, un recurso que utilizará continuamente en todas sus obras para sorprender y atraer al lector. Así, el conde saboyano resulta paradójico porque de un lado su figura es, en la actualidad, profundamente desconocida pero al mismo tiempo no puede decirse que resulte pese a su derrota haya sido olvidada en absoluto⁴.

El filósofo nacido en Chambéry es un pensador, como decimos, mal conocido y peor entendido. La mayor parte de autores han visto en él a un pesimista cuando en realidad, en su obra late constantemente la esperanza escatológica. Se le ha definido como un reaccionario que pretendía volver al estado de cosas sociopolítico anterior a la Revolución, ignorando así sus propios textos en los que afirmó una y otra vez que ya nada volvería a ser igual tras el golpe jacobino. Calificado sistemáticamente, además, como un fanático ultraortodoxo, su pensamiento, nacido de un nominalismo feroz, está en muchos aspectos, tal y como mostraremos en este estudio, cercano a la heterodoxia del luteranismo, al milenarismo del monje calabrés Joaquín de Fiore o incluso a sus acervos enemigos revolucionarios. De Maistre, pese a su siempre exaltado tono, fue en todo momento un político con una visión mucho más realista de la situación que la

³ Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d’un théologien de la politique*. Paris. Éditions L’Harmattan. 1998, p. 242.

⁴ De Maistre fue un autor muy popular. Baste citar a este respecto que en una de las obras cumbre de la novela francesa del XIX, *Rojo y Negro*, se le cita en varias ocasiones. Como indica Rafael Conte en su prólogo a *Las Veladas de San Petersburgo*, “hasta los primeros años de las últimas postguerras, la de la vivvil española o la segunda europea –más conocida como mundial- este libro todavía figuraba en las listas de premios que, en los colegios religiosos, sobre todo entre los de los jesuitas en Francia, se otorgaban en los fines de curso a sus mejores y más brillantes alumnos.” Rafael CONTE, Introducción, en Joseph DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*. Madrid. Espasa. 1998, p. 9.

mayoría de quienes le rodearon. Así por ejemplo y desde un principio, en contra de la opinión de la mayor parte de los altos funcionarios piemonteses y de sus amigos del senado de Saboya, Joseph de Maistre nunca creyó que las iniciativas reformistas iniciadas por Carlos Manuel III y seguidas por Víctor Amadeo III fueran suficientes para librar a la Saboya del contagio revolucionario⁵.

Al respecto del desconocimiento de la figura de de Maistre no nos resistimos a mostrar la cita que sobre éste el conocido historiador y autor de bestsellers divulgativos Philip Blom incluye en su libro *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente 1900-1914*, y que volveremos a reproducir de nuevo, más adelante, en este mismo estudio:

“(…) En 1870 el historiador francés Joseph de Maistre aún podía escribir, con una confianza a toda prueba y magníficos sobredorados que los artistas de todo el mundo estaban condenados a una triste fama local hasta que París consentía en hacerlos célebres⁶.”

En apenas tres frases el profesor Blom demuestra lo que acabamos de afirmar, de Maistre sigue presente, pero se ha convertido en un desconocido. En primer lugar, Blom recurre al “milagro” para conseguir una afirmación del autor al parecer hecha cuarenta y nueve años después de su muerte. En segundo lugar, lo califica de historiador, algo que nunca fue, a pesar de sus extensos conocimientos de historia, y en tercer lugar lo “nacionaliza” francés, siendo de Maistre saboyano y súbdito del rey de Cerdeña.

Más allá de su presencia en el pensamiento antirrevolucionario español, de Maistre ha seguido impresionando a quienes se han acercado a él, desde Baudelaire y su famosa afirmación de que fue el saboyano quien le enseñó a pensar, a Carl Schmitt o Cioran. De hecho, un pensador como George Steiner ha declarado sentirse mucho más cercano a de Maistre que a Voltaire, Diderot, Rousseau o a la Ilustración en general, pues a diferencia de éstos, él fue capaz de predecir el baño de sangre que aguardaba a la Europa del siglo XX⁷. Frente al optimismo ilustrado, el llamado profeta del pasado

⁵ Jean-Luis DARCEL, *Textes inédits. Cinquième lettre d'un royaliste savoisien a ses compatriotes*. En *Revue des études Maistriennes*. Paris. Centre Universitaire de Savoie. 1978, p. 10.

⁶ Philipp BLOM, *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900 – 1914*. Barcelona. Anagrama. 2010, p. 30.

⁷ Jean-Yves PRANCHÈRE, *The Persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador), *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*. Montreal. McGill-Queen's University Press. 2001, p. 293.

alertó de que con la eliminación de las barreras de contención que, ante a la ferocidad del hombre, suponían la religión y el absolutismo monárquico, la bestia humana salía de su confinamiento para dar rienda suelta a sus apetitos más voraces⁸. Denunciando además que los ilustrados revolucionarios franceses estaban dispuestos a imponer “los derechos del hombre” a través de la guillotina. Y en este sentido es donde el conde Joseph de Maistre alcanza su mayor interés, pues lo trascendental de su obra son las reflexiones que su crítica al sistema revolucionario-democrático plantea, una crítica que se dirige al problema de la fundamentación de todo constructo político. Esto es, el aviso de que todo sistema que no busque una fundamentación externa y trascendental, y que por el contrario pretenda autofundamentarse desde el interior de sí mismo, inevitablemente está condenado a afirmaciones dogmáticas y apodícticas, lo que supone no solo una contradicción ideológica, sino una puerta abierta para determinados tipos de despotismo y opresión.

Lo que hemos pretendido mostrar en este estudio es de un lado que pese a sus denuncias de fidelidad al tomismo y a la pura ortodoxia católica, el pensamiento de Joseph de Maistre se nutre fundamentalmente de líneas de pensamiento heterodoxas, y que esta heterodoxia es lo que convirtió a su discurso en el más afilado y eficaz de todos los que se alzaron contra la revolución. Por ello, y esta es la segunda y más importante afirmación de este trabajo de investigación, su obra tuvo una influencia tan remarcable en buena parte del pensamiento conservador español, pues tanto sus ideas como su estilo proporcionaron una valiosísima munición ideológica de combate que fue ampliamente utilizada por la mayoría de contrarrevolucionarios españoles, desde Juan Donoso Cortés hasta Ramiro de Maeztu. No en vano de Maistre es fundamentalmente un escritor de panfletos de combate, no hay nada premioso o tranquilo en sus argumentos, ataca desde la primera línea, como escribe Sainte-Beuve ya que sus textos no han sido creados para regalar el oído del convencido sino para la provocación y el enfrentamiento con el enemigo⁹. Sin embargo, no conviene considerar este rasgo como una muestra de la falta de consistencia de su filosofía. Al contrario, el de Chambéry fue un pensador original, de una profundidad mayor de la que frecuentemente suele

⁸ L. GONZALO DÍEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Madrid. Biblioteca Nueva, 2007, p. 231.

⁹ “M. de Maistre me paraît, de tous les écrivains, le moins fait pour le disciple servile et qui le prend à la lettre : il l’égare. Mais il est fait surtout pour l’adversaire intelligent et sincère : il le provoque, il le redresse. » SAINTE-BEUVE, *Portraits littéraires*. Paris. Éditions Robert Laffont. 1993, p. 665.

concedérsele y poseedor, además, de una prosa excepcional que Sainte-Beuve no sólo consideró creada para el enemigo, sino de la que, además, elogió su estilo:

« Son style, je le répète, est ferme, élevé, simple ; c'est un des grands styles du temps. S'il y a du Sénèque, comme on l'a remarqué ingénieusement, où donc n'y en a-t-il pas aujourd'hui ? Mais chez lui les défauts de goût, notez-le bien, ne sont que passagers, pas beaucoup plus forts, après tout, que ceux de Montesquieu lui-même. Et ce style a l'avantage d'être tout d'une pièce, portant en soi ses défauts, sans rien de plaqué comme chez d'autres talents qu'à bon droit encore on admire¹⁰. »

Por ello pensamos que una investigación como la que plantea este estudio resulta interesante, pues ya en fechas muy tempranas la propia Emilia Pardo Bazán, en su estudio sobre la literatura francesa, además de loar las virtudes estilísticas del autor, hacía notar el interés que tendría una investigación de este tipo:

"Por el brío y la originalidad y extrañeza de sus ideas teocráticas, y la belleza de la forma con que las vistió, de Maistre influyó más que Bonald. Sería interesante un estudio referente a su acción en España, y un paralelo entre él y el gran Donoso Cortés, en quien tuvo otra alma gemela. ¿Y cómo no ensalzar en de Maistre la belleza del estilo, ya caldeado por la elocuencia, ya sombríamente realista, ya sonoro y grave como tañido de campana, ya cortado y aforístico como los versículos del libro de los Jueces o de los Macabeos?; ¿Quién sabrá lapidar la frase mejor que el hombre que contestó cuando le decían que 'Napoleón se proclamaba enviado del cielo: "Sí, ¡como el rayo¹¹!"

En realidad, pensamos que existe todavía un amplio campo de investigación tanto histórico como ideológico-filosófico que abordar en la España del siglo XIX e inicios del XX. Tradicionalmente el estudio de esta época ha puesto el acento con mayor énfasis en los movimientos de corte, digamos, progresista, y en los cambios que provocaron, convirtiendo a esta época en la época del liberalismo. Así, tras la muerte de Fernando VII, el liberalismo se hará con el poder en España y bien en su vertiente moderada, o bien en la más radical, impondrá su protagonismo “de facto” en la vida política. “Motín de la Granja”, “Revolución de 1840”, “Desamortizaciones de Mendizábal y Madoz”, “Revolución de 1854”, la “Gloriosa” de 1868 y el subsiguiente

¹⁰ SAINTE-BEUVE, *Portraits littéraires*. Opus cit., p. 654.

¹¹¹¹ Emilia PARDO BAZÁN, *La literatura francesa moderna*. En *Obras Completas*. Madrid. Prieto y Compañía Ediciones. 1911, vol 37, p. 56.

“Sexenio Revolucionario”, la “Primera República”, el fin de la monarquía, la “Segunda República”, son los hitos de esta época tan compleja.

Sin embargo, bajo este dominio de una minoría que podemos calificar de sociológicamente elitista, fruto de la conjunción de intereses de cierta aristocracia liberal y de la burguesía adinerada, durante todo el periodo que abarca este trabajo un importante sector de la población española se mantuvo fiel a los postulados más conservadores, reacia a la implantación del liberalismo y alejada de todo mecanismo democrático, electoral y representativo. Un amplio grupo que de forma transversal encontraba adeptos en todas las escalas sociales y que participó activamente nada menos que en cuatro guerras civiles de tintes claramente contrarrevolucionarios. De ahí que puede afirmarse que en ocasiones, la historiografía tradicional, al poner el foco en ciertos autores ha sido injusta con la importancia de otros, que quizá alcanzaron, en su época, una mayor trascendencia:

"Mucho se ha insistido sobre el carácter excesivamente partidista de la historiografía española del XIX. El triunfo de la tendencia liberal en la esfera política "llevó consigo, consciente o inconscientemente, la sobrevaloración de los autores o de las obras que la favorecían y, al mismo tiempo, la depreciación de los escritos y puntos de vista procedentes de los vencidos, fenómeno que nos es singular y por el que España pasó hace siglos: a él se debió la perduración de la Leyenda Negra¹²."

Pese a lo que, dada ya la lejanía en el tiempo, pudiese parecer, la tendencia a estudiar este periodo desde un posicionamiento inicial ideológicamente sesgado sigue vigente. Así en la introducción a su monografía *Reacción y Revolución en la España Liberal*, Antonio Rivera García escribe:

“Más de un siglo después, tras el derrumbe de las expectativas desmesuradas que engendraron los discursos revolucionarios, pretendo examinar el pensamiento político de este siglo tan decisivo para la historia contemporánea de España con la mayor neutralidad posible, pero sin ocultar en ningún momento mis simpatías por una

¹² Federico SUÁREZ, *La investigación del siglo XIX español*. En Carlos SECO SERRANO, *Tríptico Carlista*. Barcelona. Ariel. 1973, p. 15.

revolución liberal que, por desgracia, tuvo una plasmación institucional muy deficiente¹³.”

Por ello quizá se puede afirmar que probablemente falten estudios que aborden las fuentes ideológicas de la que podríamos denominar “mayoría silenciosa” de la España de entonces. En este sentido, entendemos que, en su modestia, este trabajo puede contribuir a compensar esta falta de estudios, teniendo en cuenta además, que una investigación de este tipo resulta interesante en dos direcciones: en primer lugar, por la importancia e influencia en los acontecimientos políticos de los pensadores analizados, y en segundo, por el peso e importancia del propio pensamiento de los mismos.

Llegados aquí, tal vez se hace necesaria una puntualización que no es tanto terminológica como definitoria del perfil de los autores españoles estudiados y su posicionamiento ideológico. Obviamente, en el periodo que abarca este estudio (1833 - 1936), dentro del conservadurismo español encontramos una amplia pluralidad de posicionamientos y matices ideológicos que irían desde las posiciones puramente reaccionarias de los primeros carlistas, definidas por su explícita voluntad de vuelta a un contexto sociopolítico anterior a la Revolución Francesa, a posiciones más moderadas como las de Jaime Balmes, u otras donde el factor conservador se une al regionalista o nacionalista, como en el caso de Prat de la Riba. En ningún caso pretendemos, por tanto, homogeneizar el pensamiento conservador español de toda esta época. Sin embargo, nos atrevemos a señalar, entre todos los autores seleccionados, dos nexos de unión básicos. En primer lugar, a la luz de la propuesta de esta tesis, nos resulta evidente la profunda huella, en diferentes grados lógicamente, del pensamiento del conde Joseph de Maistre en todos ellos y de una serie de apriorismos ideológicos que son corolario de su filosofía. Como intentaremos mostrar, esta influencia se da tanto directamente a través del ascendiente de sus obras como indirectamente a través de los dos pensadores de índole conservadora con mayor influjo y “autoridad intelectual” de este periodo de la historia de España: Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes. El segundo nexo de unión entre todos ellos, más allá de sus diferencias doctrinales, es su clara voluntad contrarrevolucionaria; es decir, su rechazo a la Revolución Francesa y a su consecuencia en forma de liberalismo político. Todos estos autores muestran, cuando menos en periodos significativos de su trayectoria, opiniones contrarias al

¹³ Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2006, p. 15.

parlamentarismo representativo liberal y sobre todo al deseo del liberalismo de eliminar la necesidad de que la construcción política del estado reciba una fundamentación última religiosa que marque sus límites, que indique qué verdades resultan incuestionables y que, en última instancia, esté por encima de las leyes civiles. El factor religioso resulta clave para comprender su desarrollo doctrinal y su oposición a una Revolución que pretendía cambiar el orden divino de las cosas. No es, pues, casualidad que prácticamente a todos estos autores contrarrevolucionarios se les pueda calificar, al mismo tiempo, de ultramontanos. De hecho, a lo largo de las siguientes páginas procuraremos presentar la manera en que las obras de Maistre se introducen en España a través de medios eclesiásticos, de manera que su lectura será habitual en los ambientes religiosos de la época.

A lo largo de todo el siglo XIX español así como durante los primeros decenios del XX, hasta la eclosión de la última guerra civil en 1936, se produjo en España una durísima dialéctica entre un liberalismo que desde el control de los mecanismos de poder intenta imponer su modelo en el país y las diferentes corrientes antiliberales que se oponen a este avance. En esta dialéctica todos los autores seleccionados se colocarán de una forma u otra en el bando antiliberal, incluso Donoso, el cual, pese a su primera etapa doctrinario-liberal, acabará evolucionando hacia posturas mucho más radicales. Este hecho resulta importante, pues una de las pretensiones de este trabajo es mostrar la manera en que la obra de Joseph de Maistre alimentó ideológicamente a todos aquellos que se colocaron frente a la revolución, más allá de los diferentes matices políticos de los integrantes de este gran conjunto. Su pensamiento, en apariencia absoluta y rendidamente fiel a la pura ortodoxia, pero en realidad infiltrado y fortalecido para el combate por líneas intelectuales heterodoxas, resultaba un arsenal doctrinal inmejorable para estos autores. Además su intransigencia religiosa y su ferviente ultramontanismo encajaron perfectamente entre los pensadores contrarrevolucionarios españoles, influyéndoles de manera decisiva.

En definitiva, este estudio pretende mostrar que la filosofía del conde de Maistre y su lucha a favor de la ortodoxia religioso-política bebe de fuentes abiertamente heterodoxas y que su discurso ideológico y antirrevolucionario, nutrido por la fuerza de este ascendiente, influyó de forma determinante en los apriorismos fundamentales del pensamiento contrarrevolucionario español en el periodo que va de 1833 hasta 1936. Proyecta además contribuir a determinar cómo el peso de sus textos ayudó a modelar de forma significativa la reflexión teórica de varios de los principales ideólogos filosófico-

políticos de la España antiliberal de la época. Para ello, este estudio se estructura en tres grandes apartados. El primero aborda las fuentes heterodoxas del pensamiento demaistriano. La primera y fundamental de entre ellas es el nominalismo fideísta y escéptico presente en todo el desarrollo intelectual del filósofo nacido en Chambéry. Su nominalismo le conecta con Escoto, Ockham y Gregorio de Rimini, pero también con Lutero o Pascal. La segunda línea sería la conformada por el martinismo y a través de él por la esperanzada escatología de Joaquín de Fiore y su tercer milenio. Finalmente una tercera fuente que estaría nutrida curiosamente por los que al mismo tiempo fueron sus adversarios ideológicos más directos, así Voltaire y los revolucionarios jacobinos.

En el segundo gran apartado de esta tesis se sintetiza la filosofía de de Maistre a la luz de estas influencias heterodoxas citadas y de su aversión a la Revolución para ponerlo en conexión con el contexto histórico del pensamiento contrarrevolucionario español. Un pensamiento necesitado de un elemento novedoso que aportara frescura y que fuese capaz de reemplazar al escolasticismo decadente de los primeros teóricos antirrevolucionarios españoles.

En el último bloque de este estudio, se realiza un análisis ya más pormenorizado de la presencia de Joseph de Maistre en los pensadores antiliberales españoles de este periodo y se muestra como éstos participaron de una serie de apriorismos ideológicos, en los que sin duda puede distinguirse el influjo demaistriano. Privilegiando para ello, especialmente en la segunda parte de este bloque, la comparación directa de textos de los distintos autores y del filósofo saboyano.

En el momento de cerrar esta presentación, quisiera aprovechar la ocasión para agradecer al doctor Armando Pego, director de esta tesis y amigo, su paciencia y dedicación para con este doctorando, y también a la Facultad de Filosofía de la Universidad Ramón Llull por acogerme en sus aulas, siempre llenas de auténtica sabiduría filosófica.

2. LA ORTODOXA HETERODOXIA. LAS TRES FUENTES
HETERODOXAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO
DEMAISTRIANO

Si tuviésemos que definir en un solo concepto la caleidoscópica figura intelectual del conde Joseph de Maistre probablemente la definición que mejor encajaría en su perfil es aquella que Francesco Petrarca acuñó para sí: “sum peregrinus ubique”. Máximo exponente de la corriente ideológico-filosófica que conocemos como tradicionalismo y autor de hondas repercusiones en el pensamiento conservador europeo posterior tal como mostraremos en estas páginas ciñéndonos al caso español, el saboyano siempre resultó una figura perseguida y atacada por la revolución y sus partidarios, pero al mismo tiempo generadora de cierta turbación y desconfianza entre las filas de quienes en teoría debían ser sus aliados y seguidores, aquellos que directamente luchaban a favor de la contrarrevolución o los que, más moderados, intentaban frenar en lo posible las consecuencias del vendaval revolucionario liberal. Así lo ve también, por ejemplo, un estudioso de la obra demaistriana como Isaiah Berlin cuando afirma:

“Los dirigentes católicos del siglo XIX, tanto eclesiásticos como laicos, que le rindieron mucho homenaje formal como devoto y vigoroso doctrinario, se sentían inquietos pese a ello ante la mención de su nombre, como si las armas que él había forjado, de buena fe, con propósitos defensivos, fuesen demasiado peligrosas, bombas que podrían estallar inesperadamente en las manos de quienes las manejaban.”¹⁴

De esta forma y pese a la fama de defensor de la corona y enemigo de la revolución que a través de sus obras había conseguido en toda Europa, tras el fin del imperio napoleónico y el retorno de los Borbones a Francia, ni Luis XVIII, ni el zar de Rusia país donde pasó tantos años como exiliado, ni el rey de Cerdeña, al que permaneció fiel en todas las circunstancias del periodo revolucionario¹⁵, contaron con él

¹⁴ Isaiah BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p.166.

¹⁵ “Droiture encore, car Joseph est le contraire d’un renégat. Sa fidélité, sa loyauté, sont exemplaires. S’il eût à souffrir profondément dans ses relations avec son souverain, il a toujours placé ses devoirs envers la monarchie loin au-dessus de toute aspiration personnelle. Il savait s’oublier, faire totale abstraction de son “moi”. Jacques ALIBERT, *Joseph de Maistre. État et religion*. París: Tequi, 1990, p. 68.

para la reconstrucción ideológica de la Europa de la Restauración¹⁶. Es más, a su vuelta del exilio en 1817, de Maistre visita París donde será objeto de un frío recibimiento tanto por la corte como especialmente por el monarca¹⁷. En el trasfondo de esta actitud hacia el que durante años, con sus terribles escritos, se había convertido en el máximo paladín intelectual de la contrarrevolución estaba sin duda el otorgamiento por parte de Luis XVIII de la Carta Constitucional de 1814. Con este acto sin duda el nuevo rey se oponía a las tesis que, en contra de cualquier constitución escrita, había sostenido el autor del *Essai sur le prince générateur des constitutions politiques*¹⁸. Los comentarios del conde de Maistre tras su visita a París son famosos y dejan ver con claridad su decepción ante la incompreensión de sus propuestas, pues para el saboyano la moderada política de compromiso del hermano del ejecutado Luis XVI no suponía otra cosa que la aceptación y permanencia definitiva de las ideas revolucionarias de 1789:

“La révolution est debout, sans doute, et non seulement elle est debout, mais elle marche, elle court, elle rue. (...) La seule différence que j’aperçois entre cette époque et celle du grand Robespierre¹⁹, cest qu’alors les têtes tombaient et qu’aujourd’hui elles tournent²⁰.”

Vuelto a Turín, capital entonces del reino de Cerdeña, será considerado por la conservadora aristocracia local como un individuo extraño, un innovador sospechoso o, al menos, un ambicioso.²¹ Siempre y en cualquier caso incomprendido por aquellos entre los que se movía, que pertenecían a su misma clase social y que aunque pasaban

¹⁶ Luis GONZALO DÍEZ, “Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original”, *Historia y Política*, núm. 13, p. 30.

¹⁷ “Présenté le 7 juillet au roi, en audience particulière, le 8 au roi et aux princes, le 13 à la duchesse d’Angoulême (qui remplaçait la reine de France), l’auteur de l’*Essai sur le prince générateur des constitutions* trouva un accueil plutôt froid. NI le roi ni la duchesse ne songèrent à dire un mot aimable sur les *Considerations*. Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d’un matérialiste mystique*. Ginebra: Librairie Droz, 1968, p. 330.

¹⁸ Para el profeta del pasado escribir nuevas constituciones resulta un trabajo inútil, pues las leyes de cada pueblo (individuales y distintas para cada uno) son algo que de forma consuetudinaria y con origen divino, poseen todos desde el origen mismo de su existencia: "Aucune constitution ne résulte d'une délibération; les droits des peuples ne sont jamais écrits, ou du moins les actes constitutifs ou les lois fondamentales écrites, ne sont jamais que des titres déclaratoires de droits antérieurs, dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'ils existent parce qu'ils existent". (Joseph de MAISTRE, *Œuvres complètes*. Lyon. Librairie Générale Catholique et Classique, 1891, vol I, pp. 67-68).

¹⁹ La calificación de “gran Robespierre” no sólo nos remite al estilo paradójico y profundamente provocador del autor, sino también a cierta comprensión de la actuación del jacobino, que para de Maistre no había resultado sino un instrumento inevitable de la Providencia. Además, y como abordaremos en el apartado dedicado a la revolución y el jacobinismo son varios los aspectos que unen a estas dos figuras aparentemente contradictorias.

²⁰ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres Complètes*. Lyon. Opus cit., vol XIV, p. 156

²¹ Luis GONZALO DÍEZ, “Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original”, opus cit., pp. 32-33.

por ser sus compañeros en la lucha antirrevolucionaria, consideraban al profeta del pasado un iluso lleno de entusiasmo²².

Esta situación de “outsider”²³ de la teoría política con la que de Maistre convivió siempre, puede explicarse, más allá de su vocación de intelectual extremo, que se sentía obligado en todo momento a llevar su pensamiento al límite, al hecho de que en gran medida su pensamiento es el resultado de la influencia de toda una serie de corrientes históricas que, analizadas una a una de forma sincrónica, resultaban en muchos sentidos, cuando menos, heterodoxas para la visión del catolicismo conservador de la época. De esta forma, no sólo el pensamiento ultraconservador sino el propio de Maistre habrían considerado individualmente a la mayoría de las posturas filosóficas que nosotros explicitaremos como líneas de influencia decisiva en su desarrollo ideológico como movimientos erróneos, enemigos declarados de la contrarrevolución y anticipos históricos del movimiento revolucionario. Esta es en realidad la gran paradoja en la que se mueve el pensamiento demaistriano, que le aleja y distingue del discurso tradicional contrarrevolucionario. Defensor a ultranza de la ortodoxia católica y la tradición, su ideología se alimenta de fuentes disidentes que para sorpresa del historiador de las ideas lo acercan al protestantismo, al jansenismo, a la herética y milenarista filosofía de la historia joaquinista o al lenguaje incisivo y violento del mismísimo jacobinismo revolucionario. De ahí que debido a nuestro afán por comprender el núcleo del edificio intelectual del conde saboyano, a fin de poder descubrir posteriormente el rastro del mismo en el pensamiento conservador español anterior a 1936 debamos dedicar en un primer momento nuestros esfuerzos, en una especie de paralelismo inverso a lo que resultará el desarrollo general de este estudio, a analizar las fuentes ideológicas de las que bebe voluntariamente o no Joseph de Maistre y que conformaron el grueso de la estructura última de su desarrollo filosófico.

Podemos agrupar estas influencias, que hemos querido llamar “heterodoxas”, en tres grandes conjuntos: en primer lugar –entendiendo que es el ascendiente más importante de su reflexión teórica–, lo que podríamos denominar como una corriente de pensamiento de perfil nominalista, de fondo irracional y escéptico que se iniciaría con la reacción bajomedieval frente a la preponderancia del aristotelismo y sus consecuencias,

²² J.J. CHEVALLIER, “Un libro muy extraño: las *Considérations sur la France*, de José de Maistre (1797)” en *Revista de Estudios Políticos*, vol XLIV, nº 64, julio-agosto 1952, p 108.

²³ Antonio Truyol lo califica con acierto de “paradoja viviente”. Joseph DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*. Presentación de Antonio TRUYOL y SERRA. Madrid. Tecnos, 1990, p. XII

cuyo punto de partida “institucional” sería la famosa condena del obispo Tempier (7 de marzo de 1277).

Las ideas fundamentales de este movimiento intelectual que nos interesan tratar aquí, por su influencia sobre de Maistre, son las siguientes. En primer lugar, cabe destacar su acento en el poder absoluto y total de Dios más allá de cualquier limitación. Desde esta posición se abren paso dos ideas: por un lado, la posible intervención continua de Dios en la historia a través de la Providencia, lo que determinará de forma inevitable el perfil de las filosofías de la historia de aquellos pensadores adheridos a esta corriente; de otro lado, la eliminación de cualquier apriorismo moral, que queda derribado por un Dios cuya voluntad se erige en la única determinadora del bien y el mal –voluntad que nosotros podemos conocer gracias a la Revelación-.

En segundo lugar, se deriva de la premisa anterior un pesimismo antropológico fundado en la idea teológica de que el pecado original ha dañado de forma irreversible al ser humano. Desde esta posición se deducen otras dos consecuencias generales. Primeramente, el hombre deviene incapaz por su mera razón tanto de alcanzar la verdad divina como de demostrar las afirmaciones de fe, lo que decantará a estos autores en mayor o menor medida, dependiendo del personaje, hacia el fideísmo y también a la otra cara de éste, el escepticismo. La segunda consecuencia de este pesimismo antropológico será la afirmación de una rígida estructura de autoridad descendente que, nacida en Dios, único poseedor legítimo de la misma, “emanaría” jerárquicamente para controlar y dirigir a una humanidad que por sí sola resulta inevitablemente pecadora.

En el trasfondo de este posicionamiento a lo largo del tiempo y en todos los autores que citaremos encontraremos siempre presentes como apoyo y pilar “doctrinal” de sus posturas una determinada y radical interpretación de la teología de San Pablo y de San Agustín. Con respecto a San Pablo, la interpretación extrema de su Carta a los Romanos resulta reiterativa en estos autores, especialmente Rom 13, 1-2, con su concepción de que la autoridad ha sido establecida por Dios y, por tanto, corresponde en cualquier caso obedecerla²⁴, y así como los conocidos textos de Rom 1, 16-18 y 3, 21-

²⁴ Desde siempre ha parecido clara la carga de teología política del texto paulino. Con todo, partiendo de esta aceptación, la *Epístola a los Romanos* ha permitido interpretar su carga política para legitimar toda autoridad mundana establecida, como en el caso de de Maistre, o bien todo lo contrario, como en el caso de Taubes, considerarla un ejercicio revolucionario frente a la autoridad civil del momento: “La dimensión política de la carta a los Romanos se expresa en su cristología específicamente política. Mientras que en el saludo de la carta a los Gálatas Pablo adopta un tono más bien de rechazo del mundo al referirse a la muerte expiatoria de Jesús, que redime a los creyentes de los lazos pecaminosos del mundo, para el saludo de la carta a los Romanos escoge una cristología política que proclama la pretensión de Cristo a reinar sobre el mundo. Por el milagro de su resurrección, Jesús, que ya estaba

26, desde los que se defenderá la preponderancia fundamental de la fe sobre las obras así como la cuestión de la predestinación. En cuanto a San Agustín, será objeto de una interpretación rigorista su agria polémica con Pelagio²⁵.

Esta primera línea de influencia en el pensamiento demaistriano que hemos dado en llamar corriente de perfil nominalista se irá desgranando en los siguientes apartados a través de una serie de filósofos y pensadores (Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Gregorio de Rimini, Lutero, Descartes, Pascal), que, a modo de “piedras basales”, nos permitirán dibujar y delimitar cronológicamente la línea que une la reacción medieval frente al racionalismo aristotélico con el autor de *Les Soirées de Saint Petesbourg*.

La segunda línea esencial en el pensamiento del saboyano se apoya en la filosofía inmanentista de la historia del monje calabrés Joaquín de Fiore, a través de lo que ha venido en llamarse el joaquinismo²⁶. Mediante su milenarismo y su esperanza en el progreso terrenal de la humanidad aporta un alto contenido escatológico a la producción de de Maistre, constituyendo además un nuevo perfil diferenciador de la misma frente a los demás pensadores contrarrevolucionarios. A diferencia de éstos, el conde saboyano no aspira, tras la caída de la revolución, a una simple vuelta al estado de cosas anterior a la misma:

destinado a la realeza como descendiente carnal de David, prueba ser hijo de Dios y Señor por la gracia de Dios. La esperanza en un mesías de la estirpe de David tenía en los tiempos de Jesús un filo polémico en Israel, dirigido contra la monarquía herodiana y los demás príncipes vasallos y dependientes de Roma, que para muchos eran políticamente ilegítimos. Con su saludo a los romanos, Pablo se coloca a sí mismo en este mesianismo político que era parte de la internacional “resistencia espiritual contra Roma en la Antigüedad.” Jacob TAUBES, *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta 2007, pp 126-127.

²⁵San Agustín se muestra a lo largo de toda su obra pesimista al respecto de las posibilidades del hombre para luchar contra el pecado. Para él, la finitud del hombre y su degeneración a causa del pecado original le imposibilitan para, sin la ayuda de la gracia divina, ejercer el bien y amar verdaderamente a Dios. Esta posición se radicaliza al luchar contra la "optimista" herejía de Pelagio, quien afirma que el hombre puede salvarse por sus propias fuerzas. El texto del propio San Agustín define bien ambas posiciones: "Dice Pelagio: *He dicho en efecto, que el hombre puede vivir sin pecado y observar los mandamientos divinos, si quiere, por cuanto Dios le ha concedido esa posibilidad.* (...) No es posible saber lo que por estas palabras entiende Pelagio con el nombre de gracia; y los jueces, como católicos, entendieron que esta gracia o era otra cosa que la que tanto nos predica la doctrina apostólica. (...) Para alcanzar esta gracia pedimos a Dios que no nos deje caer en la tentación. Esta gracia no es la naturaleza, sino ayuda de la frágil y viciada naturaleza, sino aquella gracia de la que dice el Apóstol: *No repudio como nula la gracia de Dios; porque, si por la ley se alcanzase la justicia, entonces Cristo hubiera muerto en vano; y por eso no es letra que mata, sino espíritu que vivifica.* Porque el conocimiento de la ley sin la gracia del espíritu obra en el hombre toda la concupiscencia." SAN AGUSTÍN. *Obras Completas*. Madrid. BAC. 1985, vol IX, pp. 711-713.

²⁶“(…) la crítica histórica actual distingue entre Joaquín de Fiore (las obras auténticas, en proceso de edición crítica), la doctrina joaquinista (sería el genuino pensamiento del Abad) y el joaquinismo (forma evolucionada de la doctrina joaquinista, que con frecuencia ha traicionado el verdadero sentir del Florense).” José Ignacio SARANYANA, *La Filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA 2007, p 251.

“Del mismo modo, en un período en el que sus compañeros legitimistas consideraban la Gran Revolución una fase pasajera cuyos resultados podían ser anulados, una aberración momentánea del espíritu humano tras la cual podría lograrse que las cosas siguieran fluyendo casi como antes, Maistre proclamó que intentar restaurar el orden prerrevolucionario era como intentar embotellar toda el agua del lago de Ginebra.”²⁷

En este mismo grupo, destacaremos a otro personaje que De Lubac coloca también tras la estela del florentino²⁸ y que sin duda ejerció una gran influencia en el conde Joseph de Maistre: Louis Claude Saint Martin, hasta el punto que algún autor ha querido reducir prácticamente su pensamiento a esta influencia del martinismo²⁹. Como expondremos, no compartimos esta opinión por excesivamente reduccionista.

Finalmente la tercera fuente que deja su huella en la obra de Joseph de Maistre, como es lógico, corresponde al ambiente intelectual y cultural imperante en sus años de formación: la Ilustración. Así, aunque por un lado resulta indiscutible que gran parte de su obra está dedicada a contradecir y desprestigiar algunos de los hitos ideológicos de este movimiento³⁰, es posible seguir también las huellas que la filosofía ilustrada dejó en su pensamiento, pues recordemos que en los años anteriores al inicio de la Revolución Francesa, sus ideas todavía podían tildarse de moderadamente liberales. No en vano Lanson llega a calificarlo como un “philosophe ennemi du philosophes.”³¹

Son varios los estudios que han profundizado en las fuentes del pensamiento demaistriano, especialmente el monumental ensayo (y tesis doctoral) de Robert Triomphe, que divide la influencia recibida por el saboyano en dos grandes grupos filosóficos: el griego y el alemán³². Sin embargo lo que nosotros pretendemos es algo ligeramente diferente. Nuestra voluntad de análisis es más diacrónica que sincrónica, pretendiendo situar el pensamiento demaistriano en la historia.

²⁷ Isaiah BERLIN, opus cit., p. 152.

²⁸ Henri de LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Madrid: Encuentro Ediciones 1989.

²⁹ J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos 1981, pp.377-378.

³⁰ Una buena descripción de este perfil de su pensamiento es la reflexión de Gonzalo Díez: “Maistre es un hombre del siglo XVIII cuyo principal caballo de batalla fue la Ilustración. Con ésta el escritor saboyano mantiene un diálogo constante en su obra, desde el *Etude sur la souveraineté*, dedicado a rebatir punto por punto las tesis republicanas de Rousseau, en un ejemplo de mordacidad intelectual y penetración analítica que recuerda el tono del Marx de *La ideología alemana*, hasta *Las veladas de San Petersburgo*, donde el paisaje antiilustrado pintado por Maistre alcanza su paroxismo.” L. GONZALO DíEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 242

³¹ G. LANSON, *Histoire de la littérature française*, 21ª ed. París: Hachette, s.f., p. 910.

³² Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, opus cit., ver pp. 375-577

Resumiendo lo dicho hasta ahora, la idea fundamental que dibujaremos en esta búsqueda de las raíces del pensamiento del conde saboyano es su pertenencia a lo que hemos denominado “corriente de pensamiento de perfil nominalista de fondo irracional y escéptico” subsumida además en el interior de otra corriente como es la del agustinismo. Éste posicionamiento, que sin duda resulta el muro de carga ideológico de todo el desarrollo demaistriano, se ve enriquecido por dos factores más: de un lado por la versión francmasona e iluminista de la filosofía de la historia de Joaquín de Fiore; y, por otro lado, por la potencia racional de la Ilustración y por uno sus corolarios, es decir, la Revolución Francesa.

Antes de adentrarnos en la disección de estas influencias nos parece importante enumerar de forma sucinta las intuiciones intelectuales demaistrianas que conforman el núcleo central de los apriorismos ideológicos del pensamiento contrarrevolucionario español y que iremos desgranando en sus diferentes apartados. De esta forma dejaremos inicial y sumariamente establecido el bosquejo y descripción de las herramientas intelectuales desde las que desarrollaremos esta tesis. Por un lado, encontramos el planteamiento exegético: esto es, las fuentes; de otro, sus consecuencias: los ejes fundamentales desde los que se construirán los diferentes apriorismos. En términos generales estos ejes pueden resumirse en los siguientes puntos:

- Una exégesis radical de la Carta a los Romanos de Pablo, especialmente Rom 13, 1-2, que se interpreta bajo la estructura de una autoridad descendente que emana jerárquicamente desde Dios –ostentador último y supremo de toda autoridad- hasta el último sustrato social humano. También Rom 1, 16-18 y 3, 21-26, como expresión de la libre autoridad divina que salva a sus escogidos –a través de la Providencia- más allá del valor (inexistente) de sus obras.
- Siempre unida a esta interpretación extrema del texto paulino, encontraremos una comprensión profundamente rigorista de la concepción antropológica de San Agustín, lo que deriva en un intenso pesimismo antropológico –que sin duda nos remite a la producción intelectual del obispo de Hipona en su confrontación con Pelagio-, donde la razón humana, lastrada por el peso del pecado original, aparece como incapaz de alcanzar por sus propios medios la verdad y cualquier atisbo de trascendencia. De esta forma, todo intento de autonomizar la razón prescindiendo de la fe y de la guía tutorial de la Revelación divina está condenado a caer en el error y en el pecado.

- Como consecuencia de este planteamiento, sostendremos la presencia de un sustrato nominalista de fondo en el que la voluntad se impone a la razón. Este voluntarismo, sumerge al mundo en la pura contingencia, pues en su afán de salvaguardar por encima de todo la omnipotencia divina, se niega todo “necesitarismo”. Lo humano se torna contingente porque desaparece la esencia y la moralidad pasa a ser absolutamente dependiente de la voluntad de un Dios todopoderoso capaz de caer en la arbitrariedad. Así, las cosas pasan a ser buenas o malas no en función de su propia naturaleza, sino en función de que la divinidad las prohíba o no.
- Este nominalismo se presenta de la mano de un fideísmo de tinte irracional que rompe toda posibilidad de equilibrio entre razón y fe. El hombre aparece como incapaz de romper la distancia ontológica entre Dios y él. La revelación divina resulta entonces el único camino infalible para ese encuentro, puesto que el mundo y sus reglas morales son puramente contingentes ya que nuestra capacidad racional está nublada por la concupiscencia derivada del pecado cometido por nuestros primeros padres. Siguiendo la hilazón corolaria de todo lo dicho, se deviene una Filosofía de la Historia en la que ocupa un papel decisivo el Providencialismo, lo que curiosamente provoca, pese a la triste situación del presente, cierta esperanza y confianza en el futuro derivada de la tensión escatológica producida por la espera de la intervención divina, palpable en los textos de Maistre (especialmente el final de las *Soirées*)³³.
- Una declarada voluntad contrarrevolucionaria acompañada de una crítica continua del sistema democrático liberal, al que se presenta como radicalmente despótico, incapaz de autoestablecerse límites y contrario a los más elementales principios cristianos. Este posicionamiento contrarrevolucionario se acompaña de una visión idealizada del pasado. De esta forma, frente al impulso modernizador del estado liberal, el pensamiento contrarrevolucionario opondría un pasado tradicional e idealizado en sus valores como referente ideológico con el que contrarrestar la pretensión de

³³ Basta leer el inicio de las *Considérations* con el célebre pasaje de la cadena de oro para darse cuenta que en la historia de la humanidad de Maistre concede sin duda todo el liderazgo de la acción a la divinidad: “Maistre deja al hombre a merced de la voluntad de fuerzas extrahumanas, sin concederle la más mínima posibilidad de iniciativa.” Jesús María OSES. “Joseph de Maistre un adversario del Estado moderno”, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) núm. 80. Abril-Junio 1993, p. 236.

unidad política del estado liberal. Aquí sin embargo se hace necesario puntualizar una cuestión que es importante para entender el pensamiento del saboyano y sus diferencias con el pensamiento reaccionario en general. Si bien es cierto que en de Maistre, como en la mayoría de pensadores contrarrevolucionarios, puede observarse cierta melancolía de un pasado ideal seguidor de las directrices divinas, el embajador en San Petersburgo deja claro en su obra que la Providencia divina ha tenido que actuar con la cruel dureza del jacobinismo para redimir a una sociedad que se había degenerado a causa del pecado. Para de Maistre, la sociedad prerrevolucionaria es culpable, y por eso no es posible, tras la caída del movimiento revolucionario, la simple vuelta atrás³⁴.

- Finalmente, como último punto sustentador de todo este edificio ideológico, un fiero ultramontanismo, cercano incluso a posturas teocráticas, defiende la supremacía del Papa como cabeza de la Iglesia Católica por encima de cualquier iglesia nacional, así como el mantenimiento a ultranza de la tesis de la infalibilidad del Sumo Pontífice.

Este conjunto de influencias que hemos citado surge en su pensamiento de forma no consciente, pues siempre defensor a ultranza de la ortodoxia, el saboyano se sentía vital e intelectualmente cercano al tomismo y a pensadores religiosos de corte tradicional en absoluto sospechosos de tendencias heterodoxas³⁵. Son muchos sus textos en que aparecen estos nombres:

³⁴ Antonio Truyol hace un buen resumen de esta cuestión: "La Revolución, y con ella el Terror, han sido permitidos por la Providencia y, por tanto, queridos por Dios. Son un castigo por los vicios antes señalados en el tejido social del Antiguo Régimen declinante. Pero son a la vez, por obra de la propia Providencia, el instrumento a través de "medios terribles", de la regeneración de Francia y por consiguiente, de Europa. Francia faltó a su misión, al apartarse del cristianismo, y debe, tras la durísima prueba, volver a emprenderla. Lo cual significa que las cosas no podrán restaurarse en su estado anterior, sino que habrá que tener en cuenta lo ocurrido en los años de desvarío colectivo. Ello explica que la obra de de Maistre no gustara a muchos emigrados, que sólo soñaban en la vuelta a los privilegios." Antonio TRUYOL, *Introducción a Joseph de MAISTRE, Consideraciones sobre Francia*. Madrid. Tecnos. 1990, pp. XXI-XXII.

³⁵ Es esta una idea compartida también por Isaiah Berlin: "Los métodos que utilizó, y las verdades que predicó, aunque él decía que provenían primordialmente de Tomás de Kempis o de Tomás de Aquino, de Bossuet o de Bourdaloue, no debían en realidad gran cosa a estos grandes pilares de la Iglesia católica; tienen más en común con la posición antirracionalista de Agustín o de los profesores que tuvo de Maistre en su juventud: el iluminismo de Willermoz y los seguidores de Pasqually y Saint-Martin." Isaiah BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, opus cit., p.118

“Je voudrais encore vous faire lire la superbe définition de la vérité, que nous a donnée saint Thomas. La vérité, dit-il, est une équation entre l’affirmation et son object³⁶.”

O bien:

“Elle était surtout à la tête du système religieux, et ce n’est pas sans raison que son roi s’appelait très-chretien: Bossuet n’a rien dit de trop sur ce point³⁷.”

Sin embargo, como veremos a lo largo de estas páginas, su visión de las consecuencias del pecado original en el hombre y su rechazo a todo camino ideológico que no se apoye fundamentalmente en la Revelación y en la tradición le llevan a dejarse arrastrar de forma implícita por corrientes de pensamiento de tintes claramente irracionalistas. Además, podemos afirmar que su rigorismo fideísta le acerca inevitablemente al escepticismo. Es este, por otra parte, un fenómeno que resulta típico de buena parte del catolicismo activo del siglo XIX. De esta manera, puede verse cómo una vez más nuestro autor se instala, pese a su sincera defensa del Papa y de la Iglesia católica, entre dos aguas, pues su irracionalismo iba a acabar por dejarle, más pronto que tarde, en una posición incómoda frente a la misma como institución, independientemente de ese momento de gloria póstumo e implícito que supuso la indudable presencia/influencia de su pensamiento en el *Syllabus* de Pío IX. Al fin y al cabo a lo largo de toda su historia y de forma casi dogmática la Iglesia ha considerado la racionalidad como algo consustancial a su propia existencia, considerándose además como un motor fundamental del desarrollo racional/cultural humano, cuestión que puede observarse en cualquier tratado de eclesiología:

“La Iglesia, como realidad histórica y factor de progreso, “ha ejercido un influjo considerable y hasta decisivo en la evolución cultural de los dos últimos milenios”, demostrando ser una “potencia cultural de primer orden”. (...) En realidad, la historia de la Iglesia es “una prueba convincente de los provechos que de la Iglesia católica resultan para las diferentes culturas.”³⁸

³⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, pp. 115-116.

³⁷ *Ibidem*, vol I, p. 8.

³⁸ Josef WODKA, “El misterio de la Iglesia históricamente considerado”, en Ferdinand HOLBÖCK y Thomas SARTORY (dir.), *El misterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1965, p. 555.

Su acción en el campo político a lo largo de la Historia es probablemente el ejemplo más arquetípico de esta *quiddidad* racional de la institución como tal, punto sobre el que insiste, por ejemplo, Carl Schmitt al analizar la esencia política del catolicismo:

“El racionalismo de la Iglesia abarca moralmente la naturaleza psicológica y sociológica del ser humano y no afecta (como sí lo hacen la industria y la técnica) al dominio y aprovechamiento de la materia. La Iglesia tiene su racionalidad específica. Es conocida la frase de Renan: *toute victoire de Rome est une victoire de la raison*. En la lucha contra el fanatismo sectario siempre estuvo al lado del entendimiento humano sano; a lo largo de toda la Edad Media reprimió, como Duhem ha demostrado, la superstición y la magia. El propio Max Weber declara que el racionalismo romano sobrevive en la Iglesia porque ésta supo vencer de forma grandiosa a los cultos dionisíacos de la ebriedad, a los éxtasis y a las disoluciones en la contemplación. Este racionalismo radica en lo institucional y es esencialmente jurídico; su gran mérito consiste en que hace del sacerdocio un oficio, pero, también aquí, de un tipo especial. El Papa no es un profeta, sino el representante de Cristo. Todo salvaje fanatismo desbocado del profetismo quedará alejado mediante esta formalización³⁹.”

Junto a la cercanía vocacional, no refrendada en sus escritos, por la teología tomista de corte tradicional, su otra cercanía podemos encontrarla en la antigüedad clásica. Amplio conocedor de la misma, los autores clásicos son citados repetidamente en todas sus obras:

“Les phrases et les vers latins viennent naturellement sous la plume de Maistre, même lorsqu’il écrit des lettres à ses amis. (...) L’écrivain politique professe mune admiration sans réserve pour Salluste et Tacite; il médite comme Machiavel, sur Tite-Live. Le pamphlétaire cite à l’occasion Martial et surtout Juvénal. Le moraliste se réfère volontiers à Cicéron et se laisse séduire par les formules de Sénèque. L’inspiré invoque les poète: Ennius, Lucrèce et Lucain, Ovide et Perse, “poète du remords”, Virgile surtout, qui a si bien évoqué les enfers et prophétisé la naissance d’un enfant divin.”⁴⁰

Pero una vez más, como en el caso de sus citas de Bossuet o del Doctor Angélico, la realidad de sus páginas convierte su gusto por las obras clásicas en meras herramientas sobre las que apoyar su propio discurso, sobre el que apenas aportan una

³⁹ Carl SCHMITT, *Catolicismo y forma política*. Madrid. Tecnos. 2000, p. 17.

⁴⁰ Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d’un matérialiste mystique*, opus cit., pp. 375-376.

superficial influencia. El creador del tenebroso texto del verdugo está en realidad lejos del “apolínismo” clásico que intentan transmitir sus citas. Su línea de pensamiento, siempre dispuesta a llegar hasta el extremo de sus posibles conclusiones, entra inevitablemente de lleno en lo dionisiaco, en un discurso ajeno a todo equilibrio, siempre excesivo, panfletario y provocador. Mediante paradojas que buscan siempre la provocación, su obra está más cercana al discurso atronador de Lutero o Robespierre que al sosiego y prudencia de los autores que dice admirar el saboyano⁴¹.

2.1. La fuente central: Nominalismo, fideísmo y escepticismo.

A nuestro entender, como mostraremos en la culminación lógica de este recorrido por las fuentes en el capítulo tercero, donde acometeremos la síntesis del pensamiento demaistriano, es en un cierto nominalismo fideísta y escéptico donde debemos encajar a Joseph de Maistre para poder comprender correctamente su posicionamiento y el desarrollo de su discurso ideológico. Su pensamiento, más allá de afirmaciones superficiales que pretenden dotarle de una envoltura aparentemente ortodoxa, rechaza todo necessitarismo y convierte el mundo en pura contingencia en manos de una Providencia Divina que no halla a su paso ningún “universal” que pueda establecer algún tipo de freno o guía a su actuación. Frente a la búsqueda razonada del saber, propone el innatismo y la tradición, pues sobre el hombre pesa demasiado el pecado original.

Como afirmamos anteriormente, buscamos colocar a de Maistre y su pensamiento en el tiempo, violentamente guiado, en este caso, por la corriente intelectual que sirve de sustento último a su pensar. El problema surge a la hora de delimitar y definir esta corriente, pues resulta obvio que buscar un inicio absoluto, un punto cero desde el que se iniciaría el desarrollo de cualquier proceso cultural en el tiempo, resulta siempre, axiomáticamente, una impostación, un mojón artificial pero inevitable desde el que comenzar a construir el análisis del mismo.

En nuestro caso, este momento inicial estaría en 1277. Merced a la condena del obispo Tempier se anunciaba la llegada de un siglo XIV deseoso de acabar con los

⁴¹ Quizás por este motivo, Maistre debe ser leído no junto a Burke, Bonald y Donoso, sino en compañía de Robespierre, Marat y Saint-Just; no en el contexto del conservadurismo, sino en el del radicalismo, entendiendo éste en un sentido amplio, más allá de la distinción usual entre derecha e izquierda, como una matriz ideológica que puede engendrar fórmulas jacobinas como la del "despotismo de la libertad" y visiones reaccionarias como la del "despotismo del pecado original". L. GONZALO DÍEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*, opus cit., p 237.

esfuerzos que a lo largo del siglo anterior las grandes síntesis doctrinales escolásticas habían llevado a cabo por armonizar fe y razón. Esfuerzos grandiosos dotados de un talento filosófico extraordinario han acabado por trasladar una imagen un tanto desenfocada de lo que fue el pensamiento de la Edad Media, en el que probablemente nunca se dio de forma generalizada este equilibrio proveniente de la asimilación de las ideas aristotélicas por parte de los grandes nombres del siglo XIII. En este sentido pensamos que resulta difícil no coincidir con la afirmación de F. León de que “contra lo que pudiera deducirse de este periodo de brillantez, no hay que olvidar que, hablando en términos generales, puede decirse que la edad media ha sido antiaristotélica⁴².” Pese a este planteamiento resulta indudable que existió un esfuerzo significativo y explícito por conseguir esta armonización entre fe y razón que podemos singularizar, como máximo exponente, en Tomás de Aquino, quien realizó denodados esfuerzos intelectuales en esa dirección, y cuya influencia ha estado presente siempre en la historia de la filosofía. Reproducimos aquí el que probablemente sea su texto más célebre a este respecto:

“Aunque la citada verdad de la fe cristiana excede la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmada tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe. (...) El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que El es el autor de nuestra naturaleza. La sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural⁴³.”

El suyo resultaría un fértil intento por adaptar un aristotelismo que en aquel momento aparecía como único camino posible de la razón dentro de la tradición cristiana, junto con el agustinismo platonizante sobre el que se había desarrollado hasta la irrupción del aristotelismo en el pensamiento cristiano:

⁴² F. LEÓN FLORIDO, 1277. *La condena de la filosofía*. Madrid: *A parte rei* Revista de filosofía, 2007, p.27.

⁴³ Texto tomado de: Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid. BAC. 1979, Vol II, p. 326.

“(…) la “síntesis tomista” no sería otra cosa que el intento por responder de un modo sistemático a toda esta serie de cuestiones, integrando no solo la doctrina sagrada, sino también la larga tradición filosófica neoplatónica cristiana, en un marco conceptual y doctrinal naturalista aristotélico⁴⁴.”

El siglo XIV no sólo romperá esta voluntad de armonía de la que habla Sergio Rábade⁴⁵, sino que, curiosamente, a través del esfuerzo por parte de sus principales representantes filosóficos por rechazar las tesis aristotélicas, o al menos algunas de sus consecuencias –fundamentalmente la cuestión del necesitarismo frente al poder omnímodo de Dios–, creará los cimientos de lo que será la filosofía moderna posterior⁴⁶, en un camino histórico que desde aquí iremos siguiendo hasta llegar a la figura de Joseph de Maistre. Tengamos en cuenta que nos encontramos probablemente en uno de los momentos cruciales, si no el más importante de la historia del pensamiento occidental. Así lo ve Leonardo Polo cuando afirma que “con razón se ha podido decir que el discurrir de la Edad Moderna se prepara a principios del siglo XIV. Las grandes bazas del pensamiento ya se han jugado (agnosticismo, relativismo, nihilismo, etc.) y, cuando la partida está vencida, empeñarse en seguir la misma línea de juego no añade apenas nada. La gran partida del pensamiento se jugó en los siglos XIII y XIV⁴⁷.”

Frente al caldo de cultivo filosófico que iba apoderándose de la Universidad de París al respecto de la preponderancia de la razón y de la misma como herramienta suficiente para interpretar el “orden de la creación,” se levantará un movimiento de opinión contrario⁴⁸. Éste se alzaría en defensa de la fe como instrumento único para la comprensión del mundo inteligible, frenando el optimismo antropológico. Este movimiento además, destacando la omnipotencia divina, querrá salvarle del mecanicismo a que en cierta forma le condenaba el universalismo aristotélico con su freno racional al ejercicio libre de la actuación divina.

⁴⁴ F. LEÓN FLORIDO, 1277. *La condena de la filosofía*. Opus cit., p. 50.

⁴⁵ Sergio RÁBADE, *Los renacimientos de la filosofía medieval*. Madrid: Arco Libros, 1997, p. 45.

⁴⁶ Así lo afirma también un estudioso de la época como Sergio Rábade: “los estudios, harto escasos todavía, que sobre este siglo van apareciendo hacen ver con mayor claridad cada día la necesidad de retrotraer hasta el XIV el nacimiento de la filosofía moderna.” Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid: CSIC, 1966, p. 16

⁴⁷ Leonardo POLO, *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993, pp. 60-61.

⁴⁸ “Situémonos en los años 1300, después de la invasión aristotélica: ¿para qué especular sobre la Revelación, si la simple razón basta para todo? Tal es el espíritu de los filósofos, de Aristóteles, de sus discípulos árabes y de los que quisieran seguirlos.” Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 142.

Más allá de este rechazo a un cierto racionalismo que nace, como hemos dicho, con la condena de 1277 y que vendría a constituir el punto de partida de la corriente filosófica en la que colocamos a de Maistre, podemos destacar otros dos puntos que conectan al siglo XIV con el filósofo saboyano. En primer lugar el hecho de que entre las autoridades filosóficas anteriores será San Agustín el pensador que probablemente conserve una mayor vigencia en este periodo, especialmente entre aquellos autores más críticos con las síntesis anteriores (Escoto, Ockham)⁴⁹. Son ellos, a nuestro juicio, quienes además constituyen un primer antecedente de las tesis demaistrianas. Como sabemos, esta presencia de San Agustín, tomado en su aspecto más radical, es una constante en el desarrollo ideológico del profeta del pasado. Junto a esto, y como segundo punto, el siglo XIV se ve inmerso en una profunda crisis religiosa en el que la figura del papado resulta profundamente desprestigiada, (no es necesario aquí recordar la cuestión del traslado del Papa a Avignon), y en muchas ocasiones puesta en duda, iniciándose un proceso de “laicización⁵⁰” del sistema político europeo que en muchos aspectos culminará con la Revolución francesa.

2.1.1. La condena de 1277.

“El 18 de enero de 1277, el Papa Juan XXI⁵¹, (...) publicó una bula de advertencia a los Maestros de las Artes de la Universidad de París, y el obispo Esteban Tempier promulgó, el 7 de marzo del mismo año, un decreto que condenaba 219 tesis, pero no sin prevenir de antemano que no se admitiría ya la excusa, demasiado fácil, de sostener que una misma proposición podía considerarse simultáneamente falsa desde el punto de vista de la fe y verdadera desde el punto de vista de la razón. Esto equivalía a condenar la tesis, que luego ha sido siempre tenida por averroísta, de la “doble verdad”⁵².”

⁴⁹ “Si de alguna corriente medieval se puede afirmar que siguió conservando en el XIV una simpatía general, confesada o latente, en casi todos los autores, esa corriente es el agustinismo, pero no el agustinismo de Buenaventura o de Grosseteste, sino el agustinismo bebido directamente en las obras de San Agustín.” Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, opus cit., p. 16.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 7.

⁵¹ Generalmente identificado con el pensador Pedro Hispano, conviene reparar en que como filósofo se había decantado por el agustinismo y en concreto por la doctrina agustiniana de la iluminación.

⁵² Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1985, p. 519.

Las cuestiones abordadas por la condena del obispo Tempier son muy amplias y diversas⁵³, por lo que no podemos considerarla como una simple condena del averroísmo, sino que, como afirma Gilson, “en suma parece que esta condenación ha englobado al averroísmo en una especie de naturalismo multiforme que reivindicaba los derechos de la naturaleza pagana contra la naturaleza cristiana, de la filosofía contra la teología, de la razón contra la fe⁵⁴”. Nos encontramos frente a un rechazo de la filosofía vista como herramienta independiente de la teología y por tanto autónoma frente a la revelación divina. Es por eso que siguiendo la tesis de Gilson nos parece que la condena de 1277 significa la ruptura por una parte del pensamiento medieval frente a un racionalismo (de cariz aristotélico) que cree que tanto las verdades de fe como el conocimiento general del mundo y sus razones pueden alcanzarse por la pura razón humana⁵⁵. Esta quiebra empujaría a los pensadores posteriores, a decantarse por opciones en las que la idea de voluntad se imponga a la de raciocinio y en las que frente al necesitarismo mecanicista anterior se ponga un énfasis extremo en el poder divino:

“Serán teólogos, como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, los abanderados del formalismo, el voluntarismo y el nominalismo, marcando con ello la senda hacia el pensamiento moderno a través de la obra sintética del tardoescolástico español Francisco Suárez⁵⁶.”

⁵³ “Los temas tratados por las 219 condenas abarcan casi todas las cuestiones de la Teología católica: Dios y sus atributos, la eternidad del mundo, la creación, los ángeles y las almas, el hombre, la libertad, la visión beatífica, la virtud de la fe, algunos sacramentos (como la confesión), la oración, la existencia y naturaleza del orden sobrenatural; además de otros temas esencialmente filosóficos, aunque muy relacionados con la correcta interpretación del Dogma revelado: el tema del sujeto y sus accidentes, la cuestión de la felicidad, la función del entendimiento y su división, la naturaleza de la ciencia filosófica, la práctica de algunas virtudes naturales, la esencia del tiempo en relación con la eternidad etc. Junto a esas famosas condenas particularizadas, el decreto censuraba en el preámbulo la famosa tesis de la doble verdad.” Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa, 2007, p. 305

⁵⁴ ÉTIENNE GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, opus cit., p. 519.

⁵⁵ “En buena medida, la trascendencia que se le ha atribuido a las condenas como punto de inflexión en la evolución del pensamiento medieval se debe a la influencia de Étienne Gilson, quien se opuso a la interpretación neotomista que destacaba la unidad y sistematicidad de la filosofía de la edad media, y subrayó que las condenas representan un punto de ruptura que dará como resultado la escisión entre tomismo y escotismo. Se iniciará así la fase denominada “escolástica crítica” caracterizada por una progresiva separación entre filosofía y teología, cegando con ello el camino a la escolástica tomista que había intentado sintetizar el dogma cristiano con la explicación aristotélica del mundo. Gilson llama también la atención sobre la trascendencia que tuvo la condenación de 1277, que significa un verdadero salto generacional, pues los teólogos del final de siglo experimentaron las dificultades a las que había conducido una aceptación de Aristóteles, por lo que “tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error.” F. LEÓN, *1277. La condena de la filosofía*. Opus cit., p. 11

⁵⁶ *Ibidem*, p. 62.

Como ya hemos apuntado serán fundamentalmente dos cuestiones doctrinales las que aparecerán con más fuerza tras la reacción de 1277 y que no sólo destacan sobre las demás sino que resultan trascendentales en un estudio como éste, pues se refieren a conceptos que aparecerán prácticamente idénticos en la filosofía de Joseph de Maistre: por un lado la defensa del poder omnímmodo de Dios que el necesitarismo ponía en duda en cierto sentido. Podríamos definir, en palabras de Gilson este necesitarismo como:

“(...) la identificación aristotélica, admitida por Avicena y Averroes, entre la realidad, la inteligibilidad y la necesidad, y esto no solamente en las cosas, sino, ante todo y sobre todo, en Dios. Si el mundo es eterno, es que Dios no puede producirlo sino tal como es. (...) Dios no puede, pues, producir inmediata y libremente una pluralidad de efectos (*quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*), sino que la multiplicidad de cosas presupone una multiplicidad de causas intermedias cuya existencia es la condición necesaria de la existencia de esas cosas⁵⁷.”

Esta defensa de la omnipotencia divina abría además la cuestión de la Providencia, pues obligaba a dejar especialmente expedito el camino de la posible y libre actuación de Dios en el mundo en una forma que podremos calificar incluso en muchas ocasiones de arbitraria, la cual, a través del pensamiento de Guillermo de Ockham, comienza a prefigurar la reforma protestante de Lutero (que tendrá también como veremos su influencia en de Maistre).

La segunda cuestión relevante es la derivada de las tesis que niegan que desde la sola razón pueda alcanzarse un conocimiento real del mundo en general, pero especialmente de Dios y de lo sobrenatural. Esta posición llevaba a sus defensores a caer en un cierto pesimismo antropológico, que, mediante el rigor fideísta introducía de forma consciente o inconsciente un escepticismo metafísico que prefigura a su vez al cartesianismo:

“El escepticismo metafísico será mucho más influyente y concluirá en el cartesianismo. Si, como es cada vez más común considerar, Descartes no supone una ruptura absoluta en la historia del pensamiento occidental, sino que se nutrió de las doctrinas escolásticas, no cabe duda de que sus fuentes hay que buscarlas en doctrinas como el uso escotista de la distinción formal *ex natura rei*, que se refleja en la

⁵⁷ Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, opus cit., p. 520.

caracterización de la claridad y la distinción como notas de las ideas innatas, o la tendencia de Ockham a llevar al límite la hipótesis voluntarista *de potentia Dei absoluta*, que encontrará su equivalente en la hipótesis cartesiana de un *deus deceptor* como motivo último de duda. Doctrinas ambas que habían sido posibles en un contexto teológico cristiano, por la crítica a que las condenas de 1277 sometieron al naturalismo aristotélico⁵⁸.”

Como vemos, las condenas de este “syllabus” medieval de 1277, que, con la presencia de de Maistre como protagonista principal de este estudio, inevitablemente nos recuerda al de 1864, pues en el fondo en ambos está presente la misma voluntad de condena a los “errores del mundo moderno”, rompían conscientemente el esfuerzo medieval por mantener unidas filosofía y teología, imponiendo la superioridad del pensamiento teológico, basado en la revelación, frente aquellos que defendían la autonomía de la razón humana⁵⁹. La superioridad de la teología como remedio y guía frente a los desmanes de la razón estará muy presente en de Maistre. Desde ella elaborará, como veremos, toda su teoría política que de este modo no podía convertirse sino obviamente en teología política. Esta separación radical entre filosofía y teología tendrá consecuencias en todos los ámbitos del saber, pero especialmente nos interesan aquí las que se producirán en el campo de la ética y por tanto de la política. Aunque, como mostraremos en el siguiente apartado comenzarán a verse en la obra de Duns Escoto, será con Guillermo de Ockham donde podremos observar ya de una forma explícitamente establecida la defensa de un mundo sin más verdades que las derivadas de la revelación y en el que el hombre queda reducido a “una existencia fáctica y contingente, sometido a una dependencia “obediencial” respecto de un omni-poder que lo despoja de cualquier asidero⁶⁰”. Es desde este posicionamiento nacido a partir del rechazo al aristotelismo de 1277 que podemos ver con claridad la línea de continuidad existente entre este planteamiento y el desarrollo ideológico demaistriano.

⁵⁸ F. LEÓN, 1277. *La condena de la filosofía*, opus cit., pp. 63-64.

⁵⁹ “Los maestros en artes, se enfrentaron a la interpretación de los teólogos, que destacaban la dicotomía: placer/contemplación, y pusieron de relieve la excelencia de la vida filosófica que puede alcanzar también el máximo placer (*vitam valde voluptuosam*), lo que vendría a significar la reducción de lo humano a lo intelectual, excluyendo la necesidad del alma infundida sobrenaturalmente. Y es precisamente esta intención de dar autonomía a lo humano lo que los teólogos perciben como un ataque a la noción agustiniana de Buenaventura de la superioridad de la *sapientia christiana* y un riesgo para el papel mediador de la Iglesia y los sacramentos.” *Ibidem*, p. 14.

⁶⁰ Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, p. 7.

Además la condena de 1277 provocará, rompiendo una vez más el mito de una Edad Media uniforme y homogénea⁶¹, el establecimiento de una serie de escuelas de pensamiento cristiano que de alguna forma comienzan a prefigurar lo que serán las vías de desarrollo del pensamiento moderno posterior. Así, una primera escuela estuvo formada por los teólogos agustinianos que recuperarán el lema *philosophia ancilla teologiae* -la línea que influirá decisivamente en el posterior tradicionalismo contrarrevolucionario-; una segunda corriente se formará por los peripatéticos moderados como Alberto Magno y Tomás de Aquino, que seguirían a Aristóteles salvo cuando éste entrara en flagrante contradicción con la fe; y, por último, los aristotélicos radicales, que, anacrónicamente podríamos definir como racionalistas extremos o revolucionarios, estaban dispuestos a llevar los principios aristotélicos hasta sus últimas consecuencias⁶².

2.1.2. Duns Scoto .

Planteada la cuestión al respecto de la ruptura con la corriente aristotélico-tomista que en muchos sentidos supuso 1277, debemos continuar nuestro análisis con la figura de Duns Escoto, pues probablemente sea en el Doctor Sutil en quien podamos personalizar el inicio de esta reacción de la que pretendemos seguir su hilazón histórica hasta llegar a de Maistre, que reivindica la voluntad frente a la razón y a la teología frente a la filosofía:

“(...) Escoto influye sutil pero decisivamente en la historia de la Filosofía dando el giro “voluntarista” (pragmático) y “crítico” que de formas muy diversas aparece en Ockham, Suárez, Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz, Kant, Peirce, Comte, Marx o Nietzsche. En todos ellos está presente la primacía de la voluntad y el poder práctico al respecto del conocimiento teórico-especulativo⁶³.”

⁶¹ Las disputas generadas entre las diversas órdenes religiosas tras la censura del obispo Tempier, especialmente entre las órdenes mendicantes fueron amplias y de gran calado, así por ejemplo: “(...) entre 1277 y 1279 el franciscano Guillermo de la Maree (ca. 1285-1298) publicó el célebre *Correctorium fratris Thomae*, en el que entresacaba 117 tesis de la doctrina tomista, oponiéndolas a otras tantas tesis de la escuela franciscana. En 1282 el capítulo general franciscano de Estrasburgo prohibió la lectura de la *Summa theologiae* de Aquino, a no ser acompañada del citado *Correctorium*. Entre 1282 y 1284 los dominicos replicaron con una copiosa colección de respuestas que se conoce con el nombre general de *Correctoria corruptori*.” Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval*. Opus cit., p. 317

⁶² F. LEÓN, *La condena de la filosofía*. Opus cit., p. 9.

⁶³ Ignacio MIRALBELL. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 6-7.

1277 está muy presente en su pensamiento. Recordemos así que en la polémica al respecto del alcance de esta condena afirmó que el syllabus poseía autoridad en toda la cristiandad sometida al poder papal. Aunque la reflexión de Escoto se enfrenta tanto al averroísmo y su posible deriva escéptica como a la síntesis tomista⁶⁴, será en la crítica al Aquinate “verdadero destinatario de las críticas del doctor sutil⁶⁵” donde centrará su obra. Como resumen sintético de las diferentes posturas, frente a la visión de Tomás de Aquino de que filósofos y teólogos abordan una misma realidad desde dos perspectivas distintas, para Escoto el filósofo en cambio adopta un punto de vista reduccionista que excluye la libertad y la gracia⁶⁶. De esta forma, su desarrollo filosófico debe enmarcarse fundamentalmente en una línea de pensamiento profundamente marcada por el agustinismo⁶⁷.

Obviamente resultaría un exceso calificar de fideísta su postura, pero resulta indudable la existencia palpable de una voluntad de limitar el alcance de la razón y de reivindicar la fe como un elemento imprescindible y en realidad superior para la comprensión del mundo sobrenatural. En esta postura además no sólo se apunta la cuestión del fideísmo sino que el tema del pesimismo antropológico empieza a intuirse en el fondo de los argumentos del doctor sutil.

Para Duns Escoto existen toda una serie de verdades y de realidades pertenecientes al mundo inteligible que simplemente resultan inalcanzables para la razón. Es más “Escoto comienza de entrada considerando que con argumentos de razón no es posible demostrar nada acerca de algo sobrenatural en el hombre⁶⁸”. El hombre, en la Tierra, es un ser limitado y débil, que necesita apoyarse en la fe y por tanto en la teología para alcanzar el conocimiento de las cuestiones auténticamente trascendentales y a las que la filosofía por sí sola no es capaz de contestar. Para Saranyana, la consecuencia de la reflexión escotista es abrumadora:

⁶⁴ “Además no pertenecen a la misma generación; entre la de Tomás de Aquino y la de Duns Escoto pasa el corte de la condenación del averroísmo de 1277. Las obras que se llevaron a cabo después de ella llevan casi todas su señal. Para un gran número de teólogos de fines del siglo XIII y de comienzos del XIV parece que esa condenación tuvo el valor de una experiencia crucial: se había querido confiar en la filosofía, y resulta que la filosofía es Aristóteles; y se veía, por fin, claramente a donde conducían Aristóteles y la filosofía. Puesto que Aristóteles no había podido alcanzar por la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía, por sí misma, se revelaba incapaz de hacerlo.” (Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, opus cit., pp. 561-562.

⁶⁵ Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía Medieval*, opus cit., p. 346.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 347.

⁶⁷ J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 1993, p. 184.

⁶⁸ Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 79.

“El gap o hiato entre filosofía y teología sobrenatural se ha hecho insalvable. El miedo a confundir las dos disciplinas ha abocado en la completa solución de continuidad entre ambas. La dicotomía entre el “Dios de los filósofos” y el “Dios de la fe” estaba servida tres siglos antes de que Blas Pascal la formulara ingeniosamente⁶⁹.”

Agustinismo, dicotomía entre razón y fe, primer apunte de fideísmo y de pesimismo antropológico..., poco a poco van explicitándose las herramientas teóricas que planteábamos al inicio de este capítulo.

2.1.2.1. La limitación del conocimiento humano como límite de la filosofía.

Para Escoto nuestro conocimiento está limitado por la propia naturaleza del hombre que sólo es capaz de obtener experiencia directa del mundo material, por lo que su capacidad gnoseológica resulta incapaz de alcanzar el mundo inteligible y con él tanto las criaturas puramente espirituales, como obviamente al mismo Dios. De esta forma todo el desarrollo metafísico de la filosofía sólo puede abordar el ser en cuanto realidad material, y nunca “proponerse alcanzar ese acto de existir (ipsum esse) que según Santo Tomás, es el núcleo central de todo ser⁷⁰”. Desde este punto de partida, lo único que podría probar la metafísica es la infinitud del ser, pues el alcance de la razón natural está claramente limitado, enfrentándose implícitamente, al sostener este punto de vista, a la filosofía aristotélica tanto en su vertiente averroísta como tomista. Para Escoto el objeto natural de nuestro intelecto es el ser y reflexionando sobre él el hombre es capaz de deducir la existencia de un ser infinito: “esta idea se le aparece como la más alta que pueda formarse de Dios; en este punto, Duns Escoto hace pensar en Descartes⁷¹.”

⁶⁹ Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía Medieval*, opus cit., 352.

⁷⁰ Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, opus cit., 551.

⁷¹ Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, opus cit., p. 148. Si bien, como afirma Vignaux, en cierta forma y al respecto del tema de la infinitud del ser el doctor sutil anticipa a Descartes, al igual que, como veremos más adelante, en la cuestión de la indiferencia de la voluntad divina en la producción de efectos, Gignaux matiza también la diferencia que los separa: “(...) Dios aparece en sí mismo como materia de ciencia; lo cual supone entre la esencia y los atributos divinos una distinción y un orden asimilables a los que hay entre un sujeto y sus propiedades. En tanto que la infinidad cartesiana prohibirá distinguir nada en la simplicidad divina (ni siquiera una distinción de razón: en pensamiento y no entre realidades –*ne quidem ratione*–), la infinidad escotista no destruye, entre el ser, el conocer y el querer, ni la distinción ni el orden; la eternidad excluye el discurrir a lo largo del tiempo, pero queda una manera de anterioridad: se tiene derecho a discernir en la divinidad un orden lógico, momentos intemporales.” (Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, opus cit., 149).

Curiosamente, esta limitación epistemológica supone un punto de partida o mejor, una fundamentación racional de la necesidad de la revelación divina, pues sin ella el ser humano no podría alcanzar plenamente su fin último y la auténtica felicidad. De esta forma la revelación aparece ya como indispensable y como un elemento que en cierta forma serviría para paliar las deficiencias del “homo viator”, pues la revelación aportaría un tipo de conocimiento del que el hombre tiene gran necesidad y que en cambio no es capaz de alcanzar por sus propios medios. En este sentido coincidimos con Ignacio Miralbell cuando afirma que con la filosofía del doctor sutil estamos ante “la primera crítica de la razón natural –en sentido ya casi moderno- de la historia de la filosofía⁷².” Escoto, por un lado, nos llama a la resignación ante las limitaciones gnoseológicas del hombre y, por otro, a la esperanza, pues el hombre dispone del camino de la fe para abrirse a la revelación y al conocimiento definitivo e incontestable que la misma contiene⁷³.

Como una observación significativa para entender las diferentes posturas entrelazadas que iremos viendo a lo largo de ese capítulo, Escoto es consciente de que está poniendo la teología por encima de la filosofía y de que el discurso teológico sólo resulta admisible e incluso comprensible, desde la misma fe. Comprende que la construcción del desarrollo intelectual que a través de la teología y de la mano de la revelación, conecta al hombre con Dios necesita de una primera afirmación apodíctica y dogmática que sólo puede nacer desde la fe. De esta forma el discurso sobre Dios sólo habla a aquellos quienes en un acto de voluntad (intuimos aquí ya la importancia del voluntarismo en Duns Escoto) han accedido a la fe. Quienes se hayan alejados de ella simplemente están condenados al error, pues su razón, por muy elevada y muy aristotélica que sea, está limitada y es incapaz de abrirse al mundo de la trascendencia:

“Duns Escoto, a mi modo de ver, es el primer pensador creyente que intenta la armonización de razón y fe mediante la estrategia de concebir la razón natural como un atencencia frustrada, una búsqueda insatisfacible, una pasión inútil⁷⁴.”

⁷² Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 85.

⁷³ J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 186.

⁷⁴ Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 91.

2.1.2.2. Omnipotencia divina, necesitarismo y contingencia de lo creado.

Ya hemos comentado cómo probablemente la cuestión fundamental que está detrás de la condena de 1277 es la necesidad de reafirmar la total omnipotencia divina que con las tesis de la creación de lo posible por vía de necesidad, parecía quedar mermada. Por ello

“El resorte secreto de la doctrina de Escoto es su decisión, incesantemente reafirmada, de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio. Porque ve que todo entendimiento es una naturaleza, hace cuanto puede para elevar a Dios por encima de sus Ideas mismas; después, para asegurar eficazmente el corte, separa a la criatura del Creador por el decreto de una suprema libertad”⁷⁵.

Esta reivindicación de la voluntad divina por encima de su intelección supone una ruptura total con respecto al aristotelismo, para quien “Dios es *noesis noéseos nóesis*, pero no dice que Dios tenga voluntad”⁷⁶ puesto que para este planteamiento, en el fondo, la voluntad no es más que una carencia: “Dios no tiene voluntad porque la voluntad a diferencia de la inteligencia, es imperfecta, y en Dios solamente se pueden poner las perfecciones puras”⁷⁷. El doctor sutil está abriendo su campo de reflexión a una creación perfectamente contingente fruto de la libre voluntad divina frente a la que no es posible limitación alguna. Para Escoto el necesitarismo griego resulta erróneo tanto desde un punto de vista ontológico como gnoseológico. Dios y el mundo no están mecánicamente unidos por ninguna necesidad ni ley intermedia que se coloque entre las dos realidades. Al contrario el único sentido y motor de la creación divina es el amor y su inatacable libertad: “La explicación última de la contingencia está en Dios, que actúa e interviene en el mundo de un modo absolutamente libre”⁷⁸.

En su monumental ensayo sobre el Doctor Sutil, Étienne Gilson resume con claridad la posición del pensador en torno a su negación de cualquier tipo de necesitarismo:

⁷⁵ Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, opus cit., 562.

⁷⁶ Leonardo POLO, *Antropología trascendental. Vol II. La esencia de la persona humana*. Pamplona: EUNSA, 2003, p. 95.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁸ J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 209.

“Una relación de necesidad entre las cosas y Dios se revela como imposible, no por parte de las cosas, sino por parte de Dios. Un ser supremamente necesario es un ser que se basta a sí mismo, es decir que puede existir tal como es, aun cuando no exista otra cosa más que él. Plantear que un posible esté ligado a él por una causa necesaria, si se toma aquí necesario en el sentido pleno del término, implica admitir no sólo que el efecto no puede existir sin su causa, sino que su causa está necesariamente determinada a producirlo. Esto es tanto como decir que ella no podría existir sin el efecto, como así tampoco éste sin ella; por lo tanto, ella no sería necesaria. Para que lo sea, es preciso que pueda existir sin él y que, si ella lo causa, lo haga libremente⁷⁹.”

Aunque todavía no hemos llegado al cartesianismo y con él a la voluntad divina indiferente en la producción de efectos⁸⁰, es importante aquí apereibirse de que una vez más su pensamiento define a Escoto en mayor medida como teólogo que como filósofo, pues la que podríamos denominar ruptura de la conexión mecánica entre el principio y sus efectos, nos lleva a un mundo difícilmente comprensible en su totalidad por la filosofía puramente racionalista. Pues es un mundo que sólo responde a la voluntad de Dios por encima de cualquier ley racional. De esta forma, para Duns Escoto la filosofía resulta por sí sola continuamente una herramienta incompleta y llena de carencias, pues la comprensión de la creación y el desarrollo del mundo sólo puede hacerse desde la teología que posee la fe y a través de ella la Revelación. Aquellos que no participan de esta fe cristiana y no la ponen en primer lugar, sea cual sea su desarrollo racional, están excluidos, tanto de la posibilidad de realizar este discurso explicativo como de interpretarlo.

Desde la reivindicación de la voluntad divina como defensa de su absoluta omnipotencia, y la consecuencia de esta reivindicación: la total contingencia de lo existente, el camino hacia la aceptación de la total arbitrariedad de Dios queda inevitablemente expedito, y llegará con la filosofía ockhamista. Si bien Escoto abre claramente esta puerta afirmando que Dios no está limitado por la idea de bien, sino que al contrario lo bueno es simplemente lo así establecido por Dios, el Doctor Sutil, mantendrá una mínima limitación a la acción divina. De esta forma “no cree que Dios pueda querer lo contradictorio; no puede querer, según él, más de lo que es lógicamente posible. Incluso en el ámbito moral, Dios se encuentra en cierto modo, ligado por los

⁷⁹ Etienne GILSON. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: EUNSA, 2007, p. 328.

⁸⁰ Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, opus cit., p. 556.

dos primeros mandamientos del decálogo, que son expresión de la ley natural y corresponden a una absoluta necesidad⁸¹.”

Escoto da un paso más en esta recuperación continua de la omnipotencia divina, adentrándose en un tema el de la predestinación, que obviamente influirá muy profundamente en la teología de Lutero y con él en todo el protestantismo, pero que también y siempre siguiendo ese hilo teórico-metodológico que nos hemos propuesto mostrar, en de Maistre, donde la acción de la Providencia tiene un papel protagonista conduciendo de forma arbitraria e incomprensible desde la perspectiva terrena la vida de los hombres. Así el acento voluntarista de la omnipotencia de Dios hace que Escoto defienda la tesis de que es Dios quien elige a los bienaventurados conduciendo sus actos hacia el bien, de la misma forma que a los condenados Dios les negaría para siempre la gracia de la conversión:

“Puisque la volonté divine opère selon un ordre, *ordinate volens*, l’élection d’une âme à la gloire précède la connaissance de ses œuvres que l’entendement divin connaît seulement par la volonté d’y coopérer : il serait absurde de chercher les motifs de la prédestination dans les mérites qui la suivent devant l’amour et l’intelligence de Dieu. (...)A la prédestination par laquelle Dieu communique sa béatitude, il n’y a d’autre raison que la volonté libre de la communiquer, et c’est sans raison que Dieu choisit, pour la recevoir, telle ou telle créature⁸².”

Además y en un posicionamiento con ecos del Antiguo Testamento, especialmente del libro de Job, nos recuerda que resulta absurdo querer juzgar o tan siquiera pensar los actos divinos en términos de justicia, como si esta fuera en algún sentido independiente de la voluntad divina. Al contrario, Dios puede hacer y de hecho –siempre según Escoto- hace acepción de personas, pues en Él voluntad y justicia simplemente son lo mismo, no hay distinción temporal ni conceptual:

“Que l’on ne prétende point qu’en prédestinant l’un, et pas l’autre, sans autre raison que sa volonté même, Dieu fait, acception de personnes. Cette objection aurait un sens à l’égard d’un vouloir créé, pour lequel la bonté de l’objet est la cause de l’amour. Elle perd toute signification devant la volonté créatrice : en Dieu, c’est l’amour qui est

⁸¹ *Ibidem*, p. 556.

⁸² Paul VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV siècle. Duns Scot, Pierre d’Auriose, Guillaume d’Occam, Grégoire de Rimini*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, pp. 25-26.

cause de la bonté de son objet ; aimer n'y répond à aucune dette. Comme la libéralité de Dieu est une avec sa liberté, sa justice s'identifie à son vouloir⁸³.”

2.1.2.3. Voluntarismo y libertad humana. Sus consecuencias éticas

En el tomismo la libertad no define la esencia humana, pues esta libertad se subordina a la inteligencia. El hombre está espontáneamente inclinado hacia el bien, de ahí que la voluntad no resulte sino una continuación de la razón. Podemos, por tanto, definir en cierta forma a esta visión como “intelectualista”, pues la elección del hombre es imposible sin el conocimiento. Frente a esta línea aristotélico-tomista de defensa de la primacía de la inteligencia⁸⁴, Escoto mantendrá una primacía y una anterioridad de la voluntad “frente” al intelecto⁸⁵:

“Se alcanza aquí el punto donde las dos doctrinas se transforman en inconciliables, puesto que ambas quieren conducir al hombre a la beatitud, pero una por el conocimiento, el primado de la intelección y una libertad fundada en el juicio racional de los medios; la otra por amor, el primado de la volición y una libertad fundada en la indeterminación radical de la voluntad. Si se designa el conjunto de la posición tomista con el nombre de “intelectualismo”, se puede calificar de “voluntarismo” la posición de Duns Escoto, siempre y cuando en ambos casos el epíteto indique sobre qué pone el acento una y otra doctrina⁸⁶.”

Para Escoto es la voluntad la que manda sobre la inteligencia, lo que explicita un sentido de la libertad mucho más voluntarista que intelectualista. Siguiendo el modelo de la absoluta libertad divina es la voluntad del hombre la que se erige en causa fundamental del acto. El acento en este voluntarismo implica la pérdida de toda posible distinción entre libertad voluntad, pues al admitir la espontaneidad de la libertad ésta deja de ser un accidente del ente para convertirse en una causa que de alguna manera se autofundamenta, pues no depende de nada ni nadie. Esta preponderancia de la voluntad y su conexión con la libertad está directamente relacionada con su idea de la relación entre el acto y la potencia. Frente a lo que hasta entonces era doctrina generalmente

⁸³ Paul VIGNAUX, *Justification et predestination au XIV siècle*, opus cit., p. 30.

⁸⁴ Reforzando de alguna manera el camino emprendido en esta tesis, resulta fácil observar cómo, en general, los pensadores partidarios de la primacía de la voluntad los encontraremos dentro de las filas de la corriente agustinista.

⁸⁵ Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 24.

⁸⁶ Etienne GILSON. *Juan Duns Escoto*, opus cit., p. 576.

admitida, esto es, la anterioridad del acto frente a la potencia, el Doctor Sutil transmuta esta relación y convierte al acto en anterior a la potencia. Desde la potencia se llega al acto⁸⁷. De esta forma, la teoría del acto y la potencia se convierte en una teoría del poder y de la acción. Contrariamente a lo afirmado por la escolástica hasta entonces al respecto de que el principio era el acto puro, la relación potencia acto se transforma en una teoría donde el principio pasa a ser el poder puro, esto es: “el poder respectivo a todo lo posible (omnipoder), la relación entre fundamento de la acción (sujeto) y término de la acción (objeto)⁸⁸.”

Esta defensa de la libertad humana y el rechazo a la inclinación natural hacia el bien, la “voluntas ut natura” del Aquinate, llegará hasta el punto de concluir que:

“(…) los bienaventurados, en la visión beatífica, siguen siendo libres de querer a Dios, en el sentido en que es libremente que ellos lo quieren. Así de cierto es que la raíz de la libertad es intrínseca a la voluntad misma⁸⁹.”

Todo lo dicho hasta aquí sobre el pensamiento de Duns Escoto podría parecer simple metafísica abstrusa, objeto de interés para el puro eruditismo pero sin embargo no es así. El planteamiento de Duns Escoto inicia una corriente de pensamiento en el que la moral deja de ser una realidad inmutable y dotada de sentido en sí misma para transformarse en un hecho contingente que depende de la voluntad soberana y libre de la divinidad. Así la ética deja de tener una fundamentación propia y pasa a fundamentarse en la volición de Dios, cuyo querer se convierte mecánicamente en el único criterio de moralidad posible para nuestras acciones, con esta claridad lo expresa el Doctor Sutil:

“El querer divino es la causa del bien, y por el hecho que él quiere algo, es bueno⁹⁰.”

Probablemente ahora se entiende mejor cuando al abordar el tema de la predestinación afirmábamos que en Dios se confundían voluntad con justicia, pues

⁸⁷ Al iniciar este apartado se afirmaba que en muchos sentidos a partir de 1277 se ponían las bases del pensamiento moderno. Fijémonos en que ciertamente, el planteamiento escotista de la relación potencia y acto resulta sin duda mucho más cercano al pensar corriente del hombre moderno que el aristotélico-tomista, pues a simple vista en la actualidad tiende a parecernos mucho más coherente afirmar que la potencia antecede al acto.

⁸⁸ Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 16.

⁸⁹ Etienne GILSON. *Juan Duns Escoto*, opus cit., pp. 586-587.

⁹⁰ Duns SCOTO, *Rep. Par. I*, d. 48, q. un. Edición Wadding-Vivés XXII, p. 512.

como afirma Escoto, no es que Dios haga cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque Dios las hace. Resulta difícil atenuar las consecuencias del voluntarismo escotista y su tendencia al arbitrarismo divino⁹¹. Pese a que Duns Escoto defienda la existencia de dos mandamientos necesarios y de “ley natural” por tanto en el inicio del decálogo⁹² (los dos primeros), el hecho de que mantenga que el resto pueden ser revocados en cualquier momento por Dios pues resultan contingentes, al igual que toda la creación, está planteando aunque sea de forma implícita una visión de Dios como la de un ser todopoderoso, tan sólo limitado por su propia voluntad y que por tanto puede cambiar arbitrariamente la moralidad. Una moralidad a la que entonces no se puede llegar por la sola razón sino fundamentalmente a través de la revelación, herramienta utilizada por Dios para darnos a conocer su voluntad. Ignacio Miralbell expresa a nuestro entender de forma acertada y sintéticamente lo que supone este cambio para la historia de la filosofía:

“Las consecuencias de esta psicología escotista en la historia de la psicología filosófica, así como en la historia de la ética son muy amplias, no sólo en la línea de la radicalización del voluntarismo llevada a cabo por Ockham sino también en la línea de la pérdida de una fundamentación del derecho y la ley natural acontecida a través de autores como Hobbes, Grotius, Puffendorf, Suárez. Tomás Alvira ha descrito con precisión esta secuencia histórico-filosófica, que comienza con el olvido o rechazo escotista de la *voluntas ut natura* aristotélico-tomista y acaba desembocando en la idea de la autonomía absoluta de la razón práctica en Kant, o en la idea sartriana de la existencia humana carente de esencia: “El extrinsecismo en el modo de entender la moral, como consecuencia del olvido de la *voluntas ut natura* resulta evidente en la posición escotista (...) Las cosas son buenas sólo porque Dios así lo ha dispuesto, pero lo ha dispuesto, no otorgando una bondad o malicia a la misma naturaleza de las cosas, sino, simplemente, haciendo al hombre conocedor de sus decretos, decretos

⁹¹ Gilson, aunque concede que la filosofía de Escoto abra el camino en esa dirección matiza que el propio Escoto defiende explícitamente a un Dios arbitrario: “Tal es también el punto de vista desde donde se debe considerar lo que Duns Escoto dice de la ley moral. A menudo se le ha reprochado, en ocasiones hasta de manera ácida, el someter la moralidad al arbitrio de la moralidad divina. El reproche tendría validez si se tratara en su pensamiento, de lo que llamamos la moral natural, pero él mismo piensa en las leyes que ha complacido a Dios promulgar como condiciones necesarias y suficientes para nuestra salvación. Ahora bien, en este punto, Dios era completamente libre. Sólo dependía de Él exigir más, menos u otra cosa.” Étienne GILSON. *Juan Duns Escoto*, opus cit., p. 602.

⁹² “En este campo, Escoto ocupa una posición intermedia entre Santo Tomás, que dice que el decálogo es inalterable, y Ockham, que sostiene que todo él puede ser alterado.” J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 257

que, salvo en el precepto de amar a Dios, bien podrían ser sustituidos por sus contrarios⁹³.”

Si bien en numerosas cuestiones Ockham se enfrenta frontalmente a las tesis de Escoto, en cuanto a los puntos que nos interesan en este estudio el “*venabilis inceptor*” radicalizará las posturas del Doctor Sutil, prefigurando muchas de las tesis de Lutero y aportando un importante conjunto doctrinal que acabará siendo recogiendo por de Maistre.

2.1.3. Guillermo de Ockham

Podríamos resumir el pensamiento de Ockham en tres ideas fundamentales. En primer lugar la tesis de la omnipotencia divina, que quedaría resumida en su conocida afirmación de que: *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*. Esto es, el poder de Dios no está sujeto a ningún tipo de filtro, obligación (por supuesto el necessitarismo queda aquí ya muy lejos) o lógica terrenal. Todo lo que quiera hacer está a su alcance a través de su voluntad. En segundo lugar, la indiferencia de la voluntad, absolutamente liberada de la *voluntas ut natura* de Tomás de Aquino, que muestra un carácter activo y autónomo capaz de actuar *ad opposita*, y excluyendo de ella toda necesidad o injerencia incluso por parte del entendimiento⁹⁴. Al respecto de estas dos ideas y como ya puede intuirse con su solo enunciado, lo que en cierta manera llevará a cabo el “*venabilis inceptor*” será una profundización y radicalización de las tesis de Escoto. Finalmente, en tercer lugar, cabe destacar su principio de economía ontológica: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. A lo largo de estas páginas nos concentraremos en las dos primeras ideas, pues son las más directamente relacionadas con las cuestiones que nos interesan en este estudio, siempre teniendo en cuenta que el nominalismo de Ockham, apriori fundamental para entender su defensa del Dios todopoderoso y de la preponderancia de la voluntad, tiene su origen en el principio de economía, conocido como “la navaja de Ockham”.

⁹³ Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, opus cit., p. 28.

⁹⁴ Fernando DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, p.10.

2.1.3.1. *Fideísmo y omnipotencia divina*

Como en el caso de Escoto, en Ockham, más que con un filósofo nos encontramos con un teólogo que continúa la reacción anti aristotélica de cierto pensamiento cristiano tras las condenas de 1277⁹⁵. Así, afirmará que la piedra angular de su filosofía, la existencia de un Dios omnipotente resulta una afirmación, para el venerabilis inceptor, de imposible demostración por parte de la razón.

“En cuanto al segundo punto, digo que entendiendo Dios en la primera acepción no podemos probar por demostración que haya un único Dios. La razón es que no podemos saber si Dios, entendido en este sentido, existe, ergo, no podemos saber con evidencia que hay un único Dios. La consecuencia que se deduce es clara. La primera premisa se demuestra así: la proposición “Dios existe” no es evidente por sí misma, como lo muestra el hecho que muchos duden; tampoco la podemos demostrar a partir de proposiciones conocidas por sí mismas, porque en todo razonamiento hay algo de dudoso o de creído, ni nos es conocida por experiencia, como es manifiesto⁹⁶.”

Al fin y al cabo la existencia de Dios es una verdad de fe, y las verdades de fe tampoco pueden ser demostradas racionalmente, según Ockham ni con una demostración *quia* ni con una demostración *propter quid*.

De esta forma, Guillermo de Ockham inicia la construcción de toda su filosofía, sobre la base de una afirmación dogmática, no racional, de la que obtenemos al menos dos consecuencias⁹⁷. En primer lugar, ya en el mismo inicio del filosofar de Ockham está implícito un concepto pesimista del hombre, pues la negación de la posibilidad de que la razón pueda alcanzar las verdades de fe lleva en ella misma la afirmación de un límite de la razón natural del hombre que es incapaz de ir más allá de los meros entes singulares. La prueba de la limitación gnoseológica del ser humano sería la Revelación, pues, acudiendo a la tesis ockhamista de la economía ontológica, Dios no se habría revelado sino supiera que el hombre limitado por sus carencias sería incapaz de

⁹⁵ “Continuando el movimiento de reacción cristiana, señalado por la condenación de 1277, su doctrina se presenta como una “filosofía creyente”. Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, opus cit., p. 169

⁹⁶ Guillermo de OCKHAM, *Quodlibeta*, 1, q. 1, art. 1 (Oth 9, 1-3).

⁹⁷ “Para el franciscano inglés queda claro que las verdades de fe no pueden ser objeto de demostración racional. Esta tesis era común en el Medioevo, pero en Occam se interpreta de un modo radicalmente nuevo, acentuando marcadamente la distinción entre el dato racional y el dato revelado. No hay nada de común entre ambos ámbitos desde el momento que la verdad de un artículo de fe no puede ser demostrada: el artículo de fe no puede ser probado evidentemente.” J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 335

trascender el mundo material y de concebir el mundo inteligible de la divinidad cristiana. En el caso de que el hombre pudiera llegar a Dios por su propio intelecto la Revelación supondría una duplicación innecesaria que Dios, en su perfección, no admitiría. Resulta obvio que desde este planteamiento Ockham está constriñendo el papel de la filosofía al tiempo que presenta a la teología como la única herramienta que permite al hombre superar sus deficiencias epistemológicas y alcanzar la verdad. Es más, incluso admitiendo la Revelación, la misma en muchos sentidos nos aparece como contradictoria o imposible de comprender. De ahí que, junto a la revelación, necesitemos el esfuerzo de la voluntad, asumiendo la fe, para poder avanzar en ese único puente virtual, la Revelación, capaz de salvar la infinita distancia ontológica entre Dios y el hombre⁹⁸.

La desconfianza en la razón natural y la conciencia de la limitación y debilidad del raciocinio humano abre la puerta a la segunda de las consecuencias del postulado inicial ockhamista: el escepticismo. Aunque en esta cuestión hay cierta polémica entre los diversos autores, alguno de ellos⁹⁹ en pro de salvar la ortodoxia del autor, niegan esta apertura al escepticismo del “venerabilis inceptor”. Sin embargo, resulta difícil negar esta inclinación en una filosofía que presenta un mundo puramente contingente en el que no hay una causalidad natural a través de un discurso que, fundamentado en argumentos de fe, apuesta por un Dios que puede hacer ver o pensar una realidad inexistente a una raza humana dotada de una percepción intelectual disminuida que necesita de la Revelación para reconocer al auténtico Dios¹⁰⁰. Con este escepticismo, que mirando hacia atrás, Ockham en gran parte recupera de San Agustín y su tesis de la iluminación¹⁰¹. El planteamiento de Ockham conduce inevitablemente al escepticismo,

⁹⁸ “Aun lo revelado, lo Absoluto no se deja explicar: nos opone un abismo de simplicidad en el cual nuestro análisis no encuentra asidero. (...) La Trinidad parece contradictoria; la razón no encuentra en su naturaleza con qué superar la dificultad y avanzar en el misterio; ante ese dato impenetrable, el espíritu se detiene en la fe pura y simple.” Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, opus cit., p. 173

⁹⁹ Merino, por ejemplo intenta negar este escepticismo, para ello no sólo se basa en su opinión sino que se apoya también en Michalski y especialmente en Vignaux: “las tesis de los que quieren ver en Occam los gérmenes de futuras corrientes escépticas van siendo totalmente superadas cuando se estudia en su conjunto toda la obra occamista. Acertadamente ha escrito P. Vignaux a este respecto; “Vista de esta manera (en su contexto total) (la obra de Occam) no implica el escepticismo que se ha creído encontrar en ella.” J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 368

¹⁰⁰ “De todo esto se deduce que puede haber conocimiento intuitivo, tanto sensitivo como intelectual, de una cosa inexistente. (...) También es evidente, contrariamente a la opinión de algunos, que una cosa no existente puede ser conocida intuitivamente pese a la inexistencia del objeto primero de este acto de conocimiento. Pues Dios puede conservar la visión intuitiva de un color incluso si este color no existe. Aunque en este caso el término de la visión sería el color como un objeto primero. Esto mismo vale también para la visión intelectual.” Guillermo de OCKHAM, *Ordinatio* 1, prol, q. 1, a. 1 (Oth 1, 15-44).

¹⁰¹ “El Dios omnipotente de Ockham se puede convertir, haciendo uso –siempre legítimo en él- de su poder, en un *Deus deceptor*, prenuncio del *Genius malignus* de Descartes. Son soluciones del tipo *deus ex*

que nace a partir de su apuesta inicial por el fideísmo y que no es sino una apuesta por el dominio, finalmente, de la voluntad sobre la razón. En este punto personalmente coincidimos plenamente con la afirmación de Leonardo Polo:

“Negar la posibilidad de la razón humana natural para captar por sí misma algunas verdades alcanzadas por la revelación, aunque tenga la certeza de la fe, imposibilita la racionalidad de la existencia humana y de la misma fe. No está claro que ésta no sea una puerta para el escepticismo. De hecho la historia lo ha demostrado, el fideísta es un agnóstico¹⁰².”

El momento merece que hagamos una pausa y repensemos lo dicho hasta aquí en clave demaistriana. Lo que plantea Ockham está muy presente en las tesis del saboyano. Este fideísmo que podríamos denominar racional, acaba en una aceptación razonada del filósofo ante los propios límites del intelecto, lo cual le aboca a una elección terrible y al mismo tiempo epidérmica, pues, sea cual sea la opción escogida, bajo las dos subyace el mismo fondo de oscuridad y confusión del que se alimenta el escepticismo. Estas dos opciones son o bien el horror del sinsentido total y de la nada, o a través de la voluntad, la fe en la Revelación y en un mundo cuyo patrón causal responde únicamente a la voluntad todopoderosa de un Dios arbitrario e incomprensible. Para de Maistre, brutalmente arrastrado por el torbellino de la coyuntura histórica, en su mente la elección aparecerá prácticamente idéntica: de un lado la locura revolucionaria que reprime y asesina brutalmente al pueblo en Lyon, o de otro un Dios vengativo que sacrifica a todos los hombres, al margen de su bondad, a fin de mantener un extraño equilibrio universal. De Maistre optará por el fideísmo y por la aceptación del movimiento inextricable de la Providencia como llave maestra que le permita construir su pensamiento.

machina, a las que están abocadas las metafísicas, como sucede con las de Ockham y Descartes, que tienen su último respaldo en la voluntad absolutamente “descontrolada” de Dios. (...) Los defensores de Ockham se han afanado en restañar esta brecha de escepticismo en el franciscano. Sin embargo, todos sus argumentos parecen acabar poniendo de relieve la observación que él dejó ya bien clara de que esta intuición de lo no existente sólo es posible en el orden sobrenatural. ¿Es suficiente la respuesta? Sin intención de paradoja, creemos que se puede decir que para Ockham sí lo es, pero no para nosotros. La posición de Ockham es muy parecida a la de San Agustín. La teoría de la iluminación, tomada en absoluto, es una puerta al escepticismo de la pura razón natural.” Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, opus cit., p. 114

¹⁰² Leonardo POLO, *Presente y futuro del hombre*, opus cit., pp. 60-61.

Pero volvamos a la idea de la omnipotencia divina en Ockham, porque esta cuestión abre camino al tema de la actuación de la Providencia, tan caro a de Maistre y fundamental en su pensamiento.

“La Omnipotencia divina es el presupuesto fundamental que condiciona todo los demás. (...) La única ley ontológica de la realidad es la libertad y Omnipotencia divinas, la cual no sólo se debe salvaguardar a toda costa, sino que lleva consigo la eliminación de todo lo que puede entrar en colisión con ella¹⁰³.”

Si la única ley es la absoluta libertad de un Dios todopoderoso resulta evidente que la creación en su conjunto pasa a ser puramente contingente. En esta realidad no pueden darse leyes eternas independientes de la continua omnipotencia divina pues el mundo no es sino un campo abierto a dicha omnipotencia¹⁰⁴. El corolario que sigue a esta afirmación es el de que no puede hablarse ya de un orden causal o natural en el universo, pues este ha dejado de ser el *κόσμος* propuesto por el pensamiento griego, ya que todo en él es fáctico y responde al orden que Dios ha instaurado por su voluntad, pero que puede cambiar en cualquier momento, puesto que está desprovisto de toda necesidad, sólo Dios mismo es necesario. Quede claro que Ockham no descarta que el mundo tenga un cierto orden. Lo que niega es que este orden sea necesario. Esta facticidad resulta incompatible además con la idea de esencia. Aquí nos encontramos con el nudo gordiano metafísico, más allá de las tesis terminológicas o de filosofía del lenguaje, del nominalismo del “venerabilis inceptor”. “En el contingentismo radical de Ockham, “ser criatura” significa ser un existente sin esencia¹⁰⁵”, pues no hay analogía posible entre la esencia de Dios y la de las criaturas. No sólo la distancia ontológica entre ellas es inmensa, sino que lo creado responde solo a la arbitraria voluntad del creador, que en cualquier momento puede aniquilarlas o transformarlas. En su voluntad por reivindicar la omnipotencia de Dios, Ockham ha llevado a cabo un reduccionismo ontológico brutal que tiene como consecuencia inmediata la supresión de la metafísica de las esencias¹⁰⁶.

Con esto en realidad están ya sentadas las bases de la filosofía del profeta del pasado. Un mundo en el que nada es necesario y en el que todo es fruto individual

¹⁰³ Fernando DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, opus cit., p. ¿???

¹⁰⁴ J.A. MERINO. *Historia de la filosofía franciscana*, opus cit., p. 347.

¹⁰⁵ Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, opus cit., p. 17.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 19.

de la voluntad divina es el campo en que de Maistre se moverá para explicar al aparente triunfo del horror revolucionario como un inescrutable camino más de la Providencia que maneja a su antojo el mundo y que en última instancia cuenta con el milagro¹⁰⁷ como una posibilidad más de su arsenal de posibles formas de intervención en lo creado. Además su tesis de la reversibilidad del dolor encaja perfectamente en el nominalismo de Ockham donde la arbitrariedad moral, la obediencia y resignación, como veremos en el próximo apartado, juegan un papel fundamental.

2.1.3.2. Ética ockhamista

“Dios puede hacer todo lo que, al se hecho, no incluye contradicción¹⁰⁸.” En la conocida afirmación de Ockham está ya contenida toda su propuesta ética. El “venerabilis inceptor” convierte a Dios en la última y única norma objetiva de toda moralidad, construyendo un voluntarismo Divino en el que el poder de Dios sólo tiene el límite del principio de contradicción. Así, de la misma forma que al construir las bases de su nominalismo, ha eliminado, en el campo ontológico, la posibilidad de la existencia del universal, en el campo ético acaba con la posibilidad de la ley moral inmutable y eterna, pues la ley moral no sólo es ya puramente contingente, sino que incluso carece de esencia. Es este un panorama de total arbitrarismo moral en el que Ockham profundiza en la postura que en esta dirección había planteado ya Escoto. Una radicalización de la postura del Doctor Sutil que se traduce en que el inceptor de Oxford ni siquiera salva de este contingentismo carente de esencia a los dos primeros mandamientos del decálogo que Escoto había mantenido como inamovibles.

Frente a esta situación el único “imperativo moral” que puede regir al hombre es el del amor a su creador, el cual debe traducirse en el seguimiento de sus preceptos revelados, esto es en la obediencia. Al fin y al cabo el pecado, falto de esencia, no es en realidad otra cosa que simple desobediencia al mandato divino¹⁰⁹, por encima de

¹⁰⁷ "Le miracle est un effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire. Que dans le coeur de l'hiver, un homme commande à un arbre, devant mille témoins, de se couvrir subitement de feuilles et de fruits et que l'arbre obéisse, tout le monde criera au miracle, et s'inclinera devant le thaumaturge. Mais la révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier: cepedant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs o déraisonnent." Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, pp. 2-3

¹⁰⁸Guillermo de OCKHAM, *Principios de Teología*. Madrid. Sarpe. 1985, p. 29.

¹⁰⁹ “En definitiva para Ockham el pecado no tiene ningún tipo de entidad: no es una sustancia ni algún accidente, ni siquiera una privación, ni una deficiencia de una acción recta. Es tan solo un acto de desobediencia por acción u omisión en contra de un mandato de Dios que merece una pena eterna.” Fernando DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, opus cit., p. 57

cualquier consideración acerca de la bondad o maldad de los actos, puesto que, como Dios no está obligado a nada, en cualquier momento puede ordenar lo malo o lo injusto, que por su voluntad pasaría a ser inmediatamente bueno y justo. Como ya veíamos también en Escoto, no hay seguridad de salvación para el hombre aunque haya seguido al pie de la letra los preceptos divinos, pues Dios puede salvar o condenar a quien desee, ya que Dios no está obligado a nada, Dios no puede ser juzgado y todos sus actos son por tanto gratuitos¹¹⁰:

“(…) sed quidquid facit nobis, ex mera gratia facit. Et ideo ipso, quod Deus aliquid, iuste factum est. Patet enim quod Christus numquam peccavit, et tamen fuit punitus gravissime usque ad mortem¹¹¹.”

Esta idea de la gratuidad de los actos de Dios y de que por tanto los actos divinos ni pueden ni deben ser juzgados no sólo está en el fondo de la tesis demaistriana de la reversibilidad del dolor, sino que además tiene textos muy claros y muy ockhamistas al respecto:

"Or je comprends fort bien comment une loi humaine peut être injuste, lorsqu'elle viole une loi divine ou révélée, ou innée; mais le législateur de l'univers est Dieu. Qu'est-ce donc qu'une injustice de Dieu à l'égard de l'homme? Y aurait-il par hasard quelque législateur commun au-dessus de Dieu qui lui ait prescrit la manière dont il doit agir envers l'homme? Et quel sera le juge entre lui et nous?¹¹²"

Una nueva cuestión se añade a lo comentado hasta aquí, pues el hecho de que la ley divina sea por definición contingente y ajena a lo que comúnmente se define como ley natural permite la admisión de cierta autonomía de conciencia, “es decir, si no hay una ley eterna estable reflejada en nuestra naturaleza humana (...) los preceptos divinos pueden ser interpretados contingentemente en cada situación, prácticamente sin ningún marco de referencia.”¹¹³ Esta posición no hace sino preparar el camino a la reforma protestante de Lutero¹¹⁴.

¹¹⁰ De nuevo aquí como en Escoto, y como veremos aun más claramente en Gregorio de Rimini, esta tesis resulta una prefiguración de la predestinación protestante.

¹¹¹ Guillermo de OCKHAM, *Sent. IV*, q 3-5.

¹¹² Joseph de MAISTRE, *Œuvres complètes*. Opus cit., vol V, p. 104.

¹¹³ Fernando DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, opus cit., p. 58.

¹¹⁴ En cierto modo de Maistre está de acuerdo con este contingentismo y falta de esencia de la ley moral, pues para él como para Ockham, la omnipotencia divina está por encima de todo. Sin embargo, para

El fideísmo de Ockham hace que sea imposible fundamentar filosófica y racionalmente la ética, que pasa a ser una cuestión fundamentalmente teológica. Recordemos aquí que Ockham reduce el papel de la inteligencia en lo moral prácticamente al mantenimiento de cierta coherencia interna en los actos, pues en su esquema voluntarista es la voluntad la que resulta auténtica responsable de las decisiones humanas y la que por tanto ejerce el papel fundamental tanto en la aceptación de la fe como en la obediencia de los actos divinos. Este planteamiento del dominio de la voluntad sobre la inteligencia tiene consecuencias no sólo en el orden moral, sino que al final del Medioevo, está planteando todo un cambio de la reflexión política. Ignacio Miralbell lo expresa gráficamente:

“En el mundo del voluntarismo tardo-medieval de Escoto y Ockham todo responde no tanto a una verdad y una ley natural o justa, cuanto a un equilibrio del poder y la fuerza. La ley del más fuerte no altera su rostro poco humano aunque se disfrace de “filosofía cristiana” y el más fuerte sea ahora el omni-poder divino. Cuando la voluntad como autodeterminación pierde su fundamentación en la verdad y en el ser, deriva inevitablemente en la arbitrariedad, en el poder sin justificación, en el poder de hecho. Y esto es exactamente lo que ocurre en la teología-metafísica dinamicista y voluntarista de Duns Escoto y Guillermo de Ockham¹¹⁵.”

Esta justificación teológica del poder de hecho le permitirá a Ockham desarrollar su teoría política de apoyo al emperador en su enfrentamiento con el Papa. Así, ante la pregunta sobre cuál debe ser el precio de una cosa, el tomismo tradicional respondería con el consabido precio justo. Frente a esto el “inceptor” optaría por contestar que el precio que el señor (en su caso el emperador) diga.

2.1.3.3. El pensamiento político de Ockham.

Aunque, como veremos en el siguiente apartado, en muchos sentidos se puede afirmar que la filosofía de Ockham adelanta muchas de las tesis que posteriormente defenderá la modernidad. No ocurre así con sus tesis políticas que ciertamente en un

paliar sus consecuencias y como elemento diferenciador de las tesis protestantes que él condena violentamente, de Maistre defenderá en primer lugar la existencia de una Revelación inicial que ha llegado hasta nosotros a través de la Tradición. En segundo lugar la autoridad de la Iglesia personificada en la infalibilidad papal en cada momento histórico modularía esta contingencia, o mejor, guiaría a los hombres a través de esta moralidad no natural.

¹¹⁵ Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, opus cit., p. 7.

primer momento pueden dar la impresión de un cierto paso adelante (especialmente su tesis de la independencia del poder civil respecto al eclesiástico), pero que en realidad se inscriben profundamente en la tradición medieval. De hecho, su postura de defensa de la figura del emperador como autoridad común para toda la cristiandad resulta auténticamente anacrónica en un siglo que verá la reivindicación no sólo teórica sino eminentemente fáctica del poder por parte de las monarquías nacionales, que no dudarán en enfrentarse al Papa, pero también al emperador del Sacro Imperio Romano Germánico¹¹⁶.

A riesgo de resultar un pleonasma, nos parece importante apuntar que la coyuntura vital e histórica de Guillermo de Ockham tuvo sin duda una influencia decisiva en la construcción de su teoría política. Arrastrado a la controversia con el Papa Juan XXII por el ministro general de su orden, Miguel de Cesena, al respecto de la polémica sobre la pobreza evangélica, su posicionamiento a favor de los espirituales “fraticelli”, le empujará a defender y ensalzar la figura del emperador y a reivindicar para la misma total autonomía en el gobierno civil frente a la autoridad papal. Sin embargo no podemos olvidar que bajo esta defensa de Luis IV de Baviera late el hecho de que fue éste quien protegió de la ira del Papa al pensador franciscano, y que a cambio, el “venerabilis inceptor” quedaba inevitablemente obligado a defender al imperio y a convertirlo en centro de su discurso político, lo que le obligó a ciertas piruetas ideológicas, alguna de las cuales veremos en este apartado.

Este enfrentamiento frontal con el papado convierte en muchos casos su ideología política en algo aparentemente muy alejado del planteamiento de de Maistre y su ultramontanismo a ultranza. Entre estas ideas claramente contrarias al planteamiento demaistriano podríamos citar la reivindicación de la autonomía del Estado, la soberanía popular o la igualdad de eclesiásticos y civiles ante la ley¹¹⁷. Sin embargo, más allá de las propuestas concretas, las bases de su pensamiento político se afianzan sobre dos posiciones comunes a ambos: Por un lado un pesimismo antropológico derivado de las consecuencias del pecado original; y, por otro, la afirmación de que el poder, en última instancia, viene de Dios, en un esquema en su esencia de autoridad descendente.

¹¹⁶ “Ockham es acaso uno de los últimos representantes de ese anhelo medieval de una comunidad política bajo la autoridad común del emperador, para llegar en el orden temporal a la unidad de gobierno que el Pontificado ofrecía en el orden espiritual.” Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, opus cit., p. 168

¹¹⁷ Marino DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham, povertà e potere*. Firenze: Edizioni “Studi Francescani” 1979, p. 302.

Ockham establece como el origen último del poder a Dios, que lo otorga a los hombres. Sin embargo, se encuentra con el problema de que en este modelo de autoridad descendente basado en la emanación del poder desde Dios hasta los hombres, el desarrollo lógico y habitual en la historia del mismo tiende a dotar de cierta preeminencia al máximo detentador del poder espiritual, el Papa, sobre el emperador. De ahí que se vea obligado a dar un salto sobre el esquema tradicional y afirme que si bien el poder en primer lugar viene de Dios, este lo ha entregado a todos los hombres por igual, sin distinguir tan siquiera si estos son fieles creyentes o paganos, para que estos posteriormente elijan a sus mandatarios¹¹⁸. Con todo, esta inicial entrega del poder y de la soberanía en manos del pueblo, no debe condicionar nuestro enfoque. Guillermo de Ockham está muy lejos de abogar por un sistema político democrático. Para él, el modelo perfecto es el monárquico y en concreto el del imperio romano:

“A rivelare l’opposizione di Ockham contra un regime formalmente democratico vale anche la sua ammirazione per la monarchia, da lui stimata *optimum genus regendi*. (...) D’altra parte storicamente parlando, sappiamo che l’organizzazione politica dell’umanità per il pensatore francescano ha preso corpo e deve prendere corpo nell’Impero romano, cioè in una monarchia¹¹⁹.”

Vemos pues las dificultades conceptuales con las que Ockham se enfrenta con el fin de mantener la idea clave inicial, el hecho de que la autoridad viene de Dios, y conseguir combinarla con la coyuntura histórica. De esta forma construye su idea de un poder emanado por Dios, pero no de forma jerárquica, sino directamente al total de la comunidad. La comunidad popular debe ceder esta soberanía al monarca, reservándose únicamente el poder de derrocarlo si falta gravemente a sus obligaciones en defensa de la fe o de sus súbditos.

El segundo cimiento fundamental del pensamiento político de Ockham es el del pesimismo antropológico¹²⁰. El pecado original ha dañado radicalmente al hombre y lo

¹¹⁸ “(...) l’autorità politica solo remotamente proviene da Dio, poiché immediatamente deriva dalla designazione che del rettore han fatto i cittadini e quindi dalla volontà popolare; essa pertanto deve considerarsi desancorata dalla persona del pontefice e dalla fede Cristiana; resta intatta fundamentalmente nelle mani dei cittadini, che ad essa sempre possono ricorrere in momenti di emergenza; solo per colpa e per ragioni gravi –non quindi per arbitrio né dell’imperatore né di alcuno- puo essere tolta o sospesa.” *Ibidem*, p. 430.

¹¹⁹*Ibidem*, p. 434.

¹²⁰ “La concepción de los dos [se refiere al poder de la Iglesia y del Estado] es teología *in radice*, puesto que ambos responden a una de las consecuencias exigenciales del pecado original. Pertenecen al orden de

ha acercado indefectiblemente al pecado, de ahí que la forma de vida natural, pacífica y feliz anterior a que nuestros primeros padres comieran la manzana resulta imposible. Por ello se hizo necesaria la creación de la propiedad, de la familia¹²¹ y de las instituciones políticas. Antecediendo en este caso una vez más lo que serán la postura de Lutero, y también más tarde la de Maistre, Ockham ve al poder como una consecuencia del pecado humano, cuya función es vigilar al hombre e impedir que su concupiscencia natural le lleve al pecado. Está implícito aquí que la maldad general de la raza humana necesita de la vigilancia punitiva para evitar que ejerza el mal. Esta tesis será defendida en sus últimas consecuencias por Lutero con ocasión de sus famosos escritos sobre las revueltas de los campesinos alemanes, aunque al mismo tiempo se esfuerce en afirmar que el auténtico cristiano no necesita del poder civil. En el caso de Maistre, basta con leer su elogio del verdugo para ver de forma explícita cómo el hombre necesita ser controlado a causa de la maldad heredada a través del pecado original.

2.1.3.4. Proyección histórica del pensamiento de Guillermo de Ockham.

Lo que pretendemos de forma sucinta en este apartado no es tanto una descripción sistemática de todas las ideas de Ockham que aparecen o tienen influencia en autores posteriores como mostrar que el hilo argumental del capítulo, explicitado a través de la selección cronológica de autores, posee un sentido conceptual y que las diferentes ideas aparecidas conforman una corriente ideológica en la que finalmente podremos encajar el pensamiento nuclear de Joseph de Maistre y desde donde nacerán sus aportaciones personales a la historia de la filosofía.

Nos parece interesante destacar dos ideas que han aparecido constantemente a la hora de analizar la filosofía ockhamista (y también la de Escoto) y que seguirán apareciendo a lo largo de todo este estudio. En primer lugar queremos referirnos a la

los remedios de este hecho determinante en toda la historia de la humanidad”. Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, opus cit., p. 172

¹²¹ “Si veda per esempio quale sia per il pensatore francescano l’origine della proprietà, che tante analogie racchiude con la nascita dello Stato. *Ante peccatum*, cioè nella condizione d’innocenza primiyiva, allorché gli uomini non si sentivano potenziali nemici, dato che i loro effettivi bisogni trovavano facile appagamento nella natura amica e i loro appetiti erano frugali quanto onesti, tutto era a portata di tutti; da questo punto di vista si può parlare d’una origine divina della proprietà, sebbene, poiché tutto apparteneva a tutti, servendosi ciascuno dei beni terreni con misura e con rispetto verso gli altri, meglio sarebbe dire del suo uso. Ma *post peccatum*, fattasi la natura avara ed ostile, scatenate le bramosie umane, fu indispensabile procederé ad una ripartizione del possesso comune, in modo che ciascuno disponesse solo di una propria quota. Un tale diritto si rivolge sia verso cose sia verso persone; riguarda, vale a dire, tanto il formarsi di un patrimonio privato come di una famiglia.” Marino DAMIATA, *Guglielmo d’Ockham, povertá e potere*, opus cit., p. 428

cuestión del fideísmo¹²². Parece claro que esta renuncia a comprender las verdades de fe a través de la razón y el encomendarse fundamentalmente a la fe a través de la voluntad como único refugio posible a la espera de la salvación gratuita de Dios influyó decisivamente en Lutero y por tanto en la creación del protestantismo. “Hay que tener en cuenta que la concepción ockhamista no es la tradicional del magisterio de la Iglesia, sino que es más bien una primera formulación teológica de la “fe fiducial” luterana, y de la concepción kantiana de la fe como actitud racional¹²³.” Es sabido que, pese a expresar discrepancias con algunas de sus tesis, en general, a lo largo de los años Lutero se declaró siempre seguidor de las tesis nominalistas y fideístas de Guillermo de Ockham¹²⁴. El fideísmo y el rechazo frontal a la ensoberbecida pretensión de la razón de autonomizarse volverá a ser una cuestión candente en los años postilustrados de la revolución francesa y que encadenan el pensamiento de de Maistre, muy a pesar suyo, con el del monje agustino Lutero y con el monje franciscano Ockham.

La segunda cuestión es la del giro gnoseológico emprendido por el pensamiento del “venerabilis inceptor”. En general, suele atribuirse el haber hecho de la gnoseología el elemento central de la reflexión filosófica a Descartes, pero realmente ya con Ockham el problema del conocimiento se ha convertido en cuestión nuclear¹²⁵. Este giro gnoseológico nos lleva a que podamos encontrar abundantes puntos de contacto entre Descartes y Ockham. Especialmente interesante es la cuestión referente a que para ambos el único garante de la realidad y de la posibilidad de verdad es Dios, (curiosamente de una forma más radical incluso en el racionalismo cartesiano). De esta forma ambos parten al final de una afirmación dogmática: “la buena voluntad de Dios”, para sustentar sus teorías, pues en ambos casos la posibilidad real de ser engañados y alejados de la realidad por voluntad de Dios o por acción de un genio maligno, está presente. Para ambos la única solución final a la cuestión es la confianza en la bondad divina. Esta confianza final en la bondad divina en medio de un mundo extraño e incomprensible aparece continuamente en de Maistre y en los tres la sustentación de esta tesis no puede deshacerse del implícito escepticismo que conlleva.

¹²² “Por ello, en el método del Inceptor de Oxford, incide decisivamente su profesión de fideísmo, que marca claramente el cambio hacia la época de la modernidad. (En cierto protestantismo habría que decir que el fideísmo es connatural; el propio Lutero llamó a la razón “la prostituta de Satanás” y se declaró abiertamente seguidor de las ideas de Ockham).” Fernando DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, opus cit., p 13

¹²³ Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, opus cit., p. 6.

¹²⁴ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: BAC, 1969, p. 105.

¹²⁵ Sergio RÁBADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, opus cit., p. 178.

2.1.4. Gregorio de Rimini.

Gregorio de Rimini, monje agustino, es un pensador obsesionado por la cuestión del pecado original. Desde su perspectiva, el hombre, nacido con la mácula de la primera culpa, es un ser débil y carente de la fuerza necesaria para ejercer el bien por sus propios medios, empobrecido espiritualmente por el pecado original que Gregorio identifica con la concupiscencia¹²⁶. Tan sólo gracias a la ayuda e intervención directa de Dios en él puede el ser humano realizar algún acto bueno:

« Dans l'état de nature déchue, tout homme se trouve infirme et impuissant à accomplir tout acte bon qui tombe sous la loi divine ; ce n'est pas seulement pour agir mieux, ou avec plus d'aisance, mais simplement pour agir, qu'il requiert par cette infirmité l'assistance spéciale de la grâce divine ; si Dieu ne l'aide point, il n'est capable d'aucune de ces actions. (...) Aucun homme, après le péché, ne saurait accomplir un acte moralement bon, si une assistance spéciale ne se joint pas à l'influence générale de Dieu¹²⁷. »

Hasta tal punto tiene de Rimini tiene interiorizada esta idea que, pretendiendo seguir con fidelidad la doctrina expresada en un texto atribuido falsamente a San Agustín¹²⁸ *De fide ad Petrum, seu de Regula Fidei*, defenderá la condenación eterna para los niños recién nacidos que mueren sin ser bautizados, en lugar de la simple privación de la visión beatífica que era lo normalmente defendido en la época medieval por la mayoría de autores, que aun respetando la presunta autoría de Agustín, veían el texto como una hipérbole del obispo de Hipona en su lucha frente a Pelagio¹²⁹.

El mensaje de esta postura es claro, todos los hombres son indignos, culpables, pecadores que arrostran con pesar la culpa de los primeros padres. En los textos de Joseph de Maistre esta es una idea que aparecerá una y otra vez, el pecado como una

¹²⁶ Resulta importante reseñar aquí la observación de Compagnon al respecto de agustinismo, pecado original y concupiscencia: “A cada reaparición del agustinismo en la historia, no ha faltado nunca la insistencia pesimista sobre el papel de la concupiscencia en la propagación del pecado original.” Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, opus cit., p. 155.

¹²⁷ Paul VIGNAUX, *Justification et predestination au XIV siècle*, opus cit., pp. 154-155.

¹²⁸ De nuevo aquí un fiero agustinismo que se traduce en una comprensión extrema de los textos antipelagianos del obispo de Hipona.

¹²⁹ El texto en cuestión es el siguiente: “Firmissime tene et nullatenus dubites non solum homines iam ratione utentes verum etiam párvulos qui sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur; sive iam de matribus nati sine sacramento sacri baptismatis quod datur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni supplicio puniendos quia et si peccatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.” Tomado de Piero ALTERI, *Gregorio da Rimini interprete di alcune correnti del pensiero medioevale*, Rovigo: Intituto Padano di Arti Grafiche, 1974, p. 88.

losa sobre los hombres que explica la maldad de sus actos y que es eterno porque se repite de forma continua en cada individuo:

“Le péchè originel, qui explique tout et sans lequel on n’explique rien, se répète malheureusement à chaque instant de la dureé¹³⁰.”

Con lo expuesto hasta aquí ya hemos visto la primera clave del pensamiento de Gregorio de Rimini: su agustinismo acompañado de nominalismo. Aunque algún pensador se muestra escéptico ante este nominalismo¹³¹, a nosotros nos resulta difícil rechazar la tesis de un filósofo de la talla de Seeberg para quien el pensamiento de Gregorio sería el resultado de la unión de estas dos líneas de pensamiento¹³².

En Gregorio de Rimini encontramos de nuevo una total separación entre razón y fe, la fe se basa en la revelación que es la única que puede darnos constancia de la existencia de Dios, pues ésta resulta indemostrable para el intelecto¹³³. A diferencia de lo que todavía podíamos observar en Ockham, la teología ha desdeñado cualquier pretensión de ser ciencia y por tanto razonable, estando ya mucho más cercana a las tesis irracionistas sobre las que finalmente caminará Lutero. Desde la fe se asume la visión de un Dios omnipotente y necesario bajo el cual lo existente no es más que pura contingencia que puede existir o no¹³⁴.

¹³⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 61.

¹³¹ “Come conclusione finale di questo studio si potrebbe affermare che il carattere della dottrina di Gregorio riguardo alla consocenza universale è antioccamista e antinominalista. Per quanto nella conoscenza sensibile del singolare sia empirista come Occam, mas enza basarsi su di lui, e per quanto usi alcune espressioni occamiste, abbastanza comuni nella sua época, senza dubbio la sostanza della sua dottrina è strettamente agostiniana.” Piero ALTERI, *Gregorio da Rimini interprete di alcune correnti del pensiero medioevale*, opus cit., p. 40.

¹³² “Según Seeberg, Gregorio se alistó en el nominalismo ockhamista y, en consecuencia, para él los universales eran simples productos de la mente. Pero a este ockhamismo unió Gregorio una consciente y enérgica vuelta a San Agustín. Páginas enteras de su obra están llenas de citas agustinianas. Y hasta tal punto, que trata de apoyar su nominalismo en el Doctor de Hipona.” Eliseo GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1970, p. 37.

¹³³ “Gregorio da Rimini condivide i presupposti comuni alla maggior parte dei suoi contemporanei e cioè che conoscenza razionale e teologia erano conoscenze distinte, l’una limitata al fatto accertabile, l’altra ai dogmi della Fede; che Dio era inaccessibile alla ragione (ricordamo l’espressione paolina di Gregorio a propósito del problema della predestinazione: “O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia eius et investigabiles viae eius” (Rom. 11, 33), che le sue azioni erano indeterminabili.” Piero ALTERI, *Gregorio da Rimini interprete di alcune correnti del pensiero medioevale*, opus cit., p. 110.

¹³⁴ “Rimini dichiara de sostenere questa conclusione, ritenuta non dai dottori moderni, ma dai venerabili dottori antichi, quali Gilberto Porretano nel commento al*De trinitate* di Boezio circa il predicamento “quando”: tutto cio che è stato, è o sara, puo non essere stato, non essere o non essere in futuro.” Francesco FIORENTINO, *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*. Roma: Antonianum, 2004, p. 278.

Contingentismo y omnipotencia divina que acaban desembocando en su teoría de la predestinación entendida como la obra del amor divino, que ante la radical debilidad del hombre responde con su misericordia para salvar a aquellos que ha decidido elegir. No puede haber injusticia por tanto en su acto de predestinación, en primer lugar porque por el mero hecho de hacerlo cualquier acto divino deviene justo, en segundo lugar porque todos los hombres en su carencia producida por la culpa original son pecadores y por tanto culpables. De ahí que no pueda considerarse en ningún caso injusta su condena:

« Tous les hommes, ayant péché en Adam, ne forment plus qu'une masse coupable, *massa peccati*, semblable en toutes ses parties : autant d'êtres impuissants à faire le bien, è le connaître d'abord, et, s'ils le connaissent, à le vouloir. Laissés à leur liberté, tous, en toute occasion, ne manqueront pas de faillir, ajoutant leurs fautes à la première faute.(...) Il en choisit certains par un acte tout gratuit, pour les sauver : voici la prédestination¹³⁵. »

Como a lo largo de todo este estudio junto a san Agustín encontramos indisolublemente a San Pablo. Así Gregorio refuerza su tesis de la predestinación con el difundido texto de Romanos 9, 11-13, en una muestra de que Dios elige con anterioridad e independencia de las obras de los hombres.

Para algunos estudiosos de la historia de la filosofía sus obras, podrían haber servido de puente a Lutero para llegar a los que acabarían siendo sus autores preferidos: San Agustín y San Pablo¹³⁶, lo que una vez más confirmaría la continuidad de pensamiento en el tiempo que intentamos mostrar. Lo mismo parece opinar Paul Vignaux:

« A mesure que l'on avance dans sa doctrine de la justification et de la predestination, l'originalité de Grégoire de Rimini apparaît, telle que Luther l'apercevait en 1519 : notre Docteur se présente comme une disciple de saint Paul et de saint Agustin qui réagit vivement aux doctrines « modernes » des theologiens de l'École, des pélagiens, pire même¹³⁷. »

¹³⁵ Paul VIGNAUX, *Justification et predestination au XIV siècle*, opus cit., p. 174.

¹³⁶ Piero ALTERI, *Gregorio da Rimini interprete di alcune correnti del pensiero medioevale*, opus cit., p. 109.

¹³⁷ Paul VIGNAUX, *Justification et predestination au XIV siècle*, opus cit., p. 142.

2.1.5. *Martín Lutero*

“Mais c’est de l’ombre d’un cloître que sort un des plus grands fléaux du genre humain. Luther paraît ; Calvin le suit¹³⁸.”

Lutero, Voltaire y Rousseau probablemente conforman la tríada de personajes más odiados por de Maistre y a quienes el saboyano carga con la responsabilidad de un mayor número de acciones e ideas monstruosas dentro del amplio elenco de personajes a los que de Maistre vitupera. Obviamente, De Maistre, a lo largo de toda su obra no solo condenará a Lutero en abundantes ocasiones sino al protestantismo en general, defendiendo además la persecución que del movimiento religioso y de sus seguidores llevaron a cabo los reyes de Francia. Así, para el saboyano no puede considerarse una casualidad que Luis XIV, el rey que revocó el edicto de Nantes¹³⁹, muriera tranquilamente en la cama en el apogeo de su gloria, mientras que Luis XVI quien devolvió los derechos civiles a los protestantes muriera en el cadalso.¹⁴⁰

Sin embargo intentaremos mostrar en este apartado cómo el análisis de la obra de Lutero por parte del filósofo del pasado resulta sin duda sesgado, a causa de sus prejuicios contra el reformador protestante. A pesar de ello, en realidad son muchos los puntos de contacto ideológico entre ambos pensadores. Así, comparten una misma corriente de pensamiento y con ella su visión de Dios, de la moralidad y del hombre. Incluso en sus planteamientos políticos podremos observar lugares de encuentro entre ambos.

Hoy día, parece indudable que Lutero sigue siendo en muchos aspectos un pensador medieval¹⁴¹. Más cercano a la ruptura de 1277 que a las posturas humanistas, como lo muestra su agria polémica con Erasmo. En realidad Lutero vive inmerso

¹³⁸Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 33.

¹³⁹El Edicto de Nantes, promulgado en 1598 por Enrique IV de Francia, otorgaba cierta libertad de culto a los hugonotes y con él se pretendió acabar con las guerras de religión en Francia.

¹⁴⁰GODECHOT, J.L. *La ontre-révolution: doctrine et action:1789-1804*. Paris. Presses Universitaires de France. 1961, p. 105.

¹⁴¹ “Lutero es un hombre medieval, ajeno a otros movimientos del siglo XVI que apuntaban hacia la modernidad, para los que incluso significó un freno al volver a situar en el centro de la vida humana la cuestión de la gracia y de la salvación.” Joaquín ABELLÁN, estudio preliminar a: Martín LUTERO, *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos, 1990, p. XXXV

todavía en el terror medieval a Satanás del que no se liberó nunca, convirtiéndose de hecho en una de sus obsesiones que se repite reiteradamente en sus obras y discursos¹⁴².

Hecha esta puntualización que entendemos significativa, continuemos situando al personaje en su contexto ideológico, a fin de poder describir su talante intelectual. Podemos definir sin miedo al monje agustino como un autor nominalista. La afirmación de uno de sus principales biógrafos, resulta lo suficientemente clarificadora: “El nominalismo de Martín Lutero no se presta a dudas¹⁴³”. No conformándose con eso, Oberman atribuye a la formación nominalista que recibió en la universidad su ingreso en la orden agustina¹⁴⁴. Al mismo tiempo explicita algo que ya habíamos advertido en el anterior apartado, el papel clave que en los primeros años de su formación tras la introducción en la universidad de Wittenberg de la *via moderna* nominalista tuvo Gregorio de Rimini, como autoridad proveniente de su misma orden y cuyo nominalismo conectó de forma muy intensa a Lutero con los textos y pensamientos de San Agustín y San Pablo¹⁴⁵.

En cualquier caso resulta evidente que la práctica totalidad de autores coincide de un lado en la formación nominalista que recibió en su estancia universitaria y lo decisivo por otra de la misma en su desarrollo ideológico posterior. Esta influencia nominalista que recibiría tanto en su etapa de Wittenberg como en la de Erfurt, bajo maestros nominalistas como J. Trutfetter y B. Arnoldi de Usingen¹⁴⁶. Así en general, como ya comentamos en el apartado dedicado a Ockham, siempre admitió la influencia que sobre él había ejercido el pensamiento del “inceptor”.

Con todo, nos gustaría destacar las consecuencias de este claro posicionamiento. La primera de ellas es el incuestionable fideísmo luterano que se traduce en un “profundo antiintelectualismo, favorecido por la formación occamista y nominalista que

¹⁴² “Lutero no superó, en absoluto, la fe medieval en el demonio; más bien la profundizó y exacerbó: existe una lucha cósmica entre Cristo y Satanás por la posesión de la Iglesia y el mundo. Ninguna persona puede mantenerse al margen de este combate; no hay refugio alguno, ni en el claustro ni en la soledad del desierto, donde el creyente pueda ponerse a resguardo. El diablo es amenazador y omnipresente y por eso mismo los fieles necesitan las armas adecuadas para sobrevivir a sus ataques.” Heiko A. OBERMAN, Lutero. *Un hombre entre Dios y el diablo*. Madrid: Alianza Universidad, 1992, pp. 126-127

¹⁴³ *Ibidem*, p. 149.

¹⁴⁴ “Pero, por otra parte, se impone la sospecha de que su formación en la universidad tuvo algo que ver con su ingreso en religión, pues fue el nominalismo erfurtiano lo que aceleró o incluso provocó el que Lutero emprendiera el camino que le llevo a la orden agustina.” *Ibidem*, p. 149

¹⁴⁵ “El año 1508 se introdujo en la facultad de filosofía de Wittenberg la *via moderna* según –y esto es importante- la forma doctrinal de Gregorio de Rimini. Esta innovación en Wittenberg se ha de remontar a las sugerencias de Trutfetter. La referencia Gregorio de Rimini fue tanto más feliz, cuando que los profesores agustinos, cuyas enseñanzas se ajustaban a la *via moderna*, podían apotarse en una autoridad salida de sus propias filas. Lutero honró más tarde a Gregorio como el único escolástico que no se apartó de la teología de la gracia de San Agustín.” *Ibidem*, p., 148

¹⁴⁶ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, opus cit., p. 105.

Lutero había recibido en filosofía¹⁴⁷”. Desde este fideísmo elaborará, entre otras, su tesis de la justificación por la fe. Sus discursos están plagados de alusiones negativas al respecto de la razón:

“La razón es la mayor p... del diablo; por su naturaleza y manera de ser es una p... dañina; una prostituta, la p... titular del diablo, una p... carcomida por la roña y la lepra, a quien habría que pisotear y destruir junto a su sabiduría... Arrójale inmundicia al rostro para afearla... la abominable merecería ser relegada a la más sucia habitación de la casa, a las letrinas¹⁴⁸.”

Confirmando lo que afirmábamos al respecto de su conexión ideológica con la reacción medieval de 1277 frente a las posturas aristotélico-tomistas, Lutero no dudará en arremeter contra Aristóteles:

“Aristóteles es el reducto impío de los Papistas. Es para la teología lo que las tinieblas son para la luz. Su ética es la mayor enemiga de la gracia¹⁴⁹.”

No dedica mejores palabras a Santo Tomás, en un texto que muestra el tono provocador y excesivo¹⁵⁰ en el que se sentía cómodo el reformador alemán: “Nunca comprendió un capítulo del Evangelio o de Aristóteles¹⁵¹.”

Este fideísmo le llevará a despreciar cualquier prueba racional de la existencia de Dios¹⁵², a dibujar un Dios todopoderoso y arbitrario¹⁵³: “Para él, que anegó el mundo con el diluvio y abrasó Sodoma en el fuego, es una cosa fácil aniquilar a los campesinos o frenarlos. Él es un Dios todopoderoso y terrible¹⁵⁴.” Esta divinidad conforma una

¹⁴⁷ Jacques MARITAIN, *Tres reformadores*. Buenos Aires: Editorial Difusión, 1968, p. 41.

¹⁴⁸ Tomado de *Ibidem*, p. 44.

¹⁴⁹ Tomado de *Ibidem*, p. 41

¹⁵⁰ Aunque tanto Lutero como de Maistre desean llegar con sus textos/discursos hasta las últimas consecuencias lógicas y en muchos casos excesivas de su pensamiento y para ello ambos hacen uso de un estilo que continuamente busca provocar al lector/oyente, lleno de imágenes terribles y de metáforas cuando menos audaces, lo que diferencia a ambos autores en este aspecto es el tono y elegancia empleados. Frente a la finura estilística de de Maistre, en Lutero existe una voluntad de “popularizar” en exceso su obra, sirviéndose habitualmente de imágenes groseras y palabras rudas que le alejan del aristocrático texto demaistriano.

¹⁵¹ Tomado de *Ibidem*, p. 42.

¹⁵² “(...) para los occamistas está prácticamente excluida una fundamentación lógica y racional de la fe. Lutero, seguidor de esta escuela, desprecia el conocimiento natural de Dios y sus perfecciones.” (Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del Luteranismo*, opus cit., p. 99.

¹⁵³ Heiko A. Oberman, *Lutero*, opus cit., p. 149.

¹⁵⁴ Martín LUTERO, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, tomado de: Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 75.

moralidad contingente donde la única regla es la voluntad fáctica y sin límite del creador. Sus palabras resultan claras: “El es el Dios, a cuya voluntad no se le puede señalar causa ni razón que le sirva de regla o medida... su voluntad es regla de todo... Porque Él lo quiere es una cosa recta y no viceversa¹⁵⁵.”

Analicemos ahora de una manera más detallada todo lo afirmado aquí de forma sintética.

2.1.5.1. Agustínismo y paulismo.

Nadie discute en la actualidad la influencia decisiva que el pensamiento de San Agustín y los textos evangélicos de San Pablo tuvieron en el reformador protestante. Este influjo esencial le coloca a la zaga de Escoto, Ockham, Gregorio de Rimini (a través del que probablemente profundizó en los dos autores), como también en el caso de Joseph de Maistre, para quien tanto el converso de Tarso como el obispo de Hipona son dos de los baluartes fundamentales de su pensamiento. En el caso de Agustín, un solo apunte al respecto puede dejar clara su constante presencia en la obra del reformador alemán. Así en sus lecciones universitarias podemos encontrar 112 citas textuales del Obispo de Hipona. Si a esto añadimos referencias y alusiones las citas pasan a ser 146. Frente a este aluvión de textos agustinos, el resto de citas referidos a otros Padres griegos o latinos suman tan solo 18¹⁵⁶.

De la misma forma como siglos más tarde se traslucirá de las obras publicadas por el saboyano, en el caso del monje Lutero puede observarse una absolutización radical de una parte del pensamiento de San Agustín¹⁵⁷: la referida a la relación entre gracia y libertad en el contexto de la disputa antipelagiana que muestra una concepción pesimista del hombre. Para Maritain ello responde simplemente a que Lutero no había comprendido bien el texto de San Agustín¹⁵⁸. Parece claro que Lutero para afianzar sus reflexiones, toma una parte del pensamiento de San Agustín y lo radicaliza hasta el extremo, creemos que las palabras de García Villoslada plantean de forma certera la cuestión:

¹⁵⁵ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*. Vol. II. Madrid: BAC, 1973, p. 195.

¹⁵⁶ Giancarlo PANI, “Martin Lutero interprete della Lettera ai Romani (1515-1516)”, en el vol. *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*. Palermo: Edizioni Agustinus, 1985, p. 48.

¹⁵⁷ Para Agostino Trapé y en cierta forma coincidimos con él, esta absolutización provoca la deformación del mensaje global de San Agustín: “Lutero no há afferrato, a mio giudizio, tutto il pensiero del vescovo di Ippona e, assolutizzando una parte, há deformato l'insieme.” Agostino TRAPÈ, “Lutero interprete di S. Agostino sulla liberta e la grazia?” en vol. *Agostino e Lutero*, opus cit., p. 11

¹⁵⁸ Jacques MARITAIN, *Tres reformadores*, opus cit., pp. 17-18

“(…) Lutero se abrazó con un agustinismo a ultranza, exaltando magníficamente la absoluta necesidad de la gracia, al paso que rebajaba y deprimía con negro pesimismo la razón y la voluntad y todas las facultades de la naturaleza corrompida por el pecado¹⁵⁹.”

Junto a este pesimismo antropológico, la lectura de San Agustín sirve a Lutero para reforzar sus miedos escatológicos¹⁶⁰. Lo que de un lado lo coloca una vez más en la misma sintonía que de Maistre, pues en los dos encontramos una esperanza/miedo escatológico al respecto de la actuación inminente y decisiva de la Providencia en el mundo. Sin embargo, por otra parte, mientras la escatología de Lutero es claramente agustiniana y directamente apunta a la llegada del anticristo y al fin de la ciudad terrenal, de Maistre, en este punto, se separa de San Agustín, como veremos más adelante, para acercarse al fiorinismo y a su esperanza de la llegada de un milenio terrenal de espiritualidad y felicidad.

Es posiblemente desde Agustín y en el uso que de los textos paulinos hace en su lucha contra Pelagio, que Lutero descubre las “posibilidades” de las cartas del apóstol. Así “Lutero habla en cierta ocasión de que sí Agustín fue capaz de demostrar que el mensaje del apóstol Pablo era el don de la justicia de Cristo, fue únicamente porque en la lucha contra los pelagianos, “los enemigos de la gracia de Dios”, se vio desafiado de forma tan masiva¹⁶¹.” De San Pablo obtendrá fundamentalmente la doctrina de la justificación por la fe y su idea de la legitimidad de toda autoridad política.

Es la *Carta a los Romanos* de entre todos los escritos de Pablo de Tarso, el que, como es ya sabido, mayor influencia ejercerá en Lutero (del mismo modo ocurre en de Maistre). De hecho podemos calificar a esta epístola de clave para toda la reforma protestante¹⁶². Dentro de ella, el texto fundamental que iluminó definitivamente a Lutero es el conocido Romanos 1, 17: “porque en él se revela la justicia de Dios,

¹⁵⁹ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, opus cit., p. 109.

¹⁶⁰ “Lutero no estaba al margen de los miedos de su tiempo y precisamente por ese motivo fue tan comedido al referirse a ellos. Pero en realidad, lo que dejó en él su huella no fue el miedo de la tardía Edad Media, sino la escuela de Agustín, cuya interpretación de la historia y de los últimos tiempos le sirvió para descifrar los acontecimientos de su siglo.” Heiko A. OBERMAN, *Lutero*, opus cit., p. 88).

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 192.

¹⁶² Así lo opina también Pani: “C’è una ragione poi, di carattere storico, per cui la *Lettera* –tra gli scritti biblici- un posto singolare, ed è la parte che essa ha avuto alle origini della Riforma. L’hanno comentata infatti per esteso Lutero, Melantone e Calvino: essa sta pure alla base delle *Institutiones* di Calvino e dei *Loci communes* di Melantone.” Giancarlo PANI, *Martin Lutero interprete della lettera ai romani (1515 – 1516)*, opus cit., p. 46.

pasando de una fe a otra fe, según está escrito: “El justo vive de la fe”. Este pasaje resultó clave para construir su doctrina al respecto de que únicamente Dios puede salvar al hombre, pudiendo éste solo refugiarse en la fe y no en las obras con la esperanza de ser gratuitamente salvado por Dios.

Junto a la justificación por la fe, la otra gran cuestión la de la autoridad está referenciada especialmente a través de otros dos textos de *Romanos*, así Romanos 13, 4¹⁶³, de cuya utilización por parte de Lutero sirva este ejemplo en el contexto donde el tema de la autoridad fue más utilizado por parte del monje agustino, la guerra de los campesinos alemanes:

“Yo creo que no queda ningún demonio en el infierno, sino que todos se han incorporado a los campesinos... A la autoridad civil que pueda y quiera, sin previas ofertas de justicia y equidad, golpear y castigar a los campesinos, yo no se lo prohíbo... para eso porta la espada y es servidora de Dios (Rom 13, 4) contra los malhechores¹⁶⁴.”

Con todo el texto nuclear de San Pablo al respecto de la autoridad para Lutero, y que resultará omnipresente a lo largo de este estudio pues su trascendencia alcanza de forma profunda a de Maistre es Romanos 13, 1-2, para construir su teoría política: “Pues San Pablo dice a todos los cristianos: “Sométase todo individuo (creo que el Papa también) a las autoridades constituidas, pues no en vano lleva la espada¹⁶⁵.”

2.1.5.2. El fideísmo de Lutero y su pesimismo antropológico.

Para Lutero, desde una lógica nominalista, el hombre no puede conocer por sus propios medios nada que vaya más allá de la percepción sensible. Para conocer el mundo inteligible necesitamos obligatoriamente la Revelación. La pretensión de la razón de poder alcanzar conocimiento del mundo trascendente por sí sola no es fruto sino de la tentación de Satanás¹⁶⁶. Una vez más observamos la tesis de que la distancia

¹⁶³ “porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal” *Nuevo Testamento*. BAC. Madrid. 1977, p. 482

¹⁶⁴ Martín LUTERO, *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*, tomado de Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 98

¹⁶⁵ Martín LUTERO, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*, tomado de Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 13.

¹⁶⁶ “(...) todo el pensamiento humano –por más noble, eficiente e irrenunciable que sea para la solución de los problemas del mundo- no basta para generar la salvación, pues no llega hasta el cielo. Las cuestiones de fe se han de explicar por la palabra de Dios –o se han de dejar sin explicación-. La tentación –o la tendencia- a santificar las palabras humanas y creer en ellas es satánica. Cuando Dios calla, el

ontológica entre Dios y el hombre es excesiva y que para acercarse a Dios el único camino es la fe, que se autofundamenta en la voluntad individual pues resulta ajena a cualquier comprobación racional. De hecho una de las tareas que se asigna Martín Lutero como reformador es la de hacer frente a los excesos que la filosofía en general, y la escolástica tomista en particular estaban llevando a cabo, siempre según él, en el terreno de la fe¹⁶⁷. De hecho, si bien Lutero no rechazó la validez del sacramento de la comunión, se negó a admitir la solución explicativa de la escolástica, esto es la transubstanciación. Para el reformador alemán no hay nada que explicar, este sacramento es un misterio en el que se muestra el infinito poder de actuación de Dios en el mundo. En este sentido Martín Lutero rebasa lo propuesto con anterioridad por Escoto y Ockham. Si estos se habían esforzado por delimitar el campo de actuación de la filosofía y especificar que el mundo inteligible estaba fundamentalmente en manos de la teología, Lutero no se conforma con esta reivindicación teológica. Dando un paso más y definitivo declara abiertamente la falta total de autoridad de la ciencia filosófica¹⁶⁸.

El ataque frontal de Lutero a la filosofía, y su confianza exclusiva en la fe necesita complementarse con una revalorización total de la revelación, que en estas circunstancias pasa a ser la única guía ética para nuestro pasos¹⁶⁹. Sin embargo, esta voluntad de retorno a la revelación divina frente al olvido que presuntamente habría llevado a cabo la escolástica se centra únicamente en la Biblia. Estableciendo así un punto diferencial con de Maistre, para quien la revelación tiene la misma posición e importancia, pero que no sólo no puede eliminar la tradición de su edificio ideológico sino que al contrario supone uno de sus principales muros de carga.

hombre no debería hablar; y lo que Dios ha separado, es decir, el cielo y la tierra, el hombre no debería unirlos.” Heiko A. OBERMAN, *Lutero*, opus cit., p. 195.

¹⁶⁷ “Nelle sue lezioni Lutero afferma di sentirsi mandato da Dio a protestare contro l’immissione della filosofia scolastica nella teologia, e a chieder invece un ritorno alla Scrittura.” Giancarlo PANI, *Martin Lutero interprete della lettera ai romani*, opus cit., p. 47.

¹⁶⁸ “Lutero mantiene con claridad una tesis a la que es fiel durante toda su vida: fe y razón se contradicen mutuamente y, por tanto, nada tienen que ver el quehacer filosófico con la contemplación teológica. Desde su punto de vista religioso, desde su actividad teológica, la filosofía carece de importancia. Teología y filosofía pertenecen según él a ámbitos absolutamente diversos. Y se encuentran situados en esferas que ni siquiera se tocan.” Lucas F. MATEO SECO, *Martín Lutero, sobre la libertad esclava*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1978, pp. 10-11.

¹⁶⁹ En un exceso de apologética católica, Maritain parece querer explicar el desapego de Lutero a la filosofía debido a la cortedad de su capacidad para el raciocinio especulativo: “La razón ocupaba en él un lugar subordinado. Si por inteligencia ha de entenderse la aptitud para captar lo universal, para discernir la esencia de las cosas, para seguir dócilmente los ambages y sutilezas de lo real, en tal caso era más bien de mediana inteligencia y más que nada obstinado.” Jacques Maritain, *Tres reformadores*, opus cit., p. 11.

Desde este fideísmo, junto a su visión negativa del hombre que abordaremos en el siguiente apartado, nacerá la tesis de la justificación por la fe, cuyo punto central es que sólo Dios es justo, protagonista de la justificación humana. Desde este punto de vista está claro que los actos de los hombres adquieren una importancia relativa, prácticamente nula, transformándose en expresión externa, en simple indicio del acto de salvación gratuita que Dios ha llevado a cabo en sus elegidos¹⁷⁰. Así la teología de Lutero se convierte en una teología de la pura fe que rechaza del hombre no sólo su razón sino también sus obras. García Villoslada en su imponente biografía del reformador lo explica así:

“(…) fue en Heilbelberg donde acuñó la expresión y explanó claramente el concepto de *teología de la cruz*, que es la propia teología de Lutero; la teología de la fe exenta de cualquier racionalismo; la teología del hombre que desespera de sus fuerzas, de sus cualidades y virtudes naturales, y funda todas sus esperanzas en la cruz de Cristo, sin pensar en las propias obras. Bien ha dicho Loewenich que “la doctrina luterana de la justificación es la aplicación concreta de su teología de la cruz¹⁷¹.”

La ventaja de esta solución fideísta luterana que excluye toda intervención humana en la salvación convirtiendo a la misma en una tarea dependiente únicamente de Dios radica en que a ojos de Lutero esta total dependencia de Dios dota a la salvación del hombre de plena seguridad, pues está en manos de la todopoderosa y firme voluntad de Dios en manos de un hombre debilitado por el pecado original, cambiante y falto de constancia en la práctica del bien¹⁷².

En la historia del pensamiento, fideísmo y pesimismo antropológico suelen ir de la mano, en primer lugar porque uno de los puntos de partida del fideísmo es la limitación del conocimiento humano, incapaz por tanto de comprender el mundo trascendente desde su limitada capacidad de raciocinio. Además, toda esta corriente fideísta que estamos siguiendo cifra el origen de esta limitación en nuestra naturaleza eminentemente débil y pecadora, insalvablemente lastrada por la falta de nuestros primeros padres: el pecado original. Lutero resulta un ejemplo arquetípico de esta postura. Si de Maistre de manera sutil en sus *Soirées* nos introduce poco a poco en la

¹⁷⁰ Recordemos a este respecto que Lutero llegó a afirmar que Cristo no había muerto por y para toda la humanidad sino tan sólo para los elegidos por Dios.

¹⁷¹ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, opus cit., vol I, p. 363.

¹⁷² Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 40.

idea de que todos somos culpables, de que en realidad no existe la bondad auténtica en la tierra, el reformador alemán, que no gusta de artificios literarios, prefiere utilizar un argumentario más directo:

“Pues ¿quién es dueño del corazón? ¿Quién puede resistir al demonio o a la carne? Ni siquiera nos es posible resistirnos al pecado más pequeño, pues, como dice la Escritura, estamos prisioneros del diablo como nuestro príncipe y Dios y hacemos lo que él quiere y nos dicta, como demuestran a veces algunos horribles acontecimientos¹⁷³.”

O simplemente dejarse llevar por su habitual estimo estilo brutalmente popular y demoledor: “Nosotros los alemanes somos alemanes y seguiremos alemanes, es decir, cerdos y bestias irracionales¹⁷⁴”.

Como ya comentamos, Lutero radicaliza la posición de San Agustín (utilizando especialmente *El espíritu y la letra*) a través de la visión del hombre propuesta en la *Carta a los Romanos*¹⁷⁵. Hasta llegar, en palabras de uno de los principales biógrafos del moje agustino, Lucien Febvre, a “(...) la negación obstinada y rabiosa de toda dignidad, de todo valor, de toda grandeza humana independiente de la gracia divina¹⁷⁶.” En el fondo de este posicionamiento está la idea perfectamente clara en Lutero de que el pecado original no se borra con el bautismo, pese a él el hombre continúa siendo un ser ineluctablemente orientado hacia el mal y la injusticia:

“El extremismo de Lutero no se contentó con eso, y aseveró categóricamente que el pecado original no se borra con el bautismo, porque se identifica con la concupiscencia, la cual persevera siempre en el cuerpo y en el alma, corrompiendo al hombre y haciéndolo aborrecible a la santidad infinita¹⁷⁷.”

¹⁷³ Martín LUTERO, *Carta sobre el duro librito contra los campesinos*, tomado de: Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 118.

¹⁷⁴ Martín LUTERO, *Si los hombres en armas también pueden estar en gracia de Dios*, tomado de: Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 136.

¹⁷⁵ “Lutero trova conferma della propria interpretazione nel *Del spiritu et littera* di Agostino che cita ripetutamente: ma va rilevato che Lutero lascia cadere dal testo citato un paio di incisi, accentuando ed exasperando la negatività dell'intento di Paolo nella *Lettera* che è di escludere ogni giustizia nata autonomamente nell'uomo. Agostino invece nella *Lettera ai Romani* leggeva anche un invito all'esercizio delle virtù: l'uomo interiore deve essere útilmente contestato e spiritualmente coinvolto, non già spezzato.” Giancarlo PANI, *Martin Lutero interprete della lettera ai romani (1515-1516)*, opus cit., p. 50.

¹⁷⁶ Lucien FEBVRE, *Martín Lutero, un destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 267.

¹⁷⁷ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, opus cit., vol I, p. 308.

Observamos en Lutero esa tendencia que ya veíamos en Gregorio de Rimini, y que resulta frecuente en los pensadores medievales de corte agustinista de identificar concupiscencia con pecado original¹⁷⁸. Así, “el pecado original continúa siempre en nosotros, imborrable, nos hace radicalmente perversos, corrompidos en la esencia misma de nuestra naturaleza¹⁷⁹”.

De hecho, Lutero propugna en realidad cierta resignación ante la aplastante realidad del pecado. Así frente a él el hombre debe renunciar a la lucha y abrazar a la fe. Como apunta Oberman, para Lutero el hombre ni siquiera alcanza la categoría de “asno de Buridán” que por ignorancia es incapaz de elegir entre los dos montones de paja, pues en realidad el hombre simplemente no puede elegir su camino como sostendrá después de Maistre, pues “la situación del hombre no depende ya de su grado de ilustración, sino de su supuesta disposición para ser “cabalgadura” montada por Dios o por el diablo, carente por su parte de elección o libertad de decisión, sin posibilidad de autonomía.” En su polémica con Erasmo, Lutero expondrá de manera nítida esa negación de toda posibilidad de libertad en el hombre en su célebre *De servo arbitrio* donde amparándose en la tesis nominalista de la infinita libertad divina negará la libertad humana¹⁸⁰. Conviene apuntar que el corolario en forma de posibilidades abiertas a la actuación de la Providencia resulta evidente...

Como evidente resulta el hecho de que, analizado desde esta perspectiva, la doctrina que propone Lutero no puede tildarse en ningún caso como novedosa ni en alguna forma moderna, entendido el término en forma de reivindicación de la razón o voluntad de desligarse del corsé teológico en el que podría suponerse embutido el pensamiento medieval. Al contrario, lo que nos propone Martín Lutero es una doctrina eminentemente conservadora, antiintelectualista y en muchos sentidos irracionalista. Sirva como refuerzo de esta afirmación la opinión de un protestante e historiador de las religiones como Troeltsch:

“Si recapitulamos todo lo dicho hasta aquí, resultará obvio que el protestantismo no puede significar la inauguración del mundo moderno. Por el contrario, en casi todas las ramas principales resulta sorprendentemente conservador. No conoce, si

¹⁷⁸ *Ibidem*, opus cit., p. 308.

¹⁷⁹ Jacques MARITAIN, *Tres reformadores*, opus cit., p. 17.

¹⁸⁰ “Sólo si no se admite la libertad humana, queda protegido de todo ataque el principio luterano de la justificación por la sola fe, de la justificación pasiva.” Lucas F. MATEO SECO, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, opus cit., p. 51

descontamos los grupos baptistas radicales, la idea de igualdad, y jamás propugna la formación libre de la sociedad por los individuos. Si alguna vez existió la igualdad, sería en el estado de inocencia del Paraíso, pero no se puede hablar de él en este mundo de pecado. Claro que ante Dios todos somos pecadores y elegidos, y este sentimiento de igualdad se extiende únicamente al sentimiento religioso fundamental¹⁸¹.”

2.1.5.3. Lutero y Joseph de Maistre.

Pensamos que se puede mostrar a partir de lo dicho hasta ahora los muchos puntos en común entre Lutero y de Maistre. Sin contar con las ideas políticas de Lutero tal y como veremos en la siguiente sección. Sin embargo, antes de analizar el pensamiento político del reformador alemán nos parece interesante detenernos un momento en mostrar porqué de Maistre muestra un odio tan furibundo hacia el protestantismo y qué es en realidad lo que diferencia al profeta del pasado del autor de las tesis de Wittenberg.

“Le grand ennemi de l’Europe qu’il importe d’étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l’ulcère funeste qui s’attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l’orgueil, le père de l’anarchie, le dissolvant universel, c’est le protestantisme¹⁸².”

Más allá del evidente paralelismo intelectual entre ambos autores, lo que incomoda por encima de todo a de Maistre del protestantismo es su gusto por lo individual, el “libre examen”, su falta de respeto por la autoridad, características todas que tienden a hacer peligrar cualquier institución política jerárquicamente establecida. En este sentido, las palabras de de Maistre parecen darle la razón:

“Qu’ est-ce que le protestantisme? C’est l’insurrection de la raison individuelle contre la raison générale, et par conséquent c’est tout ce qu’on peut imaginer de plus mauvais. Lorsque le cardinal de Polignac disait au trop célèbre Bayle: “Vous dites que vous êtes protestant; ce mot est bien vague: êtes-vous anglican, luthérien, calviniste, etc?” –Bayle répondit: “Je suis protestant dans toute la force du terme: je proteste contre toutes les vérités.” Ce sceptique célèbre donnait si la véritable définition du protestantisme qui est l’ennemi essentiel de toute croyance commune à plusieurs

¹⁸¹ Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, opus cit., p. 50.

¹⁸² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol VIII, p. 64.

hommes; ce qui le constitue ennemi du genre humain, parce que le bonheur des sociétés humaines ne repose que sur ces sortes de croyances¹⁸³.”

Sin embargo una mínima reflexión al respecto nos hace dudar de este camino explicativo, pues, ¿en qué sentido puede aparecer como adalid de la libertad personal el autor de una obra cuyo título es *De servo arbitrio*? En primer lugar, lo que nos encontramos aquí es una incomprensión por parte de de Maistre del núcleo central del luteranismo así como una incapacidad para distinguir al mismo de otros movimientos nacidos en su entorno pero que pronto se diferenciaron radicalmente de éste, como el bautismo y el espiritualismo.

Ya hemos mostrado cómo la doctrina de Lutero es esencialmente conservadora y está muy lejos de ser un “disolvente” de creencias e instituciones. Al contrario, Lutero propone un misticismo antiintelectualista que sin duda está presente tal y como admite el propio Maritain en el tradicionalismo europeo del XIX¹⁸⁴. De hecho no podemos sino compartir la opinión de Troeltsch para quien el “viejo protestantismo” ha tratado siempre de diferenciarse de los movimientos más o menos libertarios (en concreto cita tres, bautismo, espiritualismo y teología humanista) que amparándose en la reforma luterana, pretendían acabar con el poder eclesiástico¹⁸⁵. Al contrario, siguiendo de nuevo la visión de Troeltsch, lo que late bajo la primera reforma es una voluntad de conservar el cristiano y jerárquico mundo medieval:

“El viejo y genuino protestantismo del luteranismo y del calvinismo representa, como manifestación total, y a pesar de su doctrina de salvación anticatólica, una cultura eclesiástica en el sentido de la Edad Media y trata de ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho según los criterios sobrenaturales de la revelación¹⁸⁶.”

No es esta pues la cuestión. Cioran argumenta que de Maistre reacciona contra la ruptura de la unidad europea que representaba el protestantismo. Esa unidad, siempre según Cioran, sería una de las metas del pensamiento demaistriano: “Obsesionado por la

¹⁸³ *Ibidem*, vol VIII, p. 64.

¹⁸⁴ Jacques Maritain, *Tres reformadores*, opus cit., p. 45. Como era de esperar, el tono del comentario de Maritain, desde su neotomismo militante, es negativo para estas formas ideológicas a las que acusa de envenenar a los espíritus.

¹⁸⁵ Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, opus cit., p. 32.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 31.

Unidad, Maistre combate toda tentativa susceptible de romperla, toda veleidad de innovación o simplemente de autonomía¹⁸⁷.” Aunque sin duda en el pensador saboyano podemos encontrar la voluntad de reconvertir la multiplicidad del mundo caótico y revolucionario que le tocó vivir en la unidad de un mundo perfectamente jerarquizado y unificado por una autoridad descendente que desde la divinidad emana hasta la última de las criaturas, no es en ningún caso el tema de la unidad en abstracto el hilo conductor de su obra.

Más allá de las afirmaciones grandilocuentes y generalistas así como de las posibles confusiones, son dos cuestiones esenciales las que separan a de Maistre de Lutero. En primer lugar la ruptura del alemán con la tradición. El modelo social de Lutero es muy semejante en el fondo al de de Maistre. Les diferencia su respectiva actitud ante el valor dado al texto bíblico. Negándose, en el caso del alemán la tradición y el magisterio de la Iglesia¹⁸⁸, lo que convierte a su sistema en una auténtica “bibliocracia” por utilizar la expresión de Troeltsch¹⁸⁹. Esta posición choca frontalmente con de Maistre:

« Or, si la religion est fondée sur un livre, si nous devons être jugés sur ce livre et si tous les hommes sont juges de ce livre, le Dieu des chrétiens est une chimère mille fois plus monstrueuse que le Jupiter des païens¹⁹⁰. »

Para el autor de las *Considérations*, la tesis de una primera y fundamental revelación divina en el inicio de los tiempos es algo esencial e indisoluble a todo su argumentario filosófico que explica por ejemplo su tesis al respecto de que no tiene sentido establecer nuevas constituciones y menos de forma escrita pues estas ya fueron establecidas inicialmente por voluntad divina. El mundo fue constituido por Dios con un determinado orden y estructura¹⁹¹. El cristianismo, gracias fundamentalmente a la

¹⁸⁷ E. M. CIORAN, *Ensayo sobre el pensamiento revolucionario*. Barcelona: Montesinos, 1985, p. 61.

¹⁸⁸ Esta posición quedaría definitivamente establecida en la famosa disputa de Leipzig (1519) frente al apologeta católico Johann Eck, donde negará no sólo la autoridad del Papa sino también la de los concilios y donde afirmará que el único camino está en las escrituras.

¹⁸⁹ Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, opus cit., p. 43.

¹⁹⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol VIII, p. 77.

¹⁹¹ En este punto también encontramos el paralelismo entre Lutero y de Maistre, pues aunque los dos creen en un mundo contingente en el sentido de que todo él está a expensas de la volición divina, esto no quiere decir que piensen en un mundo en el que no haya orden y leyes inmutables. Lo que creen es que estas leyes y mandatos han sido impuestos por la voluntad divina, que por ello mismo son buenas, y que las mismas dirigen inevitablemente el camino de los hombres. El destino de los mismos y su salvación o no ya ha sido decidida antes de su creación por Dios todopoderoso. Así lo afirma por ejemplo Lutero en un pasaje del *De servo arbitrio*: “En primer lugar, es necesario y saludable al cristiano conocer que Dios

Iglesia como institución, y contrariamente al resto de religiones y pueblos que no han hecho sino degenerar esta primera revelación, ha sido quien ha mantenido la llama de esta primera declaración divina. Por ello para él resulta imposible limitar la revelación a la Biblia. Desde esta idea se acabaría con su idea de una sociedad preexistente¹⁹² a los propios individuos¹⁹³ con su teoría de las lenguas como creación divina degenerada por los pueblos aborígenes... Negar la palabra divina en el primero de los días es en realidad negar su teocracia basada en una autoridad descendente instaurada desde el principio de los tiempos. Consecuentemente además, esta “monorevelación escriturística” horada los cimientos de la autoridad papal pues niega su papel de garante de la revelación a través del magisterio de la Iglesia¹⁹⁴. Como afirma Lefebvre, Lutero sustituiría al Papa de carne y hueso por uno de papel¹⁹⁵.

El segundo punto diferenciador si bien está directamente conectado al primero tiene que ver con la propia situación personal de Lutero: su miedo al pecado y la necesidad de seguridad con respecto a su salvación personal, lo que le hace renunciar a la libertad y volcar su doctrina hacia un antropocentrismo de hecho¹⁹⁶, que Maritain no dudó en calificar de egocentrismo:

“También convendría insistir en su egocentrismo y demostrar cómo en él, el yo es el centro, no como en Kant, por efecto de una pretensión de la inteligencia humana de

no prevé nada contingentemente, sino que prevé, y propone, y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e infalible. Con este rayo se pisotea y destroza totalmente el libre arbitrio, de tal forma que aquellos que quieren afirmar la existencia del libre arbitrio, deben negar, disimular, o alejar de sí de cualquier forma este rayo.” tomado de: Lucas F, MATEO SECO, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, opus cit., pp. 83-84. Del mismo modo encontramos en de Maistre expresiones en esta línea: “Il est une loi divine aussi certaine, aussi palpable que les lois du mouvement.” Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 58

¹⁹² En este sentido para de Maistre y siempre siguiendo la lógica de la autoridad descendente, es la sociedad a través de la familia y no al revés la que conforma al hombre. Tan importante resulta este concepto en de Maistre que Alibert llega a calificarlo, en un exceso falto de una auténtica comprensión del modelo demaistriano como aristotélico: “Joseph de Maistre est aristotélicien. Il trouve le point de départ de ses études politiques dans la nature de l’homme; il en dégage l’idée de société et, avec la société organisée, il aboutit au concept de nation, puis d’Etat.” Jacques ALIBERT, *Joseph de Maistre état et religion*, opus cit., p. 97.

¹⁹³ Antoine COMPAGNON, *Los antimodernos*, opus cit., p. 70.

¹⁹⁴ “Haciendo de la Escritura la única fuente y única norma de fe, no solamente eliminará la tradición, sino que quitará al sucesor de Pedro y a la iglesia jerárquica el derecho divino de interpretar auténticamente la palabra revelada, con lo que echará abajo todo el magisterio eclesiástico.” Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, opus cit., vol I, p. 362.

¹⁹⁵ “Un paso más y dirá “Ningún rasgo de letra es transmitido inútilmente; con mayor motivo, ninguna palabra.” Y entonces, sobre la nueva fe, un Papa de papel, sucedáneo del Papa de carne y hueso, proyectará cada vez más su sombra estéril.” Lucien FEBVRE, *Martín Lutero un destino*, opus cit., p. 246.

¹⁹⁶ “Siendo su problema absolutamente íntimo, constituido este problema en el centro de todo el pensar y actuar de Lutero, su teología se volvió radicalmente antropocéntrica, aunque él la llamase cristocéntrica.” Lucas F. MATEO SECO, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, opus cit., p. 22.

convertirse en la pauta y medida de las cosas inteligibles, sino por efecto de una pretensión de la voluntad individual, separada del cuerpo universal de la Iglesia, de situarse sola y desnuda, frente a Dios y a su Cristo para asegurarse por la confianza, su justificación y salvación¹⁹⁷.”

Esta actitud resulta inadmisibles para el conde de Maistre, pues tan soberbio y pecador resulta para él el intento de la razón de autonomizarse y prescindir de la revelación para explicar y gobernar el mundo, como la voluntad luterana de prescindir nada menos que de la tradición y afrontar la salvación de forma orgullosamente individual, aunque sea bajo el subterfugio de la entrega confiada en la fe. El cristiano quedaría desnudo y sin el amparo, precisamente, de la palabra de Dios transmitida a través de los tiempos por la tradición cristiana. Es en este sentido en el que hemos de entender por qué de Maistre ve en el protestantismo la causa primigenia, el motor precursor de la Revolución Francesa, como no cesará de repetir¹⁹⁸. La voluntad luterana de autonomía del hombre (que resulta al mismo tiempo paradójica y contradictoria si tenemos en cuenta el pesimismo antropológico de Lutero) frente a la Tradición de la Iglesia Católica, vendría a ser el primer paso hacia la insurrección revolucionaria de la razón individual frente al poder político hasta entonces establecido. Frente a la soberanía descendente fundamentada en Dios que es su origen, la Revolución reivindicará la soberanía popular, lo que en el fondo viene a resultar la sublevación del hombre frente al orden natural de las cosas. Un orden creado por Dios. Por eso la revolución es satánica en su misma esencia, pues no solo se levanta contra el rey, sino también contra la divinidad. Así la herejía protestante representa en términos religiosos el primer escalón para que la Revolución acabe abandonando en las pasiones del hombre singular, disminuido e incapaz a causa del pecado original, cuestiones que están lejísimos de su alcance y comprensión en un gesto que sólo denota soberbia y pecado¹⁹⁹.

2.1.5.4. El pensamiento político de Lutero.

Su teoría política nace de la mente de un teólogo, por lo que toda su filosofía política es en realidad teología política. De esta forma hemos de afirmar junto a

¹⁹⁷ Jacques MARITAIN, *Tres reformadores*, opus cit., p. 46.

¹⁹⁸ PRANCHÈRE, Jean-Yves. *Joseph's de Maistre's Catholic Philosophy of Authority*. En Ricahrd A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre's life, Thought and Influence*. Montreal. McGill-Queen's university Press. 2001, p. 141.

¹⁹⁹ FISICHELLA, Domenico. *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Roma. Editori Laterza. 2.005, p. 94.

González-Montes que: “La práctica política en Lutero tiene una fundamentación teológica y no teórico-racional.²⁰⁰” Es pues desde su exacerbado fideísmo que Martín Lutero recoge de la *Carta a los Romanos* los argumentos para asentar la legitimidad de la autoridad, de origen divino que debemos aceptar no desde la razón sino desde la fe, pues es a través del evangelio que recibimos la revelación tanto del origen de la autoridad como de la necesidad de obedecerla: “El evangelio da así razones no alcanzables para la razón no iluminada por la fe, para estar de forma renovada en el mundo bajo la Ley²⁰¹.” Junto a San Pablo, encontramos una vez más a San Agustín, pues resulta difícil no percibir en la teoría luterana de los dos reinos, el rumor y la influencia de las dos ciudades agustinas²⁰².

En la línea de la interpretación literal del texto paulino, Lutero establece la autoridad como algo de origen divino. Dibuja un esquema que podemos definir de autoridad descendente donde el poder que emana de Dios recae sobre la autoridad civil que es su legítima: “El Estado es de institución divina: esto es lo importante. Veinte veces en sus textos abundantes de 1529, 1530, 1533, Lutero desarrolla este tema: es él, él solo, el primero que ha legitimado verdaderamente, que ha fundado plenamente en Dios el poder absoluto de los príncipes²⁰³.” Fundamentado el origen divino de la autoridad civil, Lutero destaca especialmente por la dureza y energía con la que defenderá siempre la total obediencia a este poder:

“El derecho dice que nadie debe luchar ni combatir contra su superior, pues a la autoridad se le debe obediencia, honor y temor, *Romanos 13, 1*. A quien corta leña encima de sí mismo le caen las astillas en los ojos y, como dice Salomón, “a quien arroja piedras a lo alto le caen en la cabeza”. Esto es, brevemente, el derecho en sí tal como Dios lo ha instituido y ha sido aceptado por los hombres. No es compatible obedecer y oponerse, ser súbdito y no querer soportar al señor²⁰⁴.”

²⁰⁰ Adolfo GONZÁLEZ-MONTES. “Fundamentos teológicos de lo político en Lutero”, en D. KONEIECKI y Juan Manuel ALMARZA-MEÑICA coord.. *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*. Salamanca. Universidad Pontificia-Fundación Friedrich Ebert, 1984, p. 143.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 150.

²⁰² Sobre el paralelismo entre la teoría de los dos reinos y las dos ciudades de San Agustín ver Johannes HECKEL, *Lex Charitatis*. Cambridge. Eerdmans Publishing. 2010.

²⁰³ Lucien FEBVRE, *Martín Lutero un destino*, opus cit., p. 248.

²⁰⁴ Martín LUTERO, *Si los hombres en armas también pueden estar en gracia de Dios*, tomado de: Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 138.

Su interpretación de la autoridad y la obligación de obedecerla se mezclan en el pensador de Eisleben con su profundo pesimismo antropológico. En coherencia con sus ideas políticas, se posicionará al lado de la aristocracia en los levantamientos campesinos que siguieron a la expansión de la reforma protestante en Alemania:

"No hay que hacerle mucho caso al pueblo, pues por lo demás le gusta alborotar, y es más equitativo negarle diez varas que concederle la anchura de una mano o incluso, de un dedo; es mejor que los tiranos le hagan cien injusticias que el pueblo le haga una sola a los tiranos. Si hay que sufrir injusticia, es de preferir sufrirla de la autoridad a que la autoridad la sufra de sus súbditos. El pueblo no tiene ni conoce la medida y en cada individuo se esconden más de cinco tiranos. Es mejor sufrir injusticia de un solo tirano, es decir, de la autoridad, que sufrirla de innumerables tiranos, es decir, del pueblo²⁰⁵."

Todo lo dicho hasta aquí pensamos que explicita abiertamente la evidente conexión ideológica de Lutero con de Maistre, que sin duda, aunque quizá refinando un tanto la prosa, habría firmado estos textos luteranos:

"Lorsque l'autorité commande, il n'y a que trois partis à prendre: l'obéissance, la représentation et la révolte, qui se nomme "hérésie" dans l'ordre spirituel, et "révolution" dans l'ordre temporel. Une assez belle expérience vient de nous apprendre que les plus grands maux résultant de l'obéissance n'égalent pas la millième partie de ceux qui résultent de la révolte²⁰⁶."

Lutero convierte, pues, a la autoridad civil en una herramienta más al servicio de la Providencia y especialmente de la cólera y castigo divinos. Frente a ésta, lo que exige a los ciudadanos es total obediencia y pasividad ante el castigo. De ahí que Troeltsch pueda afirmar que la introducción del protestantismo luterano –que ya caracterizamos como conservador– favoreció la instauración de sistemas políticos absolutistas²⁰⁷:

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 140-141.

²⁰⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, p. 89.

²⁰⁷ González-Montes citando a Barth apunta que esta pasividad luterana ante el poder político quedó descarnadamente puesta de manifiesto con el nacional-socialismo: "Barth, sin embargo, se propone arrancar la ética política del riesgo al que sucumbió a su juicio el luteranismo tradicional: la pasividad permisiva ante la tiranía del estado, siempre posible y desgraciadamente real y dramática bajo el nacional socialismo." Adolfo GONZÁLEZ-MONTES, *Fundamentos teológicos de lo político en Lutero*, opus cit., p.151.

“Dios es la causa remota de estas producciones del proceso natural y por eso les debemos una obediencia absoluta en calidad de potencias a las que directa o indirectamente Dios ha dado el poder. Mediante esta concepción, el luteranismo ayuda en la transformación del estado estamental hacia un absolutismo territorial, y al poner en sus manos por completo el poder eclesiástico aumenta, en grado máximo, los recursos de poder de este absolutismo. Ciertamente conserva todavía el espíritu estamental, pues si subordina los estamentos al poder central, también les reconoce en su dominio la misma validez que a la autoridad máxima, ordenada por Dios, y una idéntica pretensión a la obediencia absoluta. El luteranismo favorece políticamente al absolutismo, pero por lo demás, sigue siendo en esencia conservador y políticamente indiferente; quebranta los derechos estamentales hacia arriba, pero los conserva hacia abajo²⁰⁸.”

Esta defensa extrema de la autoridad y las leyes civiles sigue causando admiración hoy en día, hasta el punto que García Villoslada citando a Erikson afirma que “sus palabras podrían adornar las puertas de las modernas centrales de policía y de los campos de concentración²⁰⁹.” Junto a los aspectos ideológicos ya expuestos, esta cercanía a la autoridad podría explicarse también desde un punto de vista más coyuntural, en el sentido de que al deshacerse el luteranismo de la Iglesia como institución autónoma dotada además de un poder propio y por tanto de toda la fuerza del papado, necesitaba de la ayuda de los diferentes gobiernos locales para imponer su modelo eclesial que sin este apoyo, corría peligro de degenerar en un sistema propiamente anárquico y caótico.

El modelo político-social de Lutero es puramente teocrático. Sin embargo, al romper la estructura tradicional de este modelo eliminando la figura del Papa, se hacía necesario una reformulación del mismo que salvase su coherencia pese a prescindir del romano pontífice. Ahí es donde aparece su tesis de los dos reinos, según la cual, los auténticos cristianos no necesitarían de la ley civil y, en cierto sentido, podrían permanecer al margen de la misma.

Con esta reflexión el pensador alemán rompe en cierta forma la continuidad vertical del sistema Dios, Papa, emperador, por un modelo paralelo entre creyentes y no creyentes. Resultaba éste un modelo difícilmente sostenible en la práctica. De ahí que encuentre en la caridad cristiana el puente que une ambos “reinos”. El cristiano por

²⁰⁸ Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, opus cit., pp. 62-63.

²⁰⁹ Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, opus cit., vol. II, p. 213.

amor al prójimo, que es pecador y que necesita vigilancia y castigo, acepta no sólo someterse a la autoridad civil sino también si es necesario ejercerla.

Lutero salva el escollo de un sistema que quedaba roto por su alejamiento de la Iglesia, introduciendo el amor a los demás como elemento que hace participar al cristiano de las leyes civiles, un cristiano que de todas formas permanece al margen de las mismas en cuanto a su convicción religiosa, sobre la que nada en principio puede decir la autoridad secular. Pero incluso cuando sea castigado por esta cuestión soportará con paciencia el castigo a fin de no alterar un sistema político que es bueno para la mayoría:

"Mi respuesta: por ahora he dicho que los cristianos entre sí, en sí mismos y por sí mismos, no necesitan ni el derecho ni la espada, pues no les son necesarios ni útiles. Pero como un verdadero cristiano no vive en la tierra para sí mismo ni para su propio servicio sino que vive y sirve a su prójimo, hace, por su espíritu, algo que él no necesita, pero que es necesario y útil a su prójimo. Y como la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve, ayuda y hace todo aquello –todo lo que puede- que favorece la autoridad, a fin de que ésta se mantenga y se mantenga con honor y temor; él sin embargo, por sí mismo ni tiene necesidad de nada de esto ni le hace falta, pero toma en consideración lo que es bueno y útil para los demás, como enseña Pablo en *Efesios 5,21*²¹⁰."

2.1.6. Del Renacimiento a la Ilustración

Frente al esfuerzo y la voluntad por conseguir el equilibrio entre fe y razón que supusieron las grandes Sumas del siglo XIII, hemos ido mostrando, a lo largo de estas páginas, el desarrollo de una corriente que intenta romper esta presunta armonía desde la sola fe, desestimando los frutos de la razón y exaltando sus limitaciones. Resulta comúnmente aceptado, sin embargo, que con la llegada del movimiento socio-cultural que se ha dado en llamar Renacimiento, volverá a ponerse en cuestión este pretendido equilibrio entre razón y fe pero esta vez otorgando la preponderancia y el máximo protagonismo a la razón.

²¹⁰ Martín LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, tomado de Martín LUTERO, *Escritos políticos*, opus cit., p. 33.

Contra al pesimismo antropológico el Renacimiento supondría una vindicación del hombre y sus cualidades en un giro optimista que desplazaría al teocentrismo dentro de los cánones del pensamiento mayoritario para imponer un gozoso antropocentrismo. De esta forma, el humanismo renacentista reaccionaría ásperamente contra el nominalismo de Ockham y sus secuelas²¹¹.

Con todo, en muchos sentidos es el nominalismo el que creará el “mapa de ruta” del pensamiento renacentista. Así, de un lado, es la labor de acoso y derribo que sobre la metafísica y su posibilidad ha llevado a cabo este nominalismo, la que obligará al humanismo a tener que desescombrar y volver a comenzar desde el principio²¹². De otro lado además, el rechazo al conocimiento metafísico, “universal”, de la realidad producirá como efecto una gnoseología focalizada en lo individual que ayudará, sin duda, a la imposición del método experimental como herramienta fundamental de las ciencias frente al apriorismo aristotélico dominador de esas materias a lo largo de toda la Edad Media.

Esta conjunción de fuerzas ideológicas contrarias tendrá su culminación en la época barroca. Es por ello que con los apartados dedicados a Descartes, al jansenismo y a Pascal, intentaremos mostrar cómo pese a las energías en su contra que movilizará el Renacimiento, no sólo no desaparece el rastro del nominalismo y con él el pesimismo antropológico, el voluntarismo, el fideísmo..., del que bebe de Maistre sino que en cierto sentido éste se verá reforzado con la llegada de los pensadores barrocos del siglo XVII, debido fundamentalmente a la reivindicación del agustinismo radical que se producirá en la época, simultánea y paralelamente al desarrollo de otras corrientes cristianas más de acuerdo con el espíritu de la época como el molinismo o el quietismo. A partir de la reforma protestante, este agustinismo se hará inevitablemente sospechoso a los ojos de la Iglesia Católica²¹³, lo que refuerza nuestra tesis sobre la cercanía de los planteamientos demaistianos con el protestantismo, tan imbuidos todos ellos de radical agustinismo.

²¹¹ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*. Madrid. Alianza Editorial, 1980, p. 199.

²¹² “La decadencia de la filosofía escolástica y, en particular, de la metafísica, era un hecho indiscutible después de la crítica demoledora a la que la había sometido Guillermo de Ockham; si se deseaba hacer filosofía, había que comenzar desde el principio, había que poner nuevos fundamentos y levantar un nuevo edificio.” Rafael CORAZÓN, *La ontología y la teodicea cartesianas*. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, p. 10.

²¹³ “El hecho de que la Reforma se remitiese preferentemente, además de a Pablo a Agustín, hizo que todo tipo de agustinismo resultase en la Iglesia Católica incómodo y sospechoso”. Hans KÜNG, *¿Existe Dios?* Madrid. Ediciones Cristiandad. 1979, p. 117.

La labor del concilio de Trento no servirá para clarificar la cuestión. Los padres conciliares afirmaron tanto el libre albedrío como la necesidad de la gracia sin ser capaces de expresar de forma suficientemente diáfana su interrelación, lastrados probablemente por el hecho de que el auténtico libre albedrío se quiera o no, es negado de forma meridiana por los textos del Agustín antipelagiano para quien la gracia no es un don que se otorga a todos los hombres sino a los que Dios elige²¹⁴. Así Jean Delumeau afirma que la dificultad para conciliar las tesis agustinianas con las definiciones en sentido contrario dadas en Trento resultaría uno de los dramas del catolicismo durante siglos²¹⁵.

Inevitablemente, pues, el agustinismo sería objeto, al mismo tiempo, de devoción y de sospecha, pues en el contexto de la Contrarreforma el agustinismo resultaba inquietantemente cercano a las tesis protestantes de la justificación por la fe y la predestinación, así como las del poder omnímodo y arbitrario de Dios. Al fin y al cabo ya hemos mostrado cómo la influencia de Agustín en Lutero resulta sin duda fundamental y decisiva. Visto pues con suficiente perspectiva este contexto, no resulta extraño que la Iglesia oficial intentase decantarse por posiciones a priori más optimistas con la condición humana (molinismo) y que en general tendiese a rechazar el rigorismo moral con el que solía presentarse la corriente agustiniana. Así lo ve también R. Taveneaux:

“Dès le milieu du XVI siècle, les jésuites avaient pris conscience du danger que risquait de présenter, dans le climat idéologique du temps, la théologie de saint Augustin : l'idée de la prédestination gratuite, celle de la grâce efficace déterminant le salut de l'homme par les décrets absolus de la toute-puissance divine, pouvaient, aux yeux de fidèles insuffisamment informés, paraître analogues en leur fond aux thèses de Luther et de Calvin sur la justification. L'humanisme et la Renaissance modifiaient aussi l'orientation des esprits ; en exaltant l'homme, ils conféraient une valeur nouvelle aux conditions du bonheur terrestre, proposaient un usage sans contrainte de la liberté et donnaient du monde une image plus optimiste. A ces transformations psychologiques et morales, allaient répondre des nouveautés théologiques. Latentes depuis le milieu du siècle, elles trouvent leur expression systématique dans le traité du jésuite Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, paru à Lisbonne en 1588²¹⁶. »

²¹⁴ Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona. Editorial Labor. 1973, p. 157.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 120.

²¹⁶ René TAVENEAUX, *Jansenisme et politique*. París. Librairie Armand Colin. 1965, p. 8.

La suerte del jansenismo, estará echada pues desde su propio nacimiento. Es más no sólo el jansenismo será condenado y perseguido por la Iglesia, sino que la Inquisición incluirá rápidamente tanto las obras de Descartes como las de Pascal en el “Índice de libros prohibidos”. De hecho, las acusaciones de protestantismo desde la ortodoxia católica resultarán constantes. El propio de Maistre, incapaz de reconocer su propia doctrina en textos presuntamente heterodoxos, y fiel a su estilo de lucha y confrontación constante, al realizar un breve paralelismo entre Pascal y Lutero acabará sentenciando: “tous les sectaires se ressemblent²¹⁷.”

2.1.6.1. René Descartes.

Probablemente, el lector se habrá sorprendido al observar la inclusión entre las fuentes “heterodoxas” de de Maistre a Descartes. ¿El Padre del racionalismo como antecedente del irracionalismo dogmático demaistriano? Bajo la racionalidad del “cogito”, de Maistre pudo descubrir y hacer suyas, como refuerzo de prestigio a su doctrina, ideas como la de la omnipotencia divina, el innatismo, así como posturas claramente voluntaristas y nominalistas, todo ello bajo el amparo del trasfondo más o menos agustiniano del pensamiento cartesiano.

De Maistre conoce la obra de Descartes, pues lo cita con cierta frecuencia en sus obras, aunque no siempre de forma favorable. Así, por ejemplo, en las *Soirées* bromea sobre la improbable realidad de la tesis cartesiana de los “torbellinos” expuesta en sus *Principios de Filosofía*. En este sentido, de Maistre se muestra desconfiado siempre ante la ciencia a la que ve en general como una aliada o gemela de la “soberbia razón” por lo que está siempre dispuesto a ponerla en duda y ridiculizarla: “¿Croyez-vous qu’il faille être l’égal de Descartes pour avoir droit de se moquer de ses tourbillons?²¹⁸” Pese a todo, ya en esta breve cita puede observarse una nota de admiración para con Descartes, pues le sitúa en una altura a la que no hace falta ascender para ver lo ridículo de su tesis. En la misma obra volverá sobre el tema varios capítulos más adelante:

« Il est impossible que vous ne vous soyez pas quelquefois divertis des explications mécaniques du magnétisme, et surtout des atomes de Descartes formés en

²¹⁷Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, p. 65.

²¹⁸Ibidem, vol IV, p. 15.

tire-bouchons ; mais vous n'avez sûrement pas lu ce qu'en a dit Gilbert : car ces vieux livres ne se lisent plus²¹⁹. »

Tengamos en cuenta además que, junto a la más que probable lectura directa de Descartes por parte del saboyano, hemos de añadir la influencia del cartesianismo que éste recibió de las lecturas de autores franceses imbuidos de este espíritu. Podemos ejemplificar esta línea de influencia en dos autores que conoce bien y que tiene por ortodoxos y cercanos a su pensamiento –aunque las ideas de sus textos digan lo contrario-: la obra de Bossuet y la de Fenelon, especialmente, en este último caso, su *Traité de l'existence de Dieu*²²⁰. Con todo, pese a los ataques a Descartes del pensador con alma de escorpión que es de Maistre en la misma obra, la citada *Soirées*, califica nada menos que de gigante al filósofo formado en La Flèche:

« Bacon était contemporain de Kepler, de Galilée, de Descartes, et Copernic l'avait précédé : ces quatre géants seuls, sans parler de cent autres personnages moins célèbres, lui ôtaient le droit de parler avec tant de mépris de l'état des sciences, qui jetaient déjà de son temps une lumière éclatante, et qui étaient au fond tout ce qu'elles pouvaient être alors²²¹. »

En *De la Iglesia Galicana*, de Maistre aprovechará la figura de Descartes y su famoso desencuentro con Pascal para arremeter contra el autor de los *Pensées*, que pese a estar ideológica y existencialmente mucho más cercano al saboyano que Descartes, es curiosamente objeto de muchos más ataques y descalificaciones por parte del conde exiliado en San Petersburgo:

“Mais cette expérience même, Pascal ne l'avait point imaginée. Descartes qui en demandait les détails, deux ans après, à l'un de ses amis, lui disait : J'avais droit de les attendre de M. Pascal plutôt que de vous, parce que c'est moi qui l'ai avisé il y a deux ans de faire cette expérience, et qui l'ai assuré que bien que je ne l'eusse pas faite, je ne doutais pas du succès.

A cela on nous dit : « Pascal méprisait la réclamation de Descartes, ou ne fit aucune réponse ; car dans un précis historique publié en 1651, il parla ainsi à son tour... »

²¹⁹ *Ibidem*, vol V, p. 183.

²²⁰ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, opus cit., p. 199.

²²¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 269.

En premier lieu, c'est comme si l'on disait : Pascal ne diгна pas répondre, car il répondit ; mais voyons enfin ce que Pascal répondit :

« Il est véritable, et je vous le dis hardiment, que cette expérience est de mon invention ; et partant je puis dire que la nouvelle connaissance qu'elle nous a découverte est entièrement de moi. »

Là-dessus le docte biographe fait l'observation suivante : Contre un homme tel que Pascal, il ne faut pas se contenter de dire froidement, una année après l'expérience : J'en ai donné l'idée ; il faut le prouver. Rétorquons ce raisonnement.

Contre un homme tel que Descartes, qui n'appartenait à aucune secte, qui n'est connu par aucune calomnie, par aucun trait de mauvaise foi, par aucune falsification, il ne faut pas se contenter de dire froidement, une année après la mort du grand homme, et après avoir gardé le silence pendant qu'il pouvait se défendre : Je vous le dis hardiment, cette expérience est de mon invention ; il faut le prouver²²². »

En esta larga cita puede intuirse la razón de la diferencia de trato entre Descartes y Pascal. Como en el caso de Lutero el problema radica en la cuestión de la autoridad. Así, frente a Pascal seguidor de Port-Royal, que se enfrentará públicamente a la opinión de la Inquisición y del Papa, Descartes “no pertenece a ninguna secta”, no ha manifestado nunca de forma abierta oposición alguna a cualquier autoridad, civil o eclesiástica, establecida; y como ya hemos comentado la cuestión de la autoridad resulta nuclear en de Maistre y descalifica, a sus ojos, actitudes e ideas que están muy cercanas él.

En ningún momento Descartes pretendió ser un reformador religioso. Frente a la infravaloración de su perfil metafísico llevada a cabo desde el racionalismo, el neokantismo e incluso el tomismo, poco a poco se va imponiendo una visión que presenta al filósofo francés como un hombre metafísico y enteramente religioso²²³. Además, también se acepta hoy día que pese a su voluntad de comenzar desde cero su proyecto filosófico y en este sentido “revolucionar” la filosofía, los lazos de Descartes con el pensamiento medieval, no sólo nominalista sino también escolástico, resultan evidentes. En este ámbito de conexión entre Descartes y el mundo medieval, aparece siempre en el trasfondo el agustinismo de las tesis cartesianas, un agustinismo que facilitaría su apuesta por el nominalismo y sus consecuencias ideológicas (así como su cercanía a de Maistre).

²²² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, pp. 58-60.

²²³ Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 43.

Este agustinismo no sólo se sustentaría en la cercanía evidente entre las soluciones propuestas por el de Tagaste y Descartes para resolver el problema del escepticismo, cuestión que sigue hoy resultando polémica, sino en el conjunto de su obra metafísica y especialmente en el método de buscar la verdad y la seguridad de nuestro conocimiento no saliendo al exterior sino profundizando en nuestra interioridad, así lo ve por ejemplo una autoridad del peso de Étienne Gilson:

« Dès lors, que Descartes, tout en poursuivant des fins radicalement anti-augustiniennes, en soit arrivé à définir la métaphysique par l'étude de Dieu et de l'âme, exactement comme saint Augustin ; qu'il ait cherché une issue au doute dans le *Cogito* comme saint Augustin ; qu'il ait admis les idées innées contre saint Thomas et cherché dans l'idée innée de Dieu la preuve de l'existence de Dieu, comme saint Augustin ; qu'il soit parti de l'idée de l'âme pour la définir par opposition au corps et qu'il ait opposé à l'*animisme* de saint Thomas le *mentalisme* de saint Augustin. (...) La philosophie de saint Augustin est antérieure à celle de Descartes, et qu'elle régnait à l'Oratoire, milieu où nous sommes sûrs que Descartes a philosophé, leur ressemblance s'explique peut-être d'une manière historiquement plus simple, si l'on y voit le résultat d'une semblable conversation. Dire, avec Espinas et Blanchet, ce que Descartes a lu de saint Augustin, où il l'a lu, quand il l'a lu, c'est du pur roman historique ; mais affirmer qu'il été influencé par l'augustinisme de son temps, notamment par celui de l'Oratoire, c'est se tenir dans une vraisemblance que les faits suggèrent et que rien n'est encore venu infirmer²²⁴. »

En la misma línea se mueve la reflexión de Henri Gouhier en su estudio sobre el pensamiento religioso de Descartes:

« La révolution cartésienne ne pouvait échapper à la loi commune, mais, chose curieuse, on ne semble pas avoir beaucoup hésité avant de désigner les ancêtres de la philosophie nouvelle, et les travaux critiques de notre temps ont simplement confirmé l'impression ressentie au XVII^e siècle : Arnauld, Cleselier, Rohault, Louis de la Forge, Gérard de Cordemoy, Ambrosius Victor, Malebranche, Poisson, Huet, et bien d'autres, amis ou ennemis lui trouvèrent tout de suite une ressemblance augustinienne. Au XIX^e siècle le P. Lescoeur, Nourrisson, Francisque Bouillier, ont facilement montré que dans

²²⁴ Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin. 1.967, p. 291.

le cartésianisme comme dans l'augustinisme, la pensée échappe aux connaissances sensibles et se replie sur elle-même pour s'évader vers Dieu²²⁵. »

En cualquier caso, y más allá del por otra parte interesante debate histórico-filosófico al respecto de si Descartes conoció en profundidad la obra de San Agustín o no, nos interesa aquí es ver como hay una indiscutible identificación entre ambas filosofías así lo piensa también Küng, quien afirma que: “podemos decir en general que el cartesianismo, más que inferirse del agustinismo converge con él²²⁶.”

2.1.6.1.1. La omnipotencia divina como soporte y palanca del sistema cartesiano.

En el apartado dedicado a Guillermo de Ockham ya advertíamos de la evidente conexión entre el “venerabilis inceptor” y Descartes. Pese a que en general suele atribuirse a Descartes el haber convertido el problema del conocimiento en cuestión nuclear de la reflexión filosófica, este tema estaba ya muy presente en Ockham. Así resulta especialmente interesante observar como ambos convierten a Dios en el único garante de la realidad y de la posibilidad de verdad. Este hecho que aparece con especial radicalidad en el planteamiento cartesiano que obliga al iniciador del racionalismo a apoyar su sistema en la afirmación de la bondad y buena voluntad del Creador.

Así, curiosamente, el concepto de omnipotencia que el nominalismo ockhamista quería proteger por encima de todo será el soporte fundamental sobre el que Descartes impulsará el nacimiento de la filosofía moderna:

“(…) en aquella [se refiere a la filosofía medieval] la absoluta libertad divina acabó con la posibilidad de la ciencia como conocimiento necesario, en ésta [la filosofía moderna] Descartes cree encontrar un punto de apoyo firme, eso sí, a costa de poner como fundamento de la racionalidad del mundo una voluntad arbitraria. Pero ¿cabe fundar lo comprensible sobre lo incomprensible, la razón sobre la voluntad²²⁷?”

²²⁵ Henri GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin.1.972, p. 257.

²²⁶ Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 47.

²²⁷ Rafael CORAZÓN, *La ontología y la teodicea cartesianas*, opus cit., p. 82.

El sistema cartesiano necesita como apoyo la veracidad del Creador²²⁸. Sin Él no podríamos estar seguros de la existencia del mundo material ni podríamos confiar en la concordancia entre nuestras ideas y las cosas existentes fuera de nosotros²²⁹, así como tampoco que nuestras ideas no nos engañan en aquello que percibimos clara y distintamente. “Lo cual demuestra claramente que el conocimiento racional es para Descartes, una especie de revelación natural, y que nuestras ideas tienen su regla inmediata en Dios, no en las cosas²³⁰.” De esta forma, aunque Dios no es, en primera instancia, el objeto de la búsqueda filosófica cartesiana, al convertirlo en piedra angular e imprescindible de su sistema, René Descartes está desplazando de su posición nuclear al cogito y otorgándosela a Él:

“Y así conozco muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de suerte que, antes de conocerle, no podía yo saber nada con perfección. Y ahora, conociéndolo, poseo el modo de adquirir una ciencia perfecta sobre infinidad de cosas, no sólo de las que están en él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal en cuanto objeto posible de las demostraciones geométricas, que no se ocupan de la existencia del cuerpo²³¹.”

De lo dicho hasta aquí se desprenden tres cuestiones que resultan todas muy presentes en el pensamiento de de Maistre: arbitrarismo divino, voluntarismo e innatismo. Detengámonos en estos puntos mínimamente.

2.1.6.1.2. El voluntarismo en el sistema cartesiano.

“El nominalismo de la baja Edad Media era antimetafísico y, en cambio, Descartes está empeñado en hacer una nueva metafísica porque, desde su nueva actitud,

²²⁸ Esta posición que necesita de Dios y de su bondad para poder sostener la existencia real del mundo material es a lo que más tarde Kant denominará idealismo problemático: “(...) en el sentido de que Descartes no niega que el mundo exista, sino que rechaza que podamos estar ciertos de su existencia de manera directa.” J. Luis FERNÁNDEZ, María Jesús SOTO, *Historia de la Filosofía Moderna*, Pamplona. Eunsa. 2004, p. 57.

²²⁹ “Dicho en términos ontológicos, la verdad de mi existencia propia es conocida de un modo inmediato, inmanente, y por eso estrictamente indubitable, pero para conocer las demás cosas tengo que salir de mí, tengo que trascenderme, y solo Dios puede restablecer entre las cosas extensas y yo el puente ontológico que el dualismo idealista de Descartes ha cortado.” Julián MARÍAS, *Biografía de la Filosofía*, opus cit., p. 226.

²³⁰ Jacques MARITAIN, *Tres reformadores*, opus cit., pp. 82-83.

²³¹ René DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid. Tecnos. 2002, p. 199.

ésta es nuevamente posible. ¿Qué camino se le abre a Descartes para llegar al conocimiento radical de la realidad por sus causas últimas si, por nominalista este conocimiento parece imposible? Aquí está la peculiaridad del cartesianismo; su metafísica no será fruto del conocimiento sino que derivará de su actitud voluntaria, porque si la realidad no puede ser conocida pero puede y debe ser afirmada por la voluntad, es posible “determinar el sentido que la realidad tiene... en cuanto que puramente correspondiente con la función voluntaria de la afirmación²³².”

Rafael Corazón resume en este párrafo de forma clara la postura de Descartes, que pese a su racionalismo defiende la superioridad de la voluntad frente a la razón. Como ya advertimos en el apartado dedicado a Escoto, el giro voluntarista de este autor tendría amplia influencia no sólo en el ockhamismo sino también en Descartes, dándose así una preeminencia de la voluntad y el poder práctico respecto del conocimiento teórico-especulativo. En el hombre recae sobre su voluntad la responsabilidad del error, pues es ésta la que en última instancia se impone y decide, ya que aunque en Dios – siempre siguiendo a Descartes- voluntad y entendimiento se identifiquen, en el hombre la inteligencia es finita, limitada, pero la voluntad no. Así, los errores del hombre parten de esa superioridad de la voluntad que se impone a la razón, expresando Descartes no sólo voluntarismo sino indiferentismo, acercándose una vez más a las raíces medievales de nominalismo:

“¿De dónde nacen, pues, mis errores? Nacen de que la voluntad siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo, y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y peco²³³.”

La contrapartida de esta situación es el esfuerzo cartesiano por salvaguardar nuestra libertad²³⁴, la libertad humana, que aparece en sí misma tan infinita como en

²³² Rafael CORAZÓN, *La ontología y la teodicea cartesianas*, opus cit., p. 13.

²³³ René DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, opus cit., pp.187-188.

²³⁴ En este punto Descartes se aleja de de Maistre para quien de forma implícita la voluntad del hombre está limitada por la voluntad de intervención de Dios sobre el acontecer humano. Incluyo el adjetivo implícita de forma intencionada, pues pese a la coherencia interna de su discurso, el miedo a reconocer su cercanía teórica con el protestantismo le hará abjurar “formalmente” de toda cercanía con tesis que tengan que ver en ningún momento con la idea de la predestinación.

Dios²³⁵. Así el asentimiento ante la evidencia dice fundamentalmente de la voluntad de afirmación humana:

“El asentimiento a la evidencia es algo más de lo que la evidencia justifica. Este algo más –el asentimiento- no es propio de la evidencia en cuanto relativa al objeto, sino que pertenece a la voluntad, en cuyo poder está siempre negarlo... Si lo da es porque quiere²³⁶.”

Puede así entreverse una chispa de fideísmo en las tesis cartesianas. Cuando menos a través de lo que dejan traslucir sus textos. Esta jerarquía de la voluntad sería la que nos permitiría creer más allá de las certezas de la ciencia y sus caminos, pues la fe no resultaría una acción de la razón, del espíritu, sino fundamentalmente de la voluntad. En este sentido la fe constituiría la excepción a la regla universal de la evidencia, pues señala una certeza que supera el ámbito de la razón²³⁷. Vemos de nuevo cómo Descartes se vincula a una manera de ver el hecho religioso tal y como aparece entre el nominalismo²³⁸. El texto de su *Discurso del método* sobre lo intrascendente del conocimiento de la inteligencia personal para alcanzar la salvación es bastante claro:

“Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía yo ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está tan abierto para los ignorantes como para los doctos y que las verdades reveladas, que allá conducen, están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que, para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien

²³⁵ Rafael CORAZÓN, *La ontología y la teodicea cartesianas*, opus cit., pp. 88-90. En esta línea, además, en la misma obra de Corazón puede leerse: “El voluntarismo de Descartes está presente, por tanto, a lo largo y ancho de toda su filosofía: le proporciona una metafísica hipotética y regulativa al margen del conocimiento, la hace perder la trascendentalidad del ser, impide la intencionalidad cognoscitiva le conduce al nominalismo.” *Ibidem*, p. 20.

²³⁶ Leonardo POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid. Rialp. 1963, p. 34.

²³⁷ “Según Descartes, la fe constituye la excepción a la regla universal de la evidencia. La fe señala la máxima certeza, aun cuando no diga relación, como la filosofía o la ciencia natural, a un contenido evidente, sino oscuro, que supera a la razón. ¿Cómo es esto posible? Porque la fe no es un acto del espíritu cognoscente, el entendimiento, sino de la voluntad, la cual, dispuesta por la revelación de Dios, puede asentir sin necesidad de evidencia.” Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 45.

²³⁸ “En la primera parte de su *Discurso del método*, expone claramente Descartes su actitud frente a la teología: la reverencia, y pretende “como cualquier otro” ganar el cielo; pero esto lo consiguen igual los ignorantes que los doctos –aquí resuena toda la *devotio moderna*, hasta Tomás de Kempis-; por tanto, la teología es innecesaria; y como, de otra parte, excede de las fuerzas naturales del hombre, renuncia a ella. Y por esta misma vía, de raíces místicas y agustinianas, se vuelve Descartes a la intimidad del yo, hasta fundar su filosofía entera en el principio del *cogito*, la inmediata verdad de la existencia del yo pensante.” Julián MARÍAS, *Biografía de la Filosofía*, opus cit., pp. 208-209.

de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por tanto, algo más que hombre²³⁹.”

Son muchos los textos que presentan paralelismos con éste en las obras de de Maistre. Hemos escogido tres que entendemos resultan representativos:

« LE CHEVALIER: (...) Comment voudriez-vous que cet esprit général du siècle ne s'étendît pas jusqu'aux questions de l'ordre spirituel ? et pourquoi ne lui serait-il pas permis de s'exercer sur l'objet le plus important pour l'homme, pourvu qu'il sache se tenir dans les bornes d'une sage et respectueuse modération ?

LE COMTE : Premièrement, M. le chevalier, je ne croirais point être trop exigeant si je demandais que l'esprit humain, libre sur tous les autres sujets, un seul excepté, se défendît sur celui-là toute recherche téméraire²⁴⁰. »

Como vemos, también de Maistre, a su modo, defiende la total libertad de la ciencia humana para investigar en el mundo material (a pesar del escepticismo que ésta produce en general en el ánimo del saboyano). Sin embargo, en el orden espiritual las elucubraciones deben ser las mínimas. Es este un campo minado que debe dejarse a un lado, pues no es un terreno donde la simple razón deba aventurarse por sí sola. Ante el mundo sobrenatural el único camino es el de la Revelación. La razón humana no puede ascender, lastrada por el pecado original, hasta esas alturas. Si en su soberbia lo intenta el resultado inevitable será el del error y el pecado. De ahí que tanto Descartes como de Maistre no vean en la ignorancia un problema para obtener la salvación, pues el camino del cielo está abierto no para la razón sino para la obediencia:

“(...) il n'est pas permis de pénétrer l'instrument qui nous a été donné pour pénétrer. Il est trop aisé de le briser, ou, ce qui est pire peut-être, de le fausser. Je remercie Dieu de mon ignorance encore plus que de ma science ; car ma science est de moi, du moins en partie, et par conséquent je ne puis être sûr qu'elle est bonne : mon ignorance au contraire, du moins celle dont je parle, est de lui, partant, j'ai toute la confiance possible en elle. Je n'irai point tenter follement d'escalader l'enceinte salutaire dont la sagesse divine nous a environnés ; je suis sûr d'être de ce côté sur les

²³⁹ René DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, opus cit., 73.

²⁴⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, pp. 227-228.

terres de la vérité : qui m'assure qu'au-delà (pour ne point faire de supposition plus triste) je ne me trouverai pas sur les domaines de la superstition²⁴¹ ? »

Aunque de Maistre se muestre escéptico ante los posibles avances de la ciencia, para el conde Joseph de Maistre, como para Descartes, nada hay en la religión católica que se oponga al avance de las ciencias experimentales siempre que éstas tengan claros sus límites, nacidos de las limitaciones cognoscitivas del hombre. En de Maistre aparecería la cuestión del pecado original. Al contrario, para el saboyano la religión es la madre de toda ciencia y aprueba con gusto los esfuerzos del mundo científico por alcanzar nuevos descubrimientos:

“Certainement cette religion, qui est la mère de toute la bonne et véritable science qui existe dans le monde, et dont le plus grand intérêt est l'avancement de cette même science, se garde bien de nous l'interdire ou d'en gêner la marche. Elle approuve beaucoup, par exemple, que nous recherchions la nature de tous les agents physiques qui jouent un rôle dans les grandes convulsions de la nature²⁴². »

Antes de acabar este apartado se hace necesario analizar qué consecuencias, sobre la imagen de Dios tiene el voluntarismo cartesiano. Recordemos que, aunque en su filosofía el pensador francés asuma en un principio que en Dios entre entender y querer no hay distinción, en la práctica subordina la razón a la voluntad. Esta voluntad no puede resultar limitada ni siquiera por el principio de contradicción, llegando más lejos aquí de lo que llegó Ockham en su momento. Pese a su condición de científico en este tema se distancia por ejemplo de Galileo, “para quien las verdades matemáticas son ciertas por sí mismas y no por decisión divina²⁴³.”

Con todo, Descartes se da cuenta de que su sistema corre el peligro de producir a un Dios enteramente arbitrario, capaz de cualquier cosa e intenta moderar este planteamiento. Así afirma que la voluntad divina es todopoderosa y libre pero también inmutable, lo que garantiza la eternidad de las leyes de la naturaleza, de esta forma y frente a las acusaciones de Gassendi se defiende así:

²⁴¹Ibídem, vol V, pp. 191-192.

²⁴² Ibídem, vol IV, p. 231

²⁴³ Rafael CORAZÓN, *La ontología y la teodicea cartesianas*, opus cit., p. 45

“Pero, así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero, como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas²⁴⁴.”

De Maistre comparte con Descartes, obviamente, esta idea de la omnipotencia del creador pero, como casi siempre, va más lejos. En la arbitrariedad divina no percibe peligro alguno, sino al contrario una garantía del cumplimiento del plan de Dios a través del manejo de la voluntad de los hombres o a través del milagro. De ahí que arremeta contra quienes sostienen la invariabilidad de las leyes físicas, pues, según su modo de pensar, esta defensa de la invariabilidad pretende restar validez a la oración como herramienta para que el Todopoderoso actúe en la tierra:

« Tous les philosophes de notre siècle ne parlent que de lois invariables ; je le crois : il ne s’agit pour eux que d’empêcher l’homme de prier, et c’est le moyen infaillible d’y parvenir. De là vient la colère de ces mécréants lorsque les prédicateurs ou les écrivains moralistes se sont avisés de nous dire que les fléaux matériels de ce monde, tels que les volcans, les tremblements de terre, etc., étaient des châtimens divins²⁴⁵. »

2.1.6.1.3. Innatismo.

“Y por cierto no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que, cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente

²⁴⁴ René DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid. Alfaguara. 1977, p. 299

²⁴⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 221.

y sólo en potencia, sino gozando de ellas en efecto, en acto e infinitamente, y por eso es Dios²⁴⁶.”

Para Descartes nuestras ideas claras y distintas son innatas, han sido puestas en nuestro interior por Dios, y es mirando hacia ese interior donde podemos encontrarlas y reconocerlas. Este innatismo muestra una vez más (algo que hemos ido manteniendo a lo largo de todas estas páginas dedicadas a la relación entre Descartes y de Maistre) hasta qué punto su pensamiento enlaza con la tradición filosófica cristiana y en especial con San Agustín. Pues al fin y al cabo su tesis de que el conocimiento de Dios llega en primer lugar por la visión de su imagen en el alma del hombre es algo que puede resumirse en el *in interiori homine habitat veritas* del obispo de Hipona²⁴⁷.

Lo que sí conviene resaltar es que en este punto al respecto de las ideas innatas es donde observamos una mayor conexión entre Descartes y de Maistre, pues para el saboyano esta cuestión resulta capital e incuestionable:

« Mais toute idée qui ne provient ni du commerce de l'esprit avec les objets extérieurs, ni du travail de l'esprit sur lui-même, appartient nécessairement à la substance de l'esprit. Il y a donc des idées innées ou antérieures à toute expérience : je ne vois pas de conséquence plus inévitable ; mais ceci ne doit pas étonner²⁴⁸. »

De hecho, dedica una buena parte de *Les Soirées* a atacar despiadadamente al empirismo de Locke, que niega la existencia de estas ideas y lo remite todo a la experiencia. Para el profeta del pasado, negar que Dios ha introducido en el hombre toda una serie de ideas básicas, incluida la de la propia existencia de Dios, así como el lenguaje, es abrir el camino hacia el materialismo y hacia la negación de que el hombre pueda adquirir certeza alguna al respecto del mundo trascendente, lo que reduce al ser humano a una pura facticidad experimental desde la que resultaría imposible el sostenimiento de las reglas morales, así como, evidentemente, la tradición y la idea de autoridad que de ésta se desprende. Del mismo modo lo ve también Pierre Glaudes en el diccionario de términos demaistrianos que incluye su edición de las obras del Conde Joseph de Maistre:

²⁴⁶ René DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones filosóficas*, opus cit., pp. 180-181.

²⁴⁷ Julián MARÍAS, *Biografía de la Filosofía*, opus cit., pp. 227-228.

²⁴⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 348.

« Un des leitmotifs des *Soirées de Saint-Petersbourg* est que l'innéisme est une pièce essentielle de toute métaphysique qui se veut accordée au catholicisme. (...) Nier l'existence des idées innées revient à la fois à nier l'essence spirituelle de l'homme et à ruiner les conditions de la moralité. C'est au nom de cette vérité, qu'il juge décisive, que Maistre polémique contre l'empirisme de Locke. Bien qu'il refuse l'idée politique d'une loi naturelle qui aurait la portée d'une norme juridique opposable au souverain, Maistre insiste sur le fait que chaque homme porte en lui « des notions de morale communes et innées écrites en lettres divines », selon la formule d'Origène citée par Maistre dans *Les Soirées*. Le devoir même d'obéissance au souverain se fonde sur ces notions communes qui font de l'obéissance à Dieu une loi morale²⁴⁹. »

Glaudes apunta una importante consecuencia política de este innatismo: la idea de que la obediencia al soberano formaría parte (como corolario de la ley básica de obediencia a Dios) del conjunto de verdades o conocimientos innatos que posee todo hombre. Desde este punto de vista se entiende claramente que de Maistre ataca una y otra vez a Locke. El inglés consecuente con su sistema, al negar el innatismo, niega la existencia de principios morales aceptados universalmente y para ello arguye que estos principios cambian según las diferentes culturas que pueblan la tierra. Frente a esta postura, el conde Joseph de Maistre explica las diferencias morales como el resultado de la degeneración de los pueblos (especialmente los no cristianos) después de la caída, aunque insiste en la existencia de una idea primitiva común a toda la humanidad:

“C'est une chose bien étrange qu'il n'ait jamais été possible de faire comprendre, ni à ce grand patriarche, ni à sa triste postérité, la différence qui se trouve entre l'ignorance d'une loi et les erreurs admises dans l'application de cette loi. Une femme indienne sacrifie son enfant nouveau-né à la déesse Gonza, ils disent : donc il n'y a point de morale innée ; au contraire, il faut dire encore : donc elle est innée ; puisque l'idée du devoir est assez forte chez cette malheureuse mère, pour la déterminer à sacrifier à ce devoir le sentiment le plus tendre et le plus puissant sur le cœur humain. Abraham se donna jadis un mérite immense en se déterminant à ce même sacrifice qu'il croyait avec raison réellement ordonné ; il disait précisément comme la femme indienne : La divinité a parlé ; il faut fermer les yeux et obéir. L'un, pliant sous l'autorité divine qui ne voulait que l'éprouver, obéissait à un ordre sacré et direct ;

²⁴⁹ Joseph de MAISTRE, *Oeuvres*. Edición e introducción de Pierre Glaudes. Paris. Éditions Robert Laffont. 2007, p. 1197.

l'autre, aveuglée par une superstition déplorable, obéit à un ordre imaginaire ; mais, de part et d'autre, l'idée primitive est la même : c'est celle du devoir, portée au plus haut degré d'élévation. Je le dois ! Voilà l'idée innée dont l'essence est indépendante de toute erreur dans l'application²⁵⁰. »

Así, frente a la idea de *estado de naturaleza* en Locke, donde todos los hombres nacerían iguales, de Maistre opone su tesis de una revelación primigenia perdida en gran parte a causa del pecado original. El saboyano es consciente que si se admite la propuesta de Locke desaparece su idea –para él innegociable– de la autoridad descendente, pues si Dios no ha dejado en los hombres la impronta de lo que debe ser la sociedad y por tanto de su esquema jerárquico, es posible argumentar, como lo hace Locke, que la soberanía está en manos de todos los hombres y que éstos para hacer posible la sociedad civil ceden sus derechos a la comunidad, en un esquema político claramente ascendente, por tanto democrático y a ojos de Maistre enfrentado a la idea tradicional de autoridad: “Voilà l'esprit qui animait Locke. Ennemi de toute autorité morale, il en voulait aux idées reçues, qui sont une grande autorité²⁵¹. »

Además, al negarse el innatismo, se pone en tela de juicio también a los posicionamientos fideístas. Así Locke niega la posibilidad de que el hombre posea una idea innata de Dios –rechazando por tanto la prueba cartesiana de la existencia de Dios que se apoya en la idea de un ser perfectísimo²⁵²–. Este rechazo no sólo se opone al cartesianismo, sino que además obliga a la fe a someterse a la razón que aparece de alguna forma como tutora de la fe, pues las proposiciones de fe para que sean admitidas por el hombre deben resultar razonables, hasta el punto que la propia revelación debe aceptarse tan sólo después del análisis crítico de la razón, pues es ésta quien decide que inspiraciones tienen origen divino o no. De esta forma la revelación vendría a ser como “un acrecentamiento de nuestra razón²⁵³”. Parece claro que las propuestas de Locke van muchísimo más allá de lo que de Maistre puede aceptar.

Frente a este constructo ideológico, el conde Joseph de Maistre se muestra inflexible en su postura de defender a ultranza la existencia de ideas innatas, apoyando fundamentalmente su discurso en la cuestión del lenguaje: “Nulle langue n'a pu être inventée, ni par un homme qui n'aurait put se faire obéir, ni par plusieurs qui n'auraient

²⁵⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, pp. 352-353.

²⁵¹ *Ibidem*, vol IV, p. 361.

²⁵² J. Luis FERNÁNDEZ, María Jesús SOTO, *Historia de la Filosofía Moderna*, opus cit., p. 158.

²⁵³ *Ibidem*, pp. 160-161.

pu s'entendre²⁵⁴. ». El saboyano defiende en todo momento el innatismo del lenguaje, dado por Dios a los hombres y de hecho no establece diferencias entre el lenguaje y el pensamiento, para de Maistre no es posible disociar el habla del pensamiento²⁵⁵. Así lo ve también George Steiner, quien afirma que en el pensador saboyano:

“el concepto de pensamiento pre o extraverbal es un absurdo, (...). Aquí también esta ecuación, con sus ecos agustinianos y cartesianos, impide toda explicación naturalista de los orígenes de la conciencia humana, pues éstos han de buscarse en el *logos*. Locke, reconoce de Maistre, era “un hombre de mucho espíritu”, pero el modelo de la *tabula rasa* es manifiestamente inventado²⁵⁶.”

Desde este punto de vista demaistriano, la existencia de diversos idiomas obtendría la misma explicación aplicada a la evidencia fáctica de diferentes normas morales: el pecado original. La multiplicidad de idiomas resultaría una evidencia más de la degeneración del hombre. De hecho de Maistre llegará a establecer una correlación entre la descomposición nacional y el debilitamiento del lenguaje²⁵⁷:

“Il a constamment pris le sauvage pour l'homme primitif, tandis qu'il n'est et ne peut être que le descendant d'un homme détaché du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque, mais d'un genre qui ne peut plus être répété, autant qu'il m'est permis d'en juger ; car je doute qu'il se forme de nouveaux sauvages.

Par une suite de la même erreur, on a pris les langues de ces sauvages pour des langues commencées, tandis qu'elles sont et ne peuvent être que des débris de langues antiques, ruinées, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et dégradées comme les hommes qui les parlent. En effet, toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage²⁵⁸. »

²⁵⁴ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres Complètes*. Opus cit., vol IV, p. 87

²⁵⁵ “ (...) la question de l'origine des idées est la même que celle de l'origine de la parole ; car la pensée et la parole ne sont que deux magnifiques synonymes ; l'intelligence ne pouvant penser sans savoir qu'elle pense, ni savoir qu'elle pense sans parler, puisqu'il faut qu'elle dise : je sais. » Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres Complètes*. Opus cit., vol IV p.120

²⁵⁶ George STEINER, *Los logócratas*. Madrid. Ediciones Siruel. 2006, p. 19.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁵⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 63.

2.1.6.2. Jansenismo

“Cette secte, la plus dangereuse que le diable ait tissue, comme disait le bon sénateur et Fleury qui l’approuve, est encore la plus vile, à cause du caractère de fausseté qui la distingue²⁵⁹.”

Como es habitual en él, de Maistre arremete sin piedad contra todo aquello que se le aparece como falto de ortodoxia o contrario a las tesis oficiales de la Iglesia católica. En el caso del jansenismo sus críticas se exageran debido al hecho de que a diferencia del caso, por ejemplo, del protestantismo, del que el saboyano se ve totalmente alejado, pese a los puntos en común con su pensamiento que hemos explicitado en el apartado dedicado a esta cuestión, advierte que muchos de sus textos resultan plenamente admisibles para él. Por ello lo califica de secta peligrosa y falsa, pues su maldad se ocultaría bajo unas formas aparentemente pías que se ve obligado a rechazar: “De la part de ces docteurs rebelles, tout me déplâit, et même ce qu’ils ont écrit de bon ; *je crains les Grecs jusque dans leurs présents*²⁶⁰.”

Con todo, y pese a las críticas siempre virulentas que de Maistre dedica al movimiento nacido en Port Royal, son varias las ocasiones en las que no puede sino elogiar los escritos de algunos de sus miembros, como por ejemplo al respecto de Nicole: « Nicole, auteur correcte de quelques bons écrits, a dit quelque part que le fond de la prière est le désir²⁶¹. »

Como mostraremos a lo largo de este apartado, son varios los puntos de conexión entre el pensador nacido en Chambery y el movimiento iniciado por el obispo Jansenio. Convergencia derivada de la influencia fundamental y común, una vez más, del agustinismo radical y del nominalismo. Asumido lo que les une, nos detendremos también en aquello que los aleja: la cuestión de la autoridad, la cual nos permite observar un claro paralelismo en la postura de de Maistre frente al jansenismo y frente al protestantismo. Es su reivindicación de autonomía frente a la autoridad descendente que encabeza el Sumo Pontífice lo que convierte, a jansenistas y protestantes, en culpables y equivocados. De esta forma, la negativa jansenista a acatar la suprema potestad del Papa, su reivindicación del conciliarismo y, finalmente, su galicanismo

²⁵⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol. III, p. 21.

²⁶⁰ *Ibidem*, vol IV, p. 302.

²⁶¹ *Ibidem*, vol IV, p. 300.

declarado convertirán textos y autores que podrían haber pasado como ejemplares y edificantes desde el posicionamiento ideológico demaistriano, en fruto de una secta funesta que no ha de sufrir otra cosa que persecución: “L’inébranlable obstination dans l’erreur, l’invincible et systématique mépris de l’autorité, sont le caractère éternel de la secte²⁶².”

2.1.6.2.1. Agustínismo y jansenismo.

La influencia del agustinismo en el jansenismo resulta en sí misma obvia. El iniciador del movimiento, Jansenio dedicó su vida al estudio del obispo de Hipona y prueba de ello es su monumental *Augustinus*, en el que propone un rechazo del escolasticismo metafísico aristotélico-tomista²⁶³ y una vuelta a la tradición de los primeros padres de la Iglesia, si bien en esa mirada hacia atrás engrandece hasta tal punto la figura de San Agustín que la misma llega a eclipsar al resto de la producción ideológica cristiana de los primeros tiempos:

“En efecto, nada cuenta literalmente para Jansenio, fuera de la enseñanza de Agustín: es el único sol en el cielo de la doctrina; solo él ha elucidado los cuatro grandes misterios de la fe: Trinidad, Iglesia, Bautismo y Gracia. Se le debe comparar con san Pablo y san Juan. Así como san Juan ha explicado la divinidad del Verbo, él ha explicado la gracia de Cristo, en la cual se funda todo el Nuevo Testamento. Su obra es un verdadero Evangelio que se debe leer con la misma humildad, la misma sumisión de espíritu con que se leen las Escrituras. Ninguno de los antiguos Padres ofrece algo que le sea comparable²⁶⁴.”

El jansenismo, influido como decimos por una comprensión radical del antipelagianismo agustino no podía sino adoptar una postura acentuadamente rigorista, hasta el punto de que podríamos definir a este movimiento como una expresión extrema de la Contrarreforma²⁶⁵, lo cual no deja de ser curioso ya que debido entre otras cosas a su postura sobre la actuación de la gracia y a su pesimismo antropológico,

²⁶² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, p. 75.

²⁶³ « En toutes ces pages, l’hostilité de Jansénius pour la scolastique apparaît clairement. » Louis COGNET, *Le Jansenisme*. Paris. Presses Universitaires de France. 1968, p. 32

²⁶⁴ Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid. Encuentro Ediciones. 1991, p. 330.

²⁶⁵ Una expresión extrema de la Contrarreforma que pese a ello caminaba, por así decirlo, en dirección contraria a lo que lo hacía este movimiento, pues frente a la voluntad optimista y de salvación, benevolente con la debilidad humana que intenta dibujar la contrarreforma como herramienta de lucha frente al estricto protestantismo, el jansenismo optará por la firmeza, por el pesimismo antropológico y el rechazo final de la razón en beneficio de la fe.

continuamente será acusado por parte de sus enemigos de cercanía con el protestantismo. Su rigorismo es detectado y atacado por de Maistre quien relaciona este rigorismo con el rechazo jansenista a la autoridad:

“Toutes les sectes, pour faire illusion aux autres et surtout à elles-mêmes, ont besoin du rigorisme ; mais la véritable morale relâchée, dans l’Eglise catholique, c’est la désobéissance. Celui qui ne sait pas plier sous l’autorité, cesse de lui appartenir²⁶⁶.”

Es en el contexto de este rigorismo en el que podría explicarse el peso decisivo que los seguidores del obispo de Ypres otorgan a la gracia para la salvación humana y en la primacía de la fe sobre la razón²⁶⁷. Así, como muestra del amor de los fundadores del jansenismo por este aspecto del pensamiento de san Agustín, baste recordar que cuando Arnauld abandona los estudios jurídicos y vuelve sus pasos hacia la teología, su mentor Saint-Cyran le enviará inmediatamente el conjunto de las obras anti-pelagianas de san Agustín²⁶⁸. Podemos afirmar de esta forma con Ernst Cassirer que el jansenismo recupera una vez más en la historia de la humanidad el problema del pecado original y sus consecuencias en el hombre enlazándolo directamente a través de los textos de Jansenio con el planteamiento que de la cuestión realizó el Padre de la Iglesia²⁶⁹.

Este posicionamiento lleva inevitablemente al jansenismo, como ya hemos apuntado, a un fiero pesimismo antropológico, y es en este contexto cuando más cerca se encuentra de las tesis demaistrianas. Así, para Jansenio, como para de Maistre, tras el pecado original, la naturaleza del hombre está irreversiblemente manchada, lo que le convierte en un esclavo de la concupiscencia, incapaz de obrar rectamente y de asegurarse un lugar en el cielo, pues por sus propios medios el hombre no puede realizar buenas obras. Sólo Dios, a través de la gracia, que no es dada a todos los hombres, sino sólo a los elegidos, puede producir el milagro de la salvación humana. Resulta evidente además que esta última postura acerca claramente sus tesis a las teorías

²⁶⁶Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, p. 78.

²⁶⁷ Un resumen de este posicionamiento nos lo ofrece de Küng al hablar del *Agustinus* de Jansenio: “Su Agustinus, en efecto, combate de una manera programática la alta estimación de lo humano, ampliamente difundida en la teología escolástica desde el Humanismo y el Renacimiento y fomentada en particular por los teólogos jesuitas. Remitiéndose constantemente a Agustín, hace hincapié en la Escritura y los Padres en lugar de la filosofía, en la gracia de Dios en lugar de la libertad humana, en la fe en lugar de la razón. En su predestinación inescrutable decide Dios desde la eternidad según su beneplácito, y sin tener en cuenta mérito alguno, a quién va hacer donación de su gracia y gloria eterna y a quién no.” Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 119.

²⁶⁸Louis COGNET, *Le Jansenisme*. Opus cit., p. 38.

²⁶⁹Ernst CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*. México. Fondo de Cultura Económica. 1972, p. 164.

predestinacionistas del reformismo cismático. Esta pobre valoración de la condición humana lleva además ineludiblemente asociada el rechazo del valor de la razón²⁷⁰, que mantendrán autores posteriores como Arnauld o Nicole, pese a su sólida formación y su conocimiento del “racionalismo” cartesianismo. Esta aparente contradicción sólo puede explicarse por el abrumador peso que el pesimismo en todas sus dimensiones posibles, tanto ideológicas como vitales, tiene en el jansenismo. Además, el pesimismo antropológico conduce también necesariamente al rigorismo moral²⁷¹, pues el hombre no es merecedor sino del castigo. Así, por ejemplo, Antoine Arnauld, en su conocida obra *De la fréquente communion*, abogará por la vuelta a la antigua costumbre de la Iglesia primitiva de sólo conceder de nuevo la comunión al pecador arrepentido tras un largo periodo de penitencia y contrición.

Resulta interesante apuntar, que en esta construcción ideológica está también presente de fondo un cierto nominalismo, pues desde el jansenismo se defiende la figura de un Dios todopoderoso y arbitrario (que tiene en sus manos nuestra suerte, pues es él el que elige de forma apriorista a aquellos que se salvarán), frente al que cabe amor, pero sobre todo temor. Podemos afirmar con Taveneaux que, frente a la visión optimista de un hombre libre que la Contrarreforma a través especialmente de la orden jesuita pretendía irradiar, el jansenismo opondrá la omnipotencia divina frente a la que el hombre no puede sino plegarse²⁷², pues sus obras no poseen valor alguno, dado que la salvación divina depende exclusivamente de la arbitraria voluntad divina.

2.1.6.2.2. El jansenismo y la reforma protestante.

“Ce même esprit s’était perpétué jusqu’à nos jours dans le Parlement, au moyen du jansénisme qui n’est au fond qu’une phase du calvinisme²⁷³.”

La acusación de cercanía con el protestantismo, y especialmente con el calvinismo, resulto un baldón continuado para el jansenismo²⁷⁴. Aunque en general los

²⁷⁰ “En la introducción al tomo décimo de su *Augustinus*, Jansenio, definiendo el método de la teología, gime por los desastrosos efectos que produce la intrusión de la razón filosófica, madre de todas las herejías, y le opone la “memoria”, o el estudio de la Tradición. Henri DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, opus cit., p. 329.

²⁷¹ “Las consecuencias prácticas de este pesimismo antropológico fueron considerables: exigencia del retorno de la Iglesia a la estricta fe y vida primitiva, rigorismo moral hasta llegar, en parte, al rechazo de las artes (la música, la comedia, no la tragedia) y más difíciles requisitos para la confesión y comunión.” Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 119.

²⁷² René TAVENEAUX, *Jansenisme et politique*, opus cit., p. 9.

²⁷³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol. III, p. 7.

seguidores de este movimiento se defendieron de estas acusaciones, las características de su armazón ideológico expuestas en el apartado anterior le acercan sensiblemente con las tesis de los reformadores del siglo XVI. Es esta también la opinión de muchos historiadores del periodo, como Evangelista Vilanova para quien “no se puede olvidar que Jansenio siguió más o menos de cerca la doctrina de Miguel Bayo y, con algunos matices, se aproximó a las posiciones de Lutero y Calvino²⁷⁵.”

De entre el conjunto de la síntesis jansenista podemos desbrozar una serie de tesis que son las que con más claridad muestran esta contigüidad con las propuestas del reformismo evangelista. En primer lugar tenemos su idea de la predestinación. Un ejemplo de la defensa de estas tesis predestinacionistas por parte del jansenismo lo encontramos, por ejemplo, en Arnauld, quien en su obra *Apologie pour les saints Pères* afirma que la idea de que Dios tiene la voluntad de salvar a todos los hombres sin excepción es irreconciliable con la Sagrada Escritura y con los textos de los Padres de la Iglesia²⁷⁶. Es ésta una tesis que produce un especial disgusto en de Maistre y que ataca una y otra vez, pues para él las tesis predestinacionistas del jansenismo no sólo se acercan al protestantismo sino que conducen al hombre a la desesperación: “[sobre los jansenistas]. Ils sont bien aimables, en effet, en soutenant le dogme de la prédestination absolue, et nous menant droit au désespoir²⁷⁷.”

Su posición al respecto de esta cuestión viene a confirmar nuestra tesis de que de Maistre no fue nunca consciente del todo del alcance heterodoxo cuando no herético de muchas de sus ideas. Así quien arremete contra la teoría de la predestinación es el mismo que comienza sus famosas *Considérations* con la celebérrima imagen de la cadena con la que Dios retiene a los hombres y que afirmará que el hombre es libremente esclavo, pues aunque aparentemente camina en la dirección que quiere, en realidad no hace sino cumplir el plan divino:

²⁷⁴ “Arnauld y justifie Saint –Cyran d’avoir dit que Die une donne pas les mêmes grâces aux réprouvés qu’aux élus, que la grâce suffisante n’est pas donnée à tous les hommes, que toutes les actions faites en dehors de la grâce sont sans valeur et constituent un accroissement de ténèbres. En ces premières manifestations, rien de bien original. De part et d’autre, on a constamment recours à la même méthode : du côté antijanséniste, montrer que Jansénius renouvelle les erreurs de Calvin, du côté janséniste, montrer au contraire qu’il est rigoureusement fidèle à saint Augustin. » LOUIS COGNET, *Le Jansenisme*, opus cit., p. 42

²⁷⁵ Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona. Ed. Herder. 1989, vol II, p. 777

²⁷⁶ Louis COGNET, *Le Jansenisme*, opus cit., p.56.

²⁷⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, p. 18

“Ce qu’il y a de plus admirable dans l’ordre universel des choses, c’est l’action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : ils font réellement ce qu’ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux, Chacun de ces êtres occupe le centre d’une sphère d’activité, dont le diamètre varie au gré de l’*eternel géomètre*, qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature²⁷⁸. »

Una sólo aparente libertad humana que desaparece además en los tiempos de la Revolución, donde directa y terriblemente la acción divina sustituye a la del hombre:

“Mais dans les temps de révolutions, la chaîne qui lie l’homme se raccourcit brusquement, son action diminue, et ses moyens le trompent.(...) Sans doute, car la première condition d’une révolution décrétée, c’est que tout ce qui pouvait la prévenir n’existe pas, et que rien ne réussisse à ceux qui veulent l’empêcher. Mais jamais l’ordre n’est plus visible, jamais la Providence n’est plus palpable que lorsque l’action supérieure se substitue à celle de l’homme et agit toute seule : c’est ce que nous voyons dans ce moment²⁷⁹. »

Uno de los textos demaistrianos más claros al respecto de la capacidad divina para transformar la voluntad humana y transformar sus sentimientos aparece en la teoría demaistriana de la guerra explicitada en la velada séptima de las *Soirées*:

“L’homme, saisi tout à coup d’une fureur divine étrangère à la haine et à la colère, s’avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu’il fait. Qu’est-ce donc que cette horrible énigme ? Rien n’est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins : il fait avec enthousiasme ce qu’il a en horreur²⁸⁰. »

De esta forma constatamos que, aunque de manera apriorística y pretendidamente fiel a la ortodoxia de la Iglesia, de Maistre se muestra contrario a la predestinación, de hecho podríamos decir que lo es al menos formalmente. Sus tesis del poder omnímodo y arbitrario de Dios y de su constante acción en la historia de la humanidad a través de una Providencia que mueve los hilos del ser humano sin que éste acabe de ser consciente de ello lo sitúa extraordinariamente cercano a esta tesis que

²⁷⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 1.

²⁷⁹ *Ibidem*, vol I, pp. 3-4.

²⁸⁰ *Ibidem*, vol V, p. 24.

comparten jansenismo y luteranismo. Fijémonos en que el saboyano no se conforma con afirmar que Dios conoce cuanto va a suceder, sino que da un paso más, afirmando que todo lo que ocurre en la tierra forma parte del gran plan divino, en el que el hombre no es más que un peón que cree ser libre pero que no hace sino, en la medida de sus posibilidades, servir de engranaje a esa creación continua por parte de Dios que es la historia para de Joseph de Maistre.

Otro punto en el que observamos el paralelismo entre el jansenismo y el protestantismo es el que hace referencia a la cuestión de la atrición. Lutero rechazará abiertamente la atrición pues a su parecer el arrepentimiento no por amor a Dios sino por temor a las penas del infierno es pecaminoso. Frente a la ortodoxia católica, Jansenio se alinea en este punto junto a Lutero, pues para él y pese a su rigorismo y a su concepción de un Dios arbitrario y todopoderoso, ninguna acción es buena si no está inspirada por el amor de Dios, de forma que la simple atrición aun incluida dentro del sacramento de la penitencia no podía en ningún caso salvar al hombre pecador²⁸¹. Aunque Saint-Cyran presionado por Richelieu acabará firmando una declaración contra esta tesis de Jansenio, en realidad siempre se mostró cercano a este punto de vista.

Como tercer y último paralelismo a destacar podemos hablar de la cuestión de la gracia y de la incapacidad del hombre de alcanzar la salvación por sí solo. Tanto para el protestantismo como para Jansenio, tras el pecado original, el alma del hombre queda irremediabilmente dañada haciendo de él un pecador que tan sólo puede obtener redención por la voluntad de Dios y no por sus obras, siempre dirigidas hacia el mal por la invencible concupiscencia asentada en el interior del hombre tras la caída. Para de Maistre la cuestión del pecado original constituye propiamente una obsesión palpable en la mayoría de sus obras. La historia de la humanidad puede explicarse prácticamente de forma total a través del pecado original que ha tornado a la razón incapaz y en cualquier caso pecadora, merecedora siempre del castigo dado su perpetuo estado de iniquidad:

“La raison seule se trouve conduite, comme par force, au péché originel : car notre funeste inclination au mal étant une vérité de sentiment et d’expérience proclamée par tous les siècles, et cette inclination toujours plus ou moins victorieuse de la conscience et des lois n’ayant jamais cessé de produire sur la terre des transgressions de toute espèce, jamais l’homme n’a pu reconnaître et déplorer ce triste état sans confesser par la même le dogme lamentable dont je vous entretiens ; car il ne peut être méchant

²⁸¹ Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, opus cit., p. 128.

sans être mauvais, ni mauvais sans être dégradé, ni dégradé sans être puni, ni puni sans être coupable²⁸². »

El jansenismo comparte sin duda esta visión y para intentar defender desde esta posición la posibilidad de salvación del hombre se ve obligado, al igual que lo hiciera con anterioridad Lutero, a exagerar, radicalizándolo, el papel de la gracia y por tanto una vez más el de la voluntad divina, pues a través de radicalizar a su fuente fundamental, san Agustín²⁸³, Jansenio negará el carácter sobrenatural del estado de justicia original, lo que conlleva la afirmación de la pérdida fáctica de libertad del ser humano tras la caída²⁸⁴:

« A la différence de Molina, Jansénius enseignait la corruption foncière de la nature, provoquée par la faute d'Adam et transmise comme une habitude à toutes les générations. L'homme pécheur est entraîné invinciblement au mal ; pour devenir capable de bien, il lui faut nécessairement le secours de la grâce, c'est-à-dire d'une inspiration d'amour s'imposant à la volonté et lui faisant préférer Dieu à la créature²⁸⁵. »

2.1.6.2.3. El galicanismo jansenista y su deriva democrática.

Afirmábamos hace unas páginas, apoyándonos en los propios textos de de Maistre, que el principal punto de cesura entre el “profeta del pasado” y la corriente iniciada por el obispo de Ypres era una materia sobre la que el conde de Maistre considera absolutamente inaceptable cualquier mínima desviación: la cuestión de la autoridad. Si observamos el camino seguido por el movimiento jansenista tras los primeros años de fuertes polémicas fundamentalmente teológicas en defensa de su concepción rigorista del agustinismo, resulta fácil notar, y esto era ya evidente a finales del siglo XVIII para un observador perspicaz como de Maistre, que el jansenismo tomará, empujado por su contexto histórico, una deriva hacia el galicanismo e incluso hacia la defensa de posturas que podríamos denominar democráticas, o cuando menos antiabsolutistas que no podían sino causar exasperación y violentos sentimientos en el

²⁸² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 71.

²⁸³ “(...) el problema puede encontrarse casi enteramente en un texto. Se trata de la interpretación que hay que dar de los capítulos XI y XII del libro *De correptione et gratia*, en donde san Agustín opone las relaciones entre gracia y libertad en Adán inocente y en nosotros pecadores.” Henri de LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, opus cit., p. 308).

²⁸⁴ Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona. Ed. Herder. 1989, vol II, p.777

²⁸⁵ René TAVENEAU, *Jansenisme et politique*, opus cit., p. 9.

conde Joseph de Maistre para quien a tenor del desarrollo político del movimiento jansenista, las ideas del mismo quedaban mecánicamente condenadas, aunque en el fondo muchas de ellas resultaran muy cercanas a sus propios planteamientos.

En un primer momento Jansenio en su obra *Mars Gallicus* arremetió contra la política del cardenal Richelieu de establecer alianzas con los príncipes protestantes, acusándole de traicionar a la Iglesia Católica y conminándole a apoyar al partido devoto francés cuyo ideario apostaba por la unión de los países católicos frente al enemigo común: el protestantismo. Pese a ello y como ya hemos dicho, el peso de las circunstancias históricas harán que el jansenismo sufra una progresiva evolución hasta posiciones aparentemente contrarias a las que mostraba en sus inicios., hasta el punto que Louis Cagnet afirma que este, por así decirlo, segundo jansenismo, poco tendrá que ver ya con Jansenio²⁸⁶.

La cuestión clave que desencadenará el giro ideológico jansenista tiene que ver con las diferentes condenas papales que sufrirá, condenas que, además, serán apoyadas por Luis XIV, quien finalmente acabará ordenando la total demolición de Port Royal en un gesto que dejaba bien a las claras cual era su posicionamiento sobre la polémica jansenista. La condena papal derivada fundamentalmente de la dificultad de encajar dentro de la ortodoxia católica la visión jansenista de la gracia provocó que este movimiento optara por un movimiento defensivo más político que ideológico que le llevó a afirmar, de un lado, la superioridad del concilio sobre las decisiones individuales del papado, de otro lado, llevado ya por el remolino de los acontecimientos políticos y viendo además como diversos miembros del episcopado francés mostraban una clara simpatía por sus posicionamientos, ineluctablemente se fundió con quienes defendían posiciones galicanistas. Curiosamente, en su origen el galicanismo no es sino un corolario del absolutismo Borbón. De hecho, entre sus defensores encontramos a Bossuet, arquetipo de la ortodoxia para de Maistre quien cita al personaje en repetidas ocasiones²⁸⁷. Este galicanismo se veía reforzado por el enfrentamiento del jansenismo con la orden jesuita (rigorismo agustiniano frente a flexibilidad molinista), lo que exacerbaba su ansia de autonomía frente al poder “centralista” romano²⁸⁸.

²⁸⁶ Louis COGNET, *Le Jansenisme*, opus cit., p. 84.

²⁸⁷ A de Maistre le sucede con Bossuet lo mismo que con Santo Tomás o con otros autores impecablemente ortodoxos. Aunque son citados continuamente como ejemplo y con admiración, en el fondo, el pensamiento del saboyano se haya muy lejano a ellos. Es una realidad que el análisis de ideas y textos muestra una y otra vez.

²⁸⁸ Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 119.

Son muchos los textos pertenecientes a jansenistas donde se defiende el conciliarismo frente al poder absoluto papal. Así por ejemplo el *Catéchisme sur l'Église pour les temps de trouble*, de Jérôme Besoigne:

“D. Pourquoi dites-vous que l'Église peut faire plusieurs de ses fonctions par le petit nombre, mais que la fonction de décider ne peut être exercée que par le corps. D'où vient cette différence ?

R. La différence vient de la volonté de J.-C. à qui il a plu d'accorder, non pas à un grand ou petit nombre de particuliers, mais à tout le Corps réuni, ce privilège d'infailibilité et cette autorité suprême pour prononcer dans les contestations qui regardent la foi, et pour obliger tous les fidèles de se soumettre à sa décision²⁸⁹. »

La trasposición de esta teoría al poder civil era sólo cuestión de tiempo, y el jansenismo dará este paso. De ahí que tras la Revolución Francesa serán muchos los sacerdotes jansenistas que aceptarán la constitución civil del clero. En lo que hemos llamado deriva democrática del jansenismo, negarán el esquema tradicional de autoridad descendente, en el que encontramos obviamente a de Maistre y, aun manteniendo el origen divino del poder, este pasará de Dios al pueblo, dejando tan solo a la realeza una función meramente ejecutiva:

« Les bons Publicistes enseignent que le fonds du pouvoir réside dans la nation ; le prince n'a que l'exécution des volontés générales du peuple. La puissance céleste est donc nécessairement partagée entre la nation et le souverain. Le Ciel confère à la nation le pouvoir législatif ; il donne au roi un autre pouvoir, d'une nature toute différente, pour exécuter²⁹⁰. »

De hecho, un buen número de jansenistas verán de alguna forma la Revolución Francesa como una última venganza de Port Royal frente a quienes le persiguieron y destruyeron.

Esta deriva democrática jansenista resulta clara para de Maistre tanto en el plano político como en el religioso. De ahí que en “Sobre la Iglesia Galicana” establezca el

²⁸⁹ Jérôme BESOIGNE, *Catéchisme sur l'Église pour les temps de trouble*, 1737, pp. 28-32, tomado de René TAVENEAU, *Jansenisme et politique*, opus cit., pp. 214-215.

²⁹⁰ G. N. MAULTROT, *Origine et étendue de la puissance royale suivant les Livres saints et la Tradition*, Paris, 1789-1790, vol. I, pp. 19-29, tomado de RENÉ Taveneaux, *Jansenisme et politique*, opus cit., p. 209.

siguiente paralelismo: de un lado la Iglesia Católica que “habla para los sabios” y de otro el jansenismo que “habla para la plebe y las mujeres” al igual que sus “primos” en clara referencia al calvinismo y por tanto, una vez más en los escritos de de Maistre, a la proximidad entre jansenismo y protestantismo:

“L’Eglise catholique, établie pour croire et pour aimer, ne dispute qu’à regret. Si on la force d’entrer en lice, elle voudrait au moins que le peuple ne s’en mêlât pas. Elle parle donc volontiers latin, et ne s’adresse qu’à la science. Toute secte au contraire a besoin de la foule, et surtout des femmes. Les jansénistes écrivirent donc en français, et c’est une nouvelle conformité qu’ils eurent avec leurs cousins. Le même esprit de démocratie religieuse les conduisit à nous emposter de leurs traductions de l’Ecriture sainte et des Offices divins²⁹¹.”

2.1.6.3. Blaise Pascal

[Sobre de Maistre] « Il est même profond, à preuve qu’il n’est pas autre chose, on l’a vu dix au cours de notre analyse, que du Pascal à outrance²⁹². »

Sin llegar al extremo de Émile Faguet y su visión reduccionista del pensamiento demaistriano, resulta sin embargo difícil negar la convergencia de ideas entre Blaise Pascal y el conde Joseph de Maistre. El saboyano conoce bien la obra del auvernés y en más de una ocasión muestra su admiración por él:

« Si j’avais été contemporain de Pascal, j’aurais dit aussi de tout mon coeur: Que Dieu bénisse le savant Pascal, (...) : maintenant encore, j’admire bien sincèrement ses *Pensées*²⁹³. »

« à Pascal! Grand homme avant trente ans; physicien, mathématicien distingué, apologiste sublime, polémique supérieur, au point de rendre la calomnie divertissante ; philosophe profond, homme rare en un mot, et dont tous les torts imaginables ne sauraient éclipser les qualités extraordinaires²⁹⁴. »

²⁹¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, pp. 40-41.

²⁹² Emile FAGUET, *Joseph de Maistre*, en *Politiques et moralistes du XIX siècle. Première série*. Paris. Lecène, Oudin, et Cie. 1891, pp. 50-51.

²⁹³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, pp. 79-80.

²⁹⁴ *Ibidem*, vol IV, 291.

A lo largo de este apartado intentaremos explicitar cómo de Maistre y Pascal caminan juntos en el interior de la corriente antimetafísica de la que venimos hablando en todo este capítulo. En ambos el impulso antimetafísico se apoya en el fideísmo, o al menos, en el caso de Pascal, en la afirmación de la superioridad de la fe sobre la razón y en un claro pesimismo antropológico, ideas comunes que tienen siempre como referencia última al agustinismo radical y una cierta cercanía a posicionamientos luteranos.

Esta visión de la cercanía de Pascal y de Maistre que aquí proponemos no es tan solo sostenida por Faguet. También para Antoine Compagnon resulta clara la influencia de Pascal en de Maistre²⁹⁵. Hans Küng incluye asimismo a de Maistre en la lista de políticos y pensadores “seducidos” por el genio del autor de los *Pensées*:

“Pascal, en cambio, no es un clásico muerto; se ha mantenido siempre como una figura viva y actual. No ha estimulado solamente a los ilustrados de todos los tiempos, desde Voltaire y los enciclopedistas hasta Aldous Huxley, el militante anticlerical Albert Bayet, el marxista Henri Lefèbvre y Lucien Goldmann. También ha seducido al papista Conde de Maistre, precursor del Vaticano I, y al racionalista de derechas Charles Maurras, fundador de la “Action Française”, y también, por último, a los tomistas Jacques Maritain y Charles Journet²⁹⁶.”

Del mismo modo, el poeta Lamartine ve en la profundidad del pensamiento demaistriano la impronta pascaliana. Advierte además la ambivalencia de la prosa del saboyano que le situaría entre Pascal y Voltaire. En gran medida compartimos este punto de vista. Como Lamartine entendemos que tanto Pascal como Voltaire ejercen un importante papel en la génesis de la ideología del “profeta del pasado”. Del mismo modo estamos de acuerdo en que está mucho más próximo al primero que al segundo. Con todo, como veremos en el apartado perteneciente a la Ilustración, de Maistre no sólo conocerá la obra de Voltaire, sino que aún contrario prácticamente a todas sus opiniones, comparte con François Marie Arouet la voluntad de provocación de todos sus escritos, la conciencia del papel de lucha política que los mismos tienen y el tono de punzante ironía:

²⁹⁵ Antoine COMPAGNON, *Los antimodernos*, opus cit., p. 69.

²⁹⁶ Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 97.

“Pour caractériser ce style il faut trois noms : Bossuet, Voltaire, Pascal : Bossuet pour l’élévation, Voltaire pour le sarcasme, Pascal pour la profondeur. Malheureusement une inégalité continuelle, un goût plus allobroge que français, des saccades fréquentes du sublime au quolibet déparent cette belle nature de style. Il vise à l’effet autant qu’à la vérité ; il délecte trop dans l’esprit cette grimace amusante, mais subalterne, du génie. Il veut faire rire, et il était créé pour faire penser, il marche, en un mot, entre Voltaire et Pascal, mais plus près de Pascal²⁹⁷. »

Pese a todo, de Maistre se ve a sí mismo como un enemigo declarado de Pascal. ¿En qué se opone? Al igual que al jansenismo o al luteranismo le reprocha la voluntad de independencia frente a la autoridad. En el rechazo de Pascal a aceptar la reconvencción papal Joseph de Maistre no puede sino ver que, tras el presunto abandono en brazos de la fe de Pascal, resiste una razón soberbia que se resiste a doblegarse ante el mandato de la autoridad, una razón que se autoproclama libre y suficiente y que se rebela ante el orden natural de las cosas, esto es, la autoridad descendente. Para de Maistre en esta actitud no hay más que pecado, pues la razón sin el tutelaje de la Revelación y de la Iglesia Católica a través de su máximo e infalible representante, el Papa, está condenada, debido al peso que sobre ella ejerce la caída primigenia, al error y al abandono en la concupiscencia. El siguiente texto de de Maistre resulta explícito al respecto. Resulta indicativo además que afirme la cercanía de Pascal (como en el caso del jansenismo) con el protestantismo y que se apoye en Voltaire, lo que de un lado subraya la cuestión de la ambivalencia de la que hablaba Lamartine, y de otra nos muestra el carácter panfletario y de lucha de la obra demaistriana, siempre dispuesto a aliarse con el peor de sus enemigos si eso le proporciona una frase brillante o una aguda descalificación del contrincante al que pretende aniquilar en ese momento:

“Écoutons maintenant le sectaire: J’ai crainit que je n’eusse mal écrit, en me voyant condamné, mais l’exemple de tant de pieux écrits me fait croire au contraire. Il n’est plus permis de bien écrire, tant l’inquisition est corrompue et ignorante. Il est meilleur d’obéir à Dieu qu’aux hommes. Je ne crains rien, je n’espère rien. Le Port-Royal crainit, et c’est une mauvaise politique... Quand ils ne craindront plus, ils se feront plus craindre. Le silence est la plus grande persécution. Jamais les Saints ne se sont tus. Il est vrai qu’il faut apprendre si l’on est appelé, mais de la nécessité de parler.

²⁹⁷ Alphonse de LAMARTINE, *Vie et œuvres du comte de Maistre*, en *Cours familial de littérature*. Paris. Chez l’auteur. 1859, pp. 74-75.

Si mes lettres sont comdamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. L'inquisition et la Société (des Jésuites) sont les deux fléaux de la vérité.

Calvin n'aurait ni mieux ni autrement dit, et il est bien remarquable que Voltaire n'a pas fait difficulté de dire sur cet endroit des *Pensées* de Pascal, dans son fameux Commentaire, que si quelque chose peut justifier Louis XIV d'avoir persécuté les jansénistes, c'est assurément ce paragraphe.

Voltaire ne dit rien de trop. Quel gouvernement, s'il n'est pas tout à fait aveugle, pourrait supporter l'homme qui ose dire : Point d'autorité ! cest à moi de juger si j'ai vocation. Ceux qui me condamnent ont tort, puisqu'ils ne pensent pas comme moi. Qu'est-ce que l'Eglise gallicane ? qu'est-ce que le Pape ? qu'est-ce que l'Eglise universelle ? qu'est-ce que le parlement ? qu'est-ce que le conseil du roi ? qu'est-ce que le roi lui-même, en comparaison de moi ²⁹⁸?”

El apunte sobre el carácter panfletario de la obra demaistriana que hacíamos en el párrafo anterior nos sirve para explicitar un punto de conexión estilístico que va más allá de la posición filosófica de Joseph de Maistre y de Pascal y que contribuye a explicar porqué ya desde época temprana los estudiosos conectaron ambas obras. Probablemente de Maistre resulta el autor panfletario por excelencia. Su dominio de este subgénero es sin duda avasallador, dominador de una prosa incendiaria y provocativa que persigue la liquidación intelectual de sus oponentes políticos.

Pues bien, en cierta forma podemos decir que con *Las Provinciales*, Pascal se mueve en este modo literario-propagandístico en su particular cruzada contra la Compañía de Jesús²⁹⁹. Así vemos cómo ambos autores se sitúan en unas coordenadas de creación ideológica cuando menos formalmente similares, utilizando un estilo desmesurado y excesivo que en ocasiones podría considerarse paralelo incluso con el usado por Lutero, con el que ambos además muestran además, como veremos, opiniones coincidentes. Siguiendo con este juego estilístico podría buscarse otro paralelismo. De un lado tendríamos a la pareja formada por Pascal y Arnauld; de otro a de Maistre y Bonald. En este juego de parejas entre el jansenismo y el tradicionalismo, Arnauld y Bonald vendrían a ser la solidez y también la estolidez, una pareja de conservadores tanto formal como intelectualmente que representarían de algún modo el lado apolíneo de sus respectivos movimientos y que quizá por ello poco o nada tuvieron que decir a las siguientes generaciones. Pues ambos, en realidad, miran hacia el

²⁹⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol III, pp. 63-64.

²⁹⁹ Gabriel ALBIAC, *Pascal*. Barcelona. Barcanova. 1981, p. 85.

pasado. Arnauld intenta el difícil ejercicio de acomodar su rigorismo agustiniano con el escolasticismo y con el cartesianismo; Bonald con su melancolía y su deseo de retorno a un pasado que no comprende que no volverá.

Frente a ellos, la pareja de Pascal y de Maistre representarían sin duda lo nuevo: Pascal, con su voluntad de romper con toda metafísica racionalista; de Maistre, expectante ante la intuición plenamente escatológica de la eclosión de una nueva época. Ambos además y frente a la voluntad apolínea de Arnauld y Bonald representan también (si se permite la metáfora) lo dionisiaco, el verbo desatado y punzante que se salta cualquier regla en defensa de sus posiciones y con la voluntad de hacer el mayor daño posible al enemigo. Es este además el aspecto de discurso demaistriano que lo coloca junto a sus contemporáneos revolucionarios y que vocacionalmente lo convierte en realidad en uno de ellos y lo que probablemente facilita que de Maistre y Pascal estuvieran muy presentes en la mente de pensadores muy posteriores a ellos y que aun hoy pueda seguirse su presencia en la filosofía occidental.

Sin embargo, pese a la cercanía estilística de su gusto por el género panfletario, podemos mostrar un punto de desacuerdo fundamental entre de Maistre y Pascal. Si bien ambos parten de la premisa (en su pesimismo antropológico) de la triste condición humana y su escasa valía, cada uno muestra una diferente posición vital ante el mundo y su coyuntura histórica. Para Pascal la única salida es el retiro, la huida del mundo ruido, rechazando la acción y encerrándose en una obediencia pasiva y desengañada³⁰⁰. De Maistre en cambio fue un político activo, un hombre de acción, aunque cree firmemente que es la Providencia quien finalmente dirige el discurrir de la historia, no puede optar por la pasividad, por el abandono. Su retiro a San Petersburgo es obligado. Hasta el final utilizará sus textos como arma arrojada frente a todos sus enemigos, pues si bien afirma la necesidad de la obediencia, ésta no es nunca fruto de la resignación, sino que, al contrario, es fruto de la convicción de la existencia de un esquema descendente de la misma que hace que cualquier autoridad, en última instancia, esté conectada con la voluntad divina a través de la Providencia.

³⁰⁰ Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, opus cit., p. 139.

2.1.6.3.1. La cuestión del jansenismo de Pascal y su evidente agustinismo.

No nos detendremos aquí en la erudita cuestión de si debe encuadrarse o no a Pascal dentro del movimiento jansenista de Port Royal. Como mero apunte nos atrevemos a explicitar el hecho de que, por lo general, los grandes autores tienden a sobrepasar los estrechos límites sincrónicos creados por los estudiosos de la historia del pensamiento como marcos de referencia teóricos establecidos a fin de facilitar la comprensión del devenir temporal de las diferentes respuestas filosóficas al respecto de lo existente. En cualquier caso, aunque es evidente que resultaría una mera simplificación calificar simplemente al pensamiento pascaliano como un hijo más del jansenismo, resulta obvio también que la influencia de este movimiento y de sus autores es decisiva en la creación del constructo ideológico pascaliano. Así para Gabriel Albiac “que la lectura de los primeros textos de Jansenius, y en particular el *De la reforma del hombre interior*, habrá de dejar sentir vigorosamente sus huellas en la crisis de 1654, es algo que queda fuera de todo cuestionamiento³⁰¹.”

Esta influencia radical del jansenismo en general y de Jansenio en particular le conecta directamente con san Agustín por lo que a lo largo de su creación filosófica encontraremos los mismos temas que hemos afrontado al abordar el jansenismo y que son en realidad los que venimos tratando a lo largo de todo este estudio. Las conexiones de Blaise Pascal con el obispo de Hipona son por tanto innegables. De hecho podemos afirmar que todo su desarrollo teórico se asienta en la obra de san Agustín³⁰². Para ambos la certeza existencial última no se fundamentará en el “cogito” de la razón pura, sino en el “credo” del mensaje bíblico³⁰³, lo que abrirá en Pascal el camino hacia un cierto fideísmo del que hablaremos más adelante. Así un estudioso de Pascal como Antony Mckenna nos advierte que el agustinismo de Pascal no es el mismo que el que podemos entrever en las obras de jansenistas más cartesianos como Arnauld. Al contrario, el suyo toma de San Agustín su confianza por encima de todo en la fe y se apoya en él para rechazar el racionalismo cartesiano:

³⁰¹ Gabriel ALBIAC, *Pascal*, opus cit. p. 66.

³⁰² “Una cosa es en Pascal indiscutible: su inspiración teológica fundamental –prescindiendo de la Biblia, que él probablemente comienza a estudiar con todo detenimiento después de su *conversión* – proviene de la tradición agustiniana.” Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit. p. 104).

³⁰³ *Ibidem* p. 106.

“Il importe cependant de préciser que l’augustinisme de Pascal n’est pas un rationalisme. Ce n’est pas l’augustinisme cartésianisé que H. Gouhier a commenté dans les écrits d’Ambrosius Victor et d’Antoine Arnauld. A notre sens, l’augustinisme pascalien, fondé sur la « foi humaine » dépourvue de garantie métaphysique, se bâtit précisément sur le refus du rationalisme cartésien³⁰⁴. »

Además en Pascal encontramos también ese impulso antimetafísico común a la mayoría de autores tratados hasta ahora y que podemos definir como la negativa a aceptar la posibilidad de explicar lo trascendente desde el camino de la razón, el cual tendría su máximo exponente en el escolasticismo aristotélico-tomista³⁰⁵. Como Jansenio y también como Lutero³⁰⁶, las posturas de Pascal se alejan del tomismo hasta enfrentarse con él:

“Que Pascal, dada su educación y formación, dado su temperamento y estilo, no se encuentra dentro de la tradición tomista, en realidad no necesita demostrarse. Es cierto que en su polémica contra los jesuitas y en defensa de los jansenistas llega a echar mano de Tomás de Aquino para abogar por la poderosa eficacia de la gracia. Pero lo hace por mera necesidad táctica. En los *Pensées*, ni Tomás de Aquino ni el tomismo juegan papel alguno; sólo en dos ocasiones, y en temas de poca importancia, concretamente al tratar de la vanidad humana, se hace referencia a santo Tomás. Sobre todo en lo tocante a la relación entre razón y fe, filosofía y teología, Pascal piensa de manera completamente distinta³⁰⁷.”

Hemos mostrado la influencia del agustinismo y del jansenismo en Pascal, así como su pertenencia a la corriente antimetafísica y antitomista. Este encuadre permite apuntar los temas en los que podremos obtener conexiones entre el pensamiento

³⁰⁴ Anthony McKENNA. *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l’histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford. The Voltaire Foundation at The Taylor Institution. 1990, p. 159.

³⁰⁵ “[Pascal] pone de manifiesto, con toda brusquedad, la contraposición entre la teología escolástica y la ciencia moderna, que el sistema de Descartes deliberadamente encubría. Pascal, llevado por la franqueza y la imperturbable consecuencia de su pensamiento, saca a la luz por todas partes y pone de relieve esta contraposición, al paso que sus compañeros de Port-Royal, y sobre todo Arnauld se fanan todavía en aderezar la doctrina de la fe a tono con el punto de vista del cartesianismo y en demostrar la compatibilidad de la nueva física con el dogma de la transubstanciación.” Ernst CASSIRER, *El problema del conocimiento*, vol I, p. 536.

³⁰⁶ Dado los temas tratados y desde la perspectiva en que son tratados muchos de los fragmentos de los *Pensées* se mueven en un contexto ideológico que bien podría ser calificado de protestante. Así opina también Hans Küng: “Parace a menudo que los *Pensées* de Pascal hayan sido repensados en la teología protestante más que en la teología católica, aun cuando en la primera apenas se hace referencia a los mismos.” Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, opus cit., p. 112.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 104.

pascaliano y el de de Maistre: El pesimismo antropológico derivado de las consecuencias del pecado original que torna al hombre pecador e incapaz a través de la razón de comprender lo trascendente. Una incapacidad de comprensión que conducirá a Pascal por los caminos de fideísmo, donde tan a gusto se mueve el conde Joseph de Maistre. Un fideísmo que como veremos, no es en muchos casos sino escepticismo, o como le gustaba decir al defensor de la existencia del vacío puro pirronismo.

2.1.6.3.2. *El hombre como un ser caído.*

“Car enfin, si l’homme n’avoit jamais été corrompu, il jouiroit dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l’homme n’avoit jamais été que corrompu, il n’auroit aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s’il n’y avoit point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver ; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge ; incapables d’ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus³⁰⁸ !”

Hemos seleccionado este texto porque presenta las dos cuestiones que queremos resaltar en torno a la concepción pascaliana del pecado original y sus consecuencias: de un lado, la radical limitación que el pecado de Adán provoca en el ser humano; y por otro, la sensación de duplicidad o mejor de desasosiego que el recuerdo intuitivo de la elevada condición del hombre con anterioridad a la caída produce en cada individuo. Para Pascal hay todavía algo en nosotros que nos dice que no pertenecemos simplemente al mundo material, que traspasamos la pura animalidad, capaces de los peores vicios y de la maldad absoluta, pero también de tener gestos de bondad. De ahí que Pascal afirme una y otra vez que el hombre supera infinitamente al hombre. Existe, pues, en el hombre una cierta apertura hacia lo espiritual que le empuja hacia el mundo trascendente. Esta apertura, sin embargo, se ve frustrada continuamente por la herencia del primer pecado. Abordaremos de nuevo esta cuestión cuando tratemos más detenidamente la cuestión del racionalismo o irracionalismo del pensamiento pascaliano ya que es este un punto nuclear de su discurso al respecto de la necesidad de la revelación y de la imposibilidad de una razón autónoma. Pascal defenderá la idea de que

³⁰⁸Blaise PASCAL, *Les Pensées*. Paris. Éd. Mignot. 1913, p. 109.

el hecho de la existencia de este estado de desasosiego y duplicidad imposible de resolver prueba de una manera racional la necesidad de abandonarse en la fe y en las manos de Dios a través de su Revelación.

Volviendo a la limitación del hombre producida por el pecado original, es ésta una limitación ante todo gnoseológica. Una carencia que debilita su razón hasta el punto de que, sin el apoyo de la Revelación, es incapaz de toda comprensión del mundo inteligible³⁰⁹. También se trata de una limitación factual. La caída primigenia ha convertido al hombre en un ser fundamentalmente pecador hasta el punto de que Pascal negará la posibilidad de que el ser humano sienta auténtico amor de Dios y afirmará que, por muy aparentemente buenas y virtuosas que parezcan las obras de cualquier hombre, el defecto de intención que inevitablemente habita en él a raíz del pecado original las transforma en obras moralmente malas³¹⁰: “(...)Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme, devoit bien nous convaincre de notre impuissance d’arriver au bien par nos efforts; mais l’exemple ne nous instruit point³¹¹.”

De Maistre se mueve en una línea prácticamente idéntica a la de Pascal. En el siguiente texto de Maistre expresa ideas similares a las propuestas por el auvernés. Por un lado señala la limitación factual del hombre y su irrefrenable concupiscencia. Por otro, destaca el sentimiento de dualidad en el sentido de reminiscencia, o mejor, de intuición de unas capacidades cercenadas por el pecado original.

“L’essence de toute intelligence est de connaître et d’aimer. Les limites de sa science sont celles de sa nature. L’être immortel n’apprend rien ; il sait par essence tout ce qu’il doit savoir. D’un autre côté, nul être intelligent ne peut aimer le mal naturellement ou en vertu de son essence ; il faudrait pour cela que Dieu l’eût créé mauvais, ce qui est impossible. Si donc l’homme est sujet à l’ignorance et au mal, ce ne peut être qu’en vertu d’une dégradation accidentelle qui ne saurait être que la suite d’un crime. Ce besoin, cette faim de la science qui agite l’homme n’est que la tendance naturelle de son être qui le porte vers son état primitif, et l’avertit de ce qu’il est. Il gravite, si je puis m’exprimer ainsi, vers les régions de la lumière. Nul castor, nulle hirondelle, nulle abeille n’en veulent savoir plus que leurs devanciers. Tous les êtres

³⁰⁹“En lo sucesivo, para él no sólo el mundo es pecado y el hombre está impregnado de error, sino que la primera falta ha sido tan grave que Dios ha quedado fuera de nuestro alcance durante la vida terrena.” Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, opus cit., p. 146.

³¹⁰ ANDRÉS WILLIAMS, J. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Pamplona. Eunsa. 2002, P. 141.

³¹¹Blaise PASCAL, *Les Pensées*. Opus cit., p. 111.

sont tranquilles à la place qu'ils occupent. Tous sont dégradés, mais ils l'ignorent ; l'homme seul en a le sentiment, et ce sentiment est tout à la fois la preuve de sa grandeur et de sa misère, de ses droits sublimes et de son incroyable dégradation³¹². »

Tengamos en cuenta además que estamos ante uno de los temas fundamentales del engranaje teórico demaistriano. Para el saboyano resulta evidente la existencia de una revelación primigenia de Dios a la raza humana, de la que se habría perdido prácticamente todo su rastro debido a las fatales consecuencias que en la humanidad ejerció y ejerce el pecado original. Tan sólo el cristianismo habría salvado parte de éste primer desvelamiento a través de su tradición veterotestamentaria, que se habría visto definitivamente reforzada y gloriosamente validada por la encarnación de Jesucristo. Por ello para de Maistre tanto la lengua como las costumbres y cultura en general de los pueblos no cristianos no resulten sino el corolario de su progresiva degeneración, de su desgajamiento del árbol originario de sabiduría y virtud que supuso esa primera revelación. Esto no significa, como veremos más adelante cuando tratemos en profundidad la cuestión de la filosofía de la historia en Joseph de Maistre, que no exista en su pensamiento la idea de un progreso terrenal de la humanidad, sino que el mismo sólo es posible en el marco de la civilización cristiana y a través de la enérgica actuación de la Providencia en la historia.

Siguiendo con la limitación factual del hombre en Pascal producida por el pecado original, resulta necesario apuntar que ésta llevará al auvernés, como al resto de los primeros jansenistas, a acercarse a las tesis predestinacionistas protestantes, pues el hombre se encuentra en una situación tan degenerada que sin la decisión divina no podría mantenerse firme en su fe. Así lo expresa Blaise Pascal: “On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le coeur et on croira dès qu'il l'inclinera³¹³.” Como destaca también Andrés Williams, los términos utilizados en el texto explicitan la importancia de la fe sobrenatural infundida por voluntad divina, no la obtenida por las mera fuerza humana que nada puede³¹⁴. Para Pascal lo importante es sin duda resaltar la omnipotencia divina frente a la debilidad pecadora humana. Además, por establecer un paralelismo con su influencia de fondo en esta postura: san Agustín, tengamos en cuenta que, de la misma forma que la radicalización de la postura del obispo de Hipona en su postura sobre la gracia y la libertad humana se enmarca en

³¹²Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 66.

³¹³Blaise PASCAL, *Les Pensées*. Opus cit., p 141.

³¹⁴J. ANDRÉS WILLIAMS. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, opus cit. p. 163.

el contexto de su agria y dura polémica con Pelagio, Pascal desarrolla su tesis alrededor de la incapacidad humana también en un ambiente polémico: En concreto, en el contexto de su enfrentamiento contra la orden jesuita que en aquel momento, en el contexto histórico de la Contrarreforma y esencialmente imbuida de las tesis molinistas acentuaba la idea de la libertad del ser humano³¹⁵.

2.1.6.3.1.1. Limitaciones gnoseológicas del ser humano.

“L’homme n’est qu’un sujet plein d’erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité³¹⁶.”

A lo largo de estas páginas ya hemos expresado la idea pascaliana sobre las limitaciones gnoseológicas del ser humano provenientes de la primera caída. De ahí que el hombre quede condenado a la confusión permanente, pues con el solo auxilio de su razón es incapaz de resolver ninguna de las cuestiones fundamentales que se le plantean. De nuevo encontramos aquí la cuestión del desasosiego humano, de su sentimiento de duplicidad o de un anhelo excesivo para sus posibilidades. Así si antes hablábamos de apertura hacia lo trascendente, aquí podríamos hablar de la aspiración humana de un conocimiento absolutamente verdadero y colmado por tanto, de certeza, un tipo de conocimiento que según Pascal, está vedado a la razón debido a la triste condición humana. De hecho esta incapacidad epistemológica sería para el auvernés la marca de la miseria humana. De esta forma, el error se convierte no sólo en compañero inseparable del hombre, sino en uno de sus rasgos definitorios, pues al fin y al cabo esta propensión hacia el error no es otra cosa que una consecuencia más de la limitación natural del ser humano³¹⁷.

Desde este punto se intuye fácilmente cual será la respuesta pascaliana para solventar este problema de base y alcanzar la verdad: renunciar a la razón y dejarse llevar con el corazón hasta Dios ayudados por el insustituible puente ontológico que supone la revelación. Cuestión que nos introduce indefectiblemente en la consideración del fuerte aspecto fideísta de la propuesta final pascaliana: “C’est le coeur qui sent Dieu,

³¹⁵ Auguste VALENSIN. *Lecciones sobre Pascal*. Madrid. Taurus. 1963, p. 63.

³¹⁶ Blaise PASCAL. *Les Pensées*. Opus cit., p. 76.

³¹⁷ Alicia VILLAR EZCURRA. *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*. Madrid. Tesis doctoral editada por la Editorial de la Universidad Complutense, Servicio de Reprografía. 1986, p. 86.

et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison³¹⁸.”

Curiosamente de Maistre, enemigo declarado de Pascal pero, al mismo tiempo rendido admirador, muestra su cercanía al pensamiento pascaliano casi literalmente. De esta forma también para de Maistre las “razones del corazón” también son superiores a las de la pura sabiduría racional:

« Il est des vérités que l'homme ne peut saisir qu'avec l'esprit de son cœur. Plus d'une fois l'homme de bien est ébranlé, en voyant des personnes dont il estime les lumières se refuser à des preuves qui lui paraissent claires : c'est une pure illusion. Ces personnes manquent d'un sens, et voilà tout. Lorsque l'homme le plus habile n'a pas le sens religieux, non seulement nous ne pouvons pas le vaincre, mais nous n'avons même aucun moyen de nous faire entendre de lui, ce qui ne prouve rien que son malheur³¹⁹. »

2.1.6.3.1.2. Aspectos fideístas y pirrónicos del pensamiento pascaliano.

Parece difícil negar el perfil claramente fideísta del pensamiento pascaliano, el cual no puede simplificarse como un mero rechazo de la razón, sino al contrario, como un llevar hasta el límite la razón, expresar al máximo sus posibilidades para poder mostrar sus limitaciones e incapacidades desde una perspectiva perfectamente racional. Según Fernando Savater, Pascal no es sino un sabio, un gran científico que vuelve la razón contra sí misma, siguiendo el camino de la ciencia como guía para aniquilar toda aspiración de conocimiento³²⁰. Pascal no afirma de forma dogmática la incapacidad de la razón sino que pretende probarla, en un difícil oxímoron ideológico, racionalmente. De hecho, a quien dirige sus escritos y esfuerzos no es a los creyentes, sino a los faltos de fe. La clave de bóveda que le permite explicitar su argumento es la situación ambivalente del hombre, incapaz de conformarse con la pura existencia material pero incapaz al mismo tiempo de acceder al mundo de lo inteligible.

Para Pascal la historia de la humanidad demuestra que el hombre no puede sustraerse a esta situación, que no consigue deshacerse de ese desasosiego interno producido por su aparente duplicidad, por lo que no existe otro camino que retroceder al

³¹⁸Blaise PASCAL. *Les Pensées*. Opus cit., p. 191.

³¹⁹Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 128.

³²⁰ Fernando SAVATER prólogo a VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Madrid. Alianza Editorial. 1988, p. 31.

origen de esta situación, esto es, recurriendo al pecado original como única herramienta ideológica capaz de dar una respuesta satisfactoria a la naturaleza profunda del hombre: “La naturaleza humana se hace comprensible mediante la incomprensibilidad que descubrimos en su base³²¹”. Llegado aquí el sabio no puede sino abandonar el camino de la razón y para comprenderse a sí mismo y al mundo que le rodea debe aceptar la fe y la Revelación³²², única ruta segura para adentrarse en misterios que sobrepasan nuestras limitaciones gnoseológicas. Así podemos decir que más que fideísmo, encontramos en Pascal una postura que podríamos calificar de antirracionalista³²³. Desencantado del cartesianismo, pretende mostrar a través de un argumento discursivamente lógico lo imposible del esfuerzo de la razón. De ahí que acabe escribiendo que “nous n’estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine³²⁴.”

Aunque quizá sin la profundidad reflexiva y al mismo tiempo desgarrada de Pascal, el pensamiento de de Maistre parte también de una postura muy parecida. Si Pascal se cría en los brazos de un cartesianismo que luego repudiará por inútil, de Maistre lo hace en los brazos de la Ilustración. A Pascal le preocupa el hecho de que la razón nos lleve hacia una vía muerta sin respuesta efectiva al respecto de las grandes cuestiones humanas. A de Maistre el contexto histórico le muestra un panorama mucho más desolador. La razón no sólo no salva al hombre de su angustia existencial sino que además le conduce al horror concupiscente de la revolución. Tan sólo si el hombre se deja llevar por su conciencia y, por tanto, por la fe puede evitar sus errores y con ellos el terror revolucionario:

“ Mais que sommes-nous, faibles et aveugles humains! Et que’est-ce que cette lumière tremblotante que nous appelons Raison ? Quand nous avons réuni toutes les probabilités, interrogé l’histoire, discuté tous les doutes et tous les intérêts, nous pouvons encore n’embrasser qu’une nue trompeuse au lieu de la vérité. Quel décret a-t-il prononcé ce grand Etre devant qui il n’y a rien de grand ; quels décrets a-t-il

³²¹ Ernst CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, opus cit., p. 166.

³²² “El hombre es un enigma para sí mismo, cuya solución no puede encontrar por sí solo, aunque tampoco pueda, por otra parte, dejar de interesarse, e incluso angustiarse, por este problema. La solución debe venir de fuera, es decir, de Dios, que en su Revelación nos da la explicación que por nuestros propios medios no podemos alcanzar.” Alicia VILLAR EZCURRA. *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*, opus cit., p. 144.

³²³ “La postura de Pascal es la de un antirracionalista. Antirracionalismo que motivó los ataques más radicales a los partidarios de la razón, que exasperó a Voltaire y a los filósofos del siglo XVIII que se esforzaban, a través de un racionalismo constructivo, en sustituir la fe por el deísmo.” *Ibidem* p. 151.

³²⁴ Blaise PASCAL. *Les Pensées*. Opus cit., p. 215.

prononcés sur le roi, sur sa dynastie, sur sa famille, sur la France et sur l'Europe ? Où et quand finira l'ébranlement, et par combien de malheurs devons-nous encore acheter la tranquillité³²⁵ ?”

Como ya hemos afirmado, Pascal no pretende tanto negar todo valor a la razón (en este sentido la postura demaistriana es sin duda más radical) sino mostrar sus limitaciones y sobre todo negar las pretensiones omniabarcantes que adjudicaba a ésta el racionalismo de la época³²⁶. El pensamiento pascaliano se muestra siempre dispuesto a atacar la desmedida soberbia de una razón que cree poder abordar cuestiones que en realidad le están vetadas. De ahí que el auvernés exclame: “Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison³²⁷.” Tengamos en cuenta además que en los *Pensées* está siempre muy presente el rechazo al cartesianismo que se materializa especialmente en la negación de las pruebas metafísicas al respecto de la existencia de Dios:

“Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela serviroit à quelques-uns, ce ne seroit que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés³²⁸.”

La negación de toda posibilidad de construcción de un discurso metafísico racional que sitúa al autor inevitablemente cercano al escepticismo³²⁹, esto es muy claro también en de Maistre: “on ne raisonne que trop en France, et le raisonnement en bannit la raison³³⁰”. A este escepticismo o pirronismo –por utilizar un adjetivo más del gusto pascaliano- nos lleva la filosofía. De él tan sólo puede librarnos la fe en la revelación cristiana. Dicho de otra manera, tal y como afirma Andrés Williams, para Pascal el pirronismo resultaría el único posicionamiento posible fuera del cristianismo. Incapaces de probar por nuestros medios la existencia de Dios y por tanto del mundo sobrenatural,

³²⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, pp 111-112.

³²⁶ J. ANDRÉS WILLIAMS. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, opus cit. p. 162.

³²⁷ Blaise PASCAL. *Les Pensées*. Opus cit., p. 140.

³²⁸ *Ibidem*, pp. 125-126.

³²⁹ “Aniquilado el intento cartesiano de pasar sin transición del yo al mundo y a Dios, Pascal tiene la radicalidad (...) de proclamar el escepticismo (le pyrthonisme est le vrai) como única verdad de la filosofía.” Gabriel ALBIAC, *Pascal*, opus cit. p. 59.

³³⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 111.

la religión cristiana vendría a librar de librar al hombre de la duda perpetua³³¹. En el fondo estamos aquí en el núcleo de la apologética pascaliana: Dios no es accesible por el razonamiento. Frente al recurso tradicional de la apologética de utilizar la contemplación de la aparente perfección del cosmos para demostrar la existencia de Dios, Pascal niega toda prueba natural de la existencia de Dios, pues un conocimiento de Dios sin Jesucristo es inútil³³².

Para el auvernés si al hombre le falta la fe no le queda nada, está irremediabilmente perdido en la duda y el sufrimiento existencial. Por ello coloca a la religión por encima de las demás ciencias, salvando su autonomía y defendiéndola como vía única y realmente cierta hacia la salvación, dejando a la razón un único camino, el del sometimiento frente a la verdad revelada: “Saint Augustin. La raison ne se soumettoit jamais si elle ne jugeoit qu’il y a des occasions où elle se doit soumettre. Il est donc juste qu’elle se soumette quand elle juge qu’elle se doit soumettre³³³.”

2.2. La segunda fuente: Joaquinismo y Martinismo. La esperanza inmanente del progreso en el mundo a través de la Providencia o cómo convertir la filosofía de la historia en una herramienta de resistencia.

A lo largo de toda la obra de Joseph de Maistre, y especialmente en las *Soirées*, puede palpase una fuerte tensión escatológica. El conde de Maistre resulta un curioso contrarrevolucionario pues, a diferencia de sus compañeros de camino ideológico, no cree ya que Francia pueda volver al estado de cosas existente con anterioridad a la Revolución. Es harto conocido el final del capítulo X de las *Considérations*, auténtico cierre y conclusión del libro: “Enfin, c’est ici la grande vérité dont les Français ne sauraient trop se pénétrer: le rétablissement de la Monarchie, qu’on appelle contre-révolution, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la Révolution³³⁴. »

Pero conviene matizar aquí que su visión de la historia. A diferencia de la mayoría de pensadores influenciados por el pensamiento joaquinista, no se basa en la

³³¹ J. ANDRÉS WILLIAMS. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*, opus cit. p. 137.

³³² Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona. Ed. Herder. 1989, vol III, p. 77

³³³ Blaise PASCAL. *Les Pensées*. Opus cit., p.140. Este pensamiento hace referencia a la carta 120-222, 3 de San Agustín: “Que la fe debe preceder a la razón, es un principio razonable incluso. Pues si ese precepto no es razonable es insensato... “. Una vez más la filiación agustina de Pascal aparece con toda claridad.

³³⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 157.

confianza en el progreso paulatino del género humano. Pensador tradicionalista, de Maistre cree por el contrario que, tras la Revelación divina inicial, el camino de los distintos grupos humanos ha sido un camino de degeneración y alejamiento progresivo de Dios.

En ese sentido, la Europa cristiana, aún también degenerada, habría conservado de mejor forma el mensaje inicial de la divinidad, gracias a la encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Sin embargo, el mal llamado profeta del pasado, encuentra en la Providencia la herramienta ideológica para no dejarse arrastrar hacia un pesimismo sin esperanza. Tras los diferentes acontecimientos históricos en el mundo se halla la mano invisible de la Providencia, la cual va conduciendo a la humanidad bajo la senda del plan divino. Admitido esto, la confianza escatológica demaistriana explota lo tumultuoso de los tiempos. El aparente triunfo del mal concretado en el jacobinismo solo puede significar una cosa: la llegada de una nueva época, una efusión salvadora del Espíritu como nunca se ha visto hasta ahora en la Tierra. Especialmente al final de las *Soirées*, creemos que el conde de Maistre está advirtiendo la llegada del milenio joaquinita, pero, como decimos, no a través de la mejora de la sociedad por el hombre, sino a través del designio divino, pues de Maistre nunca abandona del todo su realismo político. Por ello siempre fue escéptico al respecto de que la situación de la Francia Revolucionaria y de Europa en general pudiese resolverse únicamente por medios políticos³³⁵.

Ya lo hemos comentado en diferentes páginas de este estudio, el saboyano, frente al horror y aparente sinsentido de la Revolución, se refugia en una confianza ciega en la Providencia. Así Pierre Glaudes afirma que: “Selon lui, l’histoire humaine, sous les apparences d’une barbarie croissante, témoigne en réalité d’un accomplissement des desseins providentiels³³⁶.” Desarrolla, desde esta posición, un constructo ideológico que podríamos calificar “de resistencia”, capaz de dar sentido a los, para él, siniestros y diabólicos acontecimientos históricos que le toca vivir. Hasta el punto de que es capaz

³³⁵“Joseph de Maistre est d’une parfaite cohérence quand il signale l’insuffisance intrinsèque des moyens politiques : c’ est pourquoi sa propre contribution au nouvel ordre des choses est une méditation, dont il ressent non seulement l’opportunité, mais l’urgence, sur l’essence de le chrétienté, autrement dit *Du Pape*, et, d’une façon plus mystérieuse, sur l’imminence de ce « grand événement », de cette « grande unité », qui est, qui par définition ne peut être que spirituelle, « vers laquelle nous marchons à grand pas » soit le onzième et dernier entretien des *Soirées de Saint-Petersbourg*. » Philippe BARTHELET, « Joseph de Maistre entre « Révolution contraire » et « Contraire de la Révolution ». *Revue des Études Maistriennes* 15 (2014) : 178 (Monográfico *Joseph de Maistre : Un penseur de son temps et du nôtre*).

³³⁶ Joseph de MAISTRE, *Oeuvres*. Edición e introducción de Pierre Glaudes, opus cit., p. 1.170.

de ver en el movimiento revolucionario como una herramienta más de esta Providencia para castigar y al mismo tiempo regenerar a la sociedad francesa³³⁷:

“Toutes les vies, toutes les richesses, tous les pouvoirs étaient dans les mains du pouvoir révolutionnaire ; et ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, était tout à la fois un châtement épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France³³⁸. »

Pero de Maistre, no se conforma sólo con la comprensión del devenir histórico como fruto de la voluntad insondable de la Providencia, sino que a través del contacto con el iluminismo y su carga de moderno gnosticismo e imbuido por la tradición joaquinista, dará un paso más, pretendiendo ver a través del horror de los tiempos señales inminentes de un gran cambio, de una nueva y maravillosa era terrenal que termine con esta época de irreligión y pecado en la que se ve envuelto. Frente a la postura escatológica tradicional de San Agustín, de apuesta por el triunfo final de la fe, no en el mundo material sino en el trascendente más allá, el autor del *Du Pape* optará por una esperanza secularizadora y terrenal, portadora de una esperanza “palpable” a quienes están oprimidos por la Revolución y la decadencia religiosa.

“ Plus que jamais, messieurs, nous devons nous occuper de ces hautes spéculations, car il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les observateurs. Il n'y a plus de religion sur la terre : le genre humain ne peut demeurer dans cet état³³⁹. »

³³⁷ "Aquel "espectáculo asombroso" en el que se podía ver a "la multitud de los grandes inmolados los unos por los otros con una precisión verdaderamente sobrenatural" reveló a Maistre que la Revolución era "un tipo de divina escritura". El plebeyismo ideológico que sancionaba un mundo prepolítico de sangre y violencia en nombre de la democracia y los derechos del hombre se consumía, sin saberlo, en las brasas de la Providencia. Si ésta "borra, es sin duda para escribir". Maistre asumió la función oracular de ser la mano de la Providencia, el intermediario de su "divina escritura", la voz más autorizada de la Revolución". L. GONZALO DÍEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Opus cit., p. 230.

³³⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 18.

³³⁹ *Ibidem*, vol V, pp. 230-231.

2.2.1. Las dos grandes corrientes de la filosofía de la historia cristiana.

Más allá del hecho indudable del carácter histórico de todo ser humano³⁴⁰, resulta incontestable que ha sido la civilización occidental quien ha puesto el acento con mayor fuerza en esta característica fundamental del hombre. Al fin y al cabo el cristianismo, nervio intelectual fundamental de occidente, tiene como tema central la historia de la salvación. De ahí que el occidental, si bien apoyado, y en cierto sentido construido, en el pasado, mire constantemente hacia el futuro en busca, simultáneamente, de sentido y esperanza. Por ello no podemos sino estar de acuerdo con el encuadre que de la cuestión realiza Karl Löwith:

“El futuro es el verdadero foco de la Historia, siempre que la verdad more en el cimiento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está ciertamente determinada por una situación escatológica, de Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel y de Joachim a Schelling. La significación de esta visión de un fin último, como finis y telos, es que suministra un esquema de orden y significación progresivas, un esquema que ha sido capaz de superar el miedo de los antiguos a la fatalidad y a la fortuna. No solamente delimita ese eschaton el proceso de la Historia como un fin; también lo articula y provee de un objetivo final. De igual modo que la brújula nos orienta en el espacio, permitiéndonos así conquistarlo, la brújula escatológica nos orienta en el tiempo, señalando el reino de Dios como nuestro último fin y objetivo. También dentro de este esquema teológico, o mejor, escatológico, del proceso histórico, la Historia se vuelve universal, ya que su universalidad no depende simplemente de la creencia en un Dios universal, sino que da unidad a la historia del mundo, dirigiéndola a su fin último³⁴¹.”

Partiendo de esta premisa general de expectación y esperanza hacia el futuro que da sentido y trascendencia a la historia humana, pueden distinguirse en el seno del cristianismo dos corrientes fundamentales de pensamiento: por un lado, la que podríamos denominar línea “metahistórica” y que, en cierto sentido, podríamos afirmar ha conformado la línea “ortodoxa” de la reflexión cristiana. Aun pudiendo remontarse a san Pablo, tomará un peso decisivo en el siglo III, con Orígenes, quien afirma que el

³⁴⁰ “(...) El hombre vive y realiza su propia existencia en diálogo con la realidad histórica ya existente, dando de este modo origen y continuidad al fenómeno de la historia. La historicidad es una característica que se encuentra solamente en el hombre.” Joseph GEVAERT, *El problema del hombre*, opus cit., p. 232.

³⁴¹ Karl LÖWITH. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*. Madrid. Aguilar. 1973, pp. 25-26.

triunfo del Reino no ocurrirá en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes. Con todo, su exponente definitivo será San Agustín, especialmente en el libro XX de la *Ciudad de Dios*, sosteniendo que el Apocalipsis debe entenderse alegóricamente, pues el momento central de la historia, la encarnación de Cristo, ya ha pasado. De forma que el cumplimiento escatológico del cristiano tendrá lugar en la otra vida, por lo que el triunfo final de esta Ciudad de Dios se dará más allá del tiempo, tras la llegada de la parusía y la culminación de los tiempos³⁴². Para el obispo de Hipona, la realidad histórica no es más que un camino previo que remite a la auténtica realidad espiritual que tendrá su culminación en la segunda venida de Cristo. En la filosofía agustiniana encontramos además un fuerte rechazo frente a la posible lectura de los acontecimientos humanos como cumplimiento de profecías o escritos bíblicos³⁴³. El hombre no puede conocer con anticipación la acción de Dios y especialmente la fecha del último de los días.

Frente a este posicionamiento “metahistórico” encontramos una posición más immanente, de carácter incluso milenarista³⁴⁴. Esta corriente se remonta a la literatura apocalíptica judía, teniendo su referente canónico en el libro de Daniel. En época cristiana el referente fundamental serán las profecías e ideas escatológicas del *Apocalipsis* de San Juan. Así, entre los padres de la Iglesia podemos encontrar el influjo del milenarismo en Papías, Justino, y, sobre todo, en san Ireneo. Éste, en el final de su *Adversus Haereses*, muestra una confianza milenarista en el progreso de la humanidad como algo que está en el plan de Dios. “La historia salvífica, comenzada en la creación,

³⁴² “Todo el acontecer histórico tórnase progresivo, significativo e inteligible únicamente por la expectación de un triunfo final más allá del tiempo hitórico, de la Ciudad de Dios sobre la Ciudad de los hombres pecadores.” *Ibíd*em, p. 194.

³⁴³ “The Bishop of Hippo had argued against any attempt to read the signs of the times in relation to scriptural prophecies about the end. In interpreting the passage of Acts 1.7 (Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate), he emphasized the first half of the verse: “It is not for you to know!”) Bernard McGINN. *Joachim of Fiore’s tertius status: some theological appraisals*. En Antonio CROCCO (compilador), *L’età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore en el gioachimismo medievale*. Atti del II congresso internazionale di studi Gioachimiti. S. Giovanni in Fiore. Centro Internazionale di studi gioachimiti. 1986, p. 220.

³⁴⁴ Podríamos definir el milenarismo, (teoría de la que sin duda participa Joaquín de Fiore), como una modalidad de la escatología cristiana que se apoya fundamentalmente en el cap. 20 del Apocalipsis: “Vi un ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Agarró al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. Le arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soldado por poco tiempo.” A partir de este capítulo 20, el milenarismo espera que Cristo, tras su Segunda Venida, establecerá su reino en la tierra, y reinará en ella durante mil años antes del definitivo juicio final. Desde esta idea nuclear aparecerán multitud de variantes, pero todas ellas mantienen la idea básica de una teoría que deposita su esperanza en la llegada de un periodo de paz y prosperidad que antecederá al final del mundo.

recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino³⁴⁵.” A Ireneo le seguirán autores como Lactancio, Comodiano y otros. Una corriente de pensamiento que ve el acontecer histórico terrenal como un camino y un lugar en el que la victoria definitiva sobre el anticristo/demonio debe producirse materialmente, y por ello contempla la historia de la humanidad como una serie de etapas consecutivas cronológicamente en la que la siguiente siempre mejora a la anterior, y hasta que finalmente tenga lugar la instalación del Reino.

De alguna forma el milenarismo cristiano es una forma de entender y proponer la historia como un proceso continuado de avance y progreso humano en y desde un plano inmanente. La máxima expresión de esta visión “inmanente” de la reflexión cristiana sobre la historia la desarrollará el monje calabrés Joaquín de Fiore. De hecho, será la irrupción de su pensamiento el que romperá el “monopolio” intelectual al respecto del pensamiento escatológico y apocalíptico que había impuesto Agustín de Hipona con su monumental *Ciudad de Dios*. A este respecto no podemos sino estar de acuerdo con la afirmación de Bernard McGinn: “We know that the bishop’s theoretical defeat of apocalypticism did not prevent a rich growth of apocalyptic literatura in the early Middle Ages. But from the viewpoint of the theory, it was not until the twelfth century, and really not until Joachim of Fiore, that a total rethinking of the different ways in which the Christian tradition had structured history allowed for movement beyond the Augustinian paradigm³⁴⁶.”

Resumiendo de forma muy sucinta el pensamiento del calabrés podemos decir que, para Joaquín, la Biblia resulta un código cifrado, una especie de secreto codificado en el que además de enseñanzas doctrinales puede leerse también el futuro de la humanidad. Basándose en una serie de textos bíblicos (especialmente Apoc 20, 1-8, Jn 14, 16 y 16,13, Icor 13, 9-12 y Mat 24,14) Joaquín de Fiore dividirá la historia de la humanidad en tres grandes periodos en el cada uno estaría relacionado con una de las tres Personas de la Trinidad. De esta forma, el primer periodo sería el del Padre y estaría reflejado en el Antiguo Testamento. Vendría luego un segundo periodo, que estaría tocando a su fin en la época del monje Calabrés, protagonizado fundamentalmente por el Hijo y el Nuevo Testamento. El tercer periodo sería el de la venida del Espíritu Santo, que a través de la labor de hombres religiosos (monjes), establecería en la Tierra un

³⁴⁵ Ramón TREVILJANO, *Patrología*. Madrid. BAC. 1994, p. 83.

³⁴⁶ Bernard MCGINN. *Influence and importance in Evaluating Joachim of Fiore*. En GIAN LUCA Potestà (Compilador). *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III Congresso Internazionale di studi Gioachimitti. S. Giovanni in Fiori. Casa Editrice Marietti. 1989, p. 24.

milenio de progreso avance en el conocimiento y bienestar que antecedería a la venida del Anticristo y del fin del mundo³⁴⁷:

“Ita enim genus humanum post culpam primi hominis ad sui conditoris notitiam gradatim redire decebat, ut primo quidem certo tempore radicaret in patre, secundo germinaret in filio, tertio in spiritu sancto fructus experiretur dulcedinem³⁴⁸.”

Como es fácil advertir, lo más importante de la filosofía Joaquinita es lo que podríamos denominar la incipiente construcción reflexiva de la moderna idea de progreso, esto es, el desarrollo de una hipótesis teórica que expresa una confianza definitiva en la mejora real y constante de la situación de la humanidad en la Tierra con anterioridad al juicio final y la vida futura. En palabras de Avelino de la Pienda, Joaquín sustituyó la idea de una angustiada espera de una catástrofe final por la espera optimista de una nueva era final y ya próxima en este mundo. Este optimismo ejercerá una poderosa atracción para el hombre occidental, que poseía ya una visión lineal del tiempo y daba por tanto una importancia vital al futuro³⁴⁹. Un esquema de pensamiento además, que dotaba de una herramienta ideológica de esperanza mundana a la sociedad, sirviendo perfectamente a posteriores desarrollos ideológicos en los que los aspectos trascendentes o espirituales se inmanentizarían y materializarían³⁵⁰.

Aunque de forma más o menos oficiosa la ortodoxia católica ha defendido siempre la postura trascendente de Agustín y se ha mostrado contraria a cualquier veleidad milenarista resultaba en cierto sentido inevitable que, la oferta inmanente de Joaquín, más cercana en todos los sentidos a los anhelos inmediatos de todo ser humano

³⁴⁷ “Telle est la donnée fondamentale que Joachim de Flore a déduite de sa conception de la Trinité : désormais, l’histoire sera pour lui partagée en trois âges, ou, pour mieux parler son langage, en trois états : celui du Père, qui commence avec Adam et porte ses fruits depuis Abraham ; celui du Fils, qui s’ouvre avec Ozias et se développe depuis l’Incarnation ; enfin, celui de l’Esprit, dont le germe est jeté depuis saint Benoit et dont la végétation ne peut tarder. Le premier est le temps des gens mariés ; le second, les temps des clercs, et le troisième, celui des moines. Et si l’on veut un symbole pour chacun de ces états, Joachim donne au premier la lumière des étoiles ; au second, celle de la lune ; au troisième, celle du soleil. » Paul FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Frankfurt am main. Minerva GMBH. 1963, p. 18.

³⁴⁸ Gioacchino DA FIORE. *Introduzione all’Apocalisse*. Roma. Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. 1995, p. 27.

³⁴⁹ J. Avelino DE LA PIENDA. *Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore*. En “Teorema” vol XXII/3, p. 134.

³⁵⁰ “But Western history had moved beyond the soteriological level into a fourth stage which Voegelin characterized as a Gnostic one in which heretical Christian elements led to a new form of the divinization of temporal power. Voegelin claimed that Joachim played a key role in this modern Gnostic redivinization of society through his application on the doctrine of the Trinity to the course of history.” Bernard MCGINN. *Influence and importance in Evaluating Joachim of Fiore*. Opus cit., pp 15-16.

calara profundamente en el occidente cristiano, pues “(...) heredar el Milenio. Esta idea ejerció tal atractivo que ninguna prohibición oficial pudo impedir que apareciera en las mentes de los no privilegiados, los oprimidos, los desorientados y los desequilibrados³⁵¹.”

2.2.2. Joaquín de Fiore.

“A largo plazo, la influencia indirecta de las especulaciones de Joaquín de Fiore puede detectarse hasta el presente, sobre todo en ciertas “filosofías de la historia” que la iglesia desapueba enérgicamente. Aunque el recatado místico se hubiera horrorizado de haberlo sabido, es innegable que la fantasía joaquinista de las tres edades reapareció por ejemplo, en las teorías de la evolución histórica expuestas por los idealistas alemanes – Lessing, Schelling, Fichte y en cierta medida Hegel-; en la idea de Augusto Comte sobre la historia como un ascenso de la fase teológica, a través de la metafísica, hasta la fase científica; y también en la dialéctica marxista de las tres etapas del comunismo primitivo, la sociedad de clases y el comunismo final que ha de ser el reino de la libertad y en el que desaparecerá el Estado. Y no es menos cierto –aunque paradójico- que la frase “el Tercer Reich”, acuñada por primera vez en 1923 por el publicista Moeller van den Bruck y después adoptada como el nombre de aquel “nuevo orden” que se suponía iba a durar mil años, hubiese tenido poca importancia emocional si la fantasía de una tercera y más gloriosa dispensación no hubiera, durante siglos, penetrado en el bagaje común de la mitología social europea³⁵².”

Como podemos observar, para Norman Cohn la influencia del pensamiento de Joaquín de Fiore resulta clara y una constante en la historia de las “filosofías de la historia”. Sin embargo es ésta una cuestión que, en cierto modo, sigue resultando polémica en la actualidad. Así y pese al aparentemente definitivo ensayo del cardenal De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, existen algunos autores que siguen mostrándose escépticos al respecto:

“It is always difficult to know whether to claim too much or too little for Joachim of Fiore’s influence. Some credit the Calabrian abbot with marking a major turning point in the history of Western thought. But modern research has revealed that

³⁵¹ Norman COHN, *En pos del Milenio*. Madrid. Alianza Editorial. 1981, p. 28.

³⁵² *Ibidem*, pp. 108-109.

as often as not, especially when we look for evidence of the direct influence of Joachim's main ideas as distinct from those ascribed to him, we find less than we had expected³⁵³.”

Con todo, pueden encontrarse una gran cantidad de importantes estudiosos que defienden esta influencia³⁵⁴ (consciente o inconsciente) del joaquinismo a lo largo de la historia del pensamiento y que de alguna forma dan cobertura al siguiente paso de este apartado: el de comprobar la posible conexión entre el calabrés y el saboyano. Así, por ejemplo, una profunda conocedora de la obra de Joaquín de Fiore como Marjorie Reeves defiende que sus ideas estuvieron presentes en los siglos posteriores a su muerte gracias al impacto emocional y a la carga de esperanza escatológica de las mismas:

“The historical significance of Joachim lies in the dynamic quality of certain key ideas which he proclaimed. They worked underground in the following centuries, from time to time springing to new life in a group or an individual. Their vital quality arose from the fact that they worked in the imagination, moving to hope and so to action; thus their impact was emotional rather than intellectual³⁵⁵.”

En esta misma línea de valoración de la esperanza escatológica como la característica fundamental de la obra del abad calabrés y la que le permitió influir en las generaciones posteriores se muestra el reputado teólogo Ives Congar:

“Al introducir en la historia terrestre –para él la de la Iglesia, pero era también la del mundo- una escatología caracterizada por la novedad de un régimen de interioridad y libertad, Joaquín abrió las puertas a corrientes eventualmente torrenciales de la esperanza de los hombres. Éstos podían convertirse en paladines de una protesta social, de una contestación reformista de la iglesia, de toda aspiración a la novedad, a la libertad. Estas corrientes podían traducirse en filosofía de la razón, del progreso o del “espíritu”. Tendremos ocasión de comprobar que se produjo todo esto y que se invocó

³⁵³ Bernard MCGINN, *Influence and importance in Evaluating Joachim of Fiore*. Opus cit., p. 15.

³⁵⁴ Como sorprendente ejemplo de esta presencia constante de Joaquín de Fiore podríamos citar la polémica que hace unos años se suscitó tras la noticia aparecida en internet, –y falsa-, al respecto de que Barak Obama había citado hasta tres veces a Joaquín de Fiore en los actos de su campaña presidencial de 2008.

³⁵⁵ Marjorie REEVES, *The influence of prophecy in the later middle ages. A Study in Joachinism*. Oxford. Clarendon Press. 1969, p. 135.

explícitamente a Joaquín. (...) Paralelas a las que Et. Gilson estudió como “metamorfosis de la ciudad de Dios”, se produjeron metamorfosis del joaquinismo³⁵⁶.”

Este elemento de esperanza que marca de forma fundamental su doctrina es, como veremos más adelante, de lo que se servirá en cierta medida de Maistre para lo que con anterioridad denominábamos su constructo ideológico de resistencia. Como veremos, el sentimiento de expectación ante un cambio de los tiempos, y la entrada en una etapa decisiva y cristianamente floreciente de la historia está muy claramente presente en Joseph de Maistre y le vincula con Joaquín.

Heiko Oberman, por su parte, destaca como poco a poco, la doctrina de Joaquín de Fiore, al mismo tiempo que extendía su influencia a lo largo de la Baja Edad Media, iría transformándose en joaquinismo y adquiriendo un fuerte componente de crítica a la situación de la Iglesia:

“El quiliastro –el milenarismo, la idea del reino de paz de los mil años (en griego: *chilia eté*, “mil años”)- fue adquiriendo de muy diversas formas influencia en la crítica contra la Iglesia y contra Roma de la Baja Edad Media. Este movimiento habría de caracterizarse por una teoría de crisis desconocida de Joaquín de Fiore: el reino del Espíritu no derivaría orgánicamente del reino del Hijo, sino que llegaría acompañado de dolores de parto y surgiría a modo de catástrofe, enfrentándose a una fuerte resistencia. En cambio, la esperanza que Olivio compartía con el abad de Fiore, por la que los monjes serían los introductores de los nuevos tiempos, sucumbió a las crecientes críticas contra la vida claustral³⁵⁷.”

Sin embargo, más allá de la obra de De Lubac, quizá resulta Voegelin quien mejor resume de manera explícita la importancia del abad calabrés al apuntar que Joaquín de Fiore mediante su escatología trinitaria: “creó el conjunto de símbolos que gobierna la interpretación de la sociedad política moderna hasta el día de hoy³⁵⁸.”

Entendemos, pues, que resulta difícil negar una mayor o menor presencia vital del joaquinismo a través de la historia. En el siguiente apartado intentaremos mostrar los evidentes puntos de conexión entre las elucubraciones joaquinistas y el pensamiento de Joseph de Maistre. Como ambos confían en el progreso de la humanidad a través de

³⁵⁶ Ives M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*. Barcelona. Herder. 1983, pp. 159-160.

³⁵⁷ Heiko A. OBERMAN. *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Opus cit, p. 79.

³⁵⁸ E. VOEGELIN. *Nueva ciencia política*. Madrid. Ed. Rialp. 1968, p. 175.

la irrupción de un nuevo periodo de prosperidad y religiosidad, desarrollando una filosofía de la historia que a pesar de la voluntad de ortodoxia de ambos autores, se inclinan peligrosamente hacia la heterodoxia, lo que, por otra parte, como se muestra a lo largo de todo este ensayo, es una constante en el pensamiento demaistriano,

2.2.2.1. Joaquín de Fiore y Joseph de Maistre.

A primera vista puede resultar sorprendente que vinculemos al pensamiento demaistriano, siempre grave y terrible, con una filosofía de la historia como la del florense, inclinada a la consideración de la idea occidental de progreso continuado y material. Efectivamente, la conexión resulta en sí misma paradójica pues, como ya hemos visto, lo que empuja al Conde Joseph de Maistre hacia el optimismo joaquinista es su pesimismo antropológico. Nos explicamos. La visión pesimista del ser humano y sus posibilidades trasciende, en el saboyano, lo individual, convirtiéndose en una herramienta de interpretación de la sociedad en su conjunto. Esta interpretación transforma su pensamiento antropológico clave: de la necesidad incuestionable de la gracia como única posibilidad para la salvación de un individuo irrefrenablemente pecador, a la necesidad de la intervención de la Providencia para reconducir a la sociedad. Esto es, si bien la reflexión demaistriana parte, de un pesimismo antropológico fruto de la interpretación radical del San Agustín más rigurosa, el de la polémica con Pelagio, la confianza que de Maistre pone en la Providencia³⁵⁹, pues no puede ponerla ni en el hombre ni en consecuencia tampoco en la sociedad, y su convencimiento de que es ella, no la voluntad humana, la que, en último término, rige el acontecer histórico, le hacían susceptible de ser influido por la corriente ideológica de Joaquín de Fiore, que por un lado vivía en aquel momento, uno más de sus múltiples renacimientos, gracias fundamentalmente al iluminismo y a la irrupción de los grupos masónicos y que por otro lado, se adaptaba perfectamente al patrón teórico establecido por de Maistre, esto es, el de un mundo (recordemos la celeberrima imagen de la cadena, al inicio de las *Considérations*) movido por Dios a través de la Providencia, donde todo acontecer responde al plan divino y en el que las ideas escatológicas de una pronta actuación decisiva de la divinidad sobre la Tierra, dotaban de esperanza y hasta

³⁵⁹ Para Cioran hay que ver en esta confianza demaistriana en la Providencia algo más que puro extremismo religioso; esto es, una respuesta a la sensación racional de que, simplemente, la realidad, por lo general, tiende a superar al hombre: "Todo aquel que acomete empresas importantes se sabe a merced de una realidad que le domina. Sólo los espíritus fútiles, sólo los "irresponsables" creen que actúan libremente; los demás raramente se libran, en medio de una experiencia esencial, de la obsesión de la necesidad o de "la estrella" E.M. CIORAN. *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. Opus cit., p. 18.

de sentido a un mundo irreligioso y revolucionario que parecía abandonar y perseguir todo aquello que el desterrado en San Petersburgo apreciaba. Por decirlo brevemente, de Maistre lleva tan lejos el pesimismo antropológico agustiniano que se ve obligado a cambiar la escatología antiapocalíptica de las dos ciudades del obispo de Hipona por la expectación milenarista del abad calabrés.

“Je suis si persuadé des vérités que je défends, que lorsque je considère l’affaiblissement général des principes moraux, la divergence des opinions, l’ébranlement des souverainetés qui manquent de base, l’immensité de nos besoins et l’ inanité de nos moyens, il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses, ou qu’il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire. C’est entre ces deux suppositions qu’il faut choisir, suivant le parti qu’on a pris sur la vérité du christianisme³⁶⁰. »

Resulta ampliamente conocida la vinculación entre el calabrés y el saboyano que realizó Henri de Lubac en su ya citada obra *La posteridad intelectual de Joaquín de Fiore*. No es el único autor que ha incidido en ella. Así, para el compilador de la obra demaistriana Pierre Glaudes, la influencia del de Fiore sobre de Maistre resulta clara especialmente en las Soirées:

“Dans Les Soirées, par la voix du Sénateur, Maistre tente ainsi de dessiner les contours de cette rénovation religieuse dont la Révolution française n’est que le lever de rideau. Il y annonce en effet « une troisième explosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre humain ». Par cette formule, qui souligne sa dette à l’égard de l’hérésie millénariste de Joachim de Flore, l’écrivain envisage la possibilité d’un règne terrestre de l’Amour divin. Ce troisième Règne, qui doit achever celui du Père et celui du Fils, relatés respectivement dans l’Ancien et le Nouveau Testament, ne saurait être confondu avec l’Apocalypse : il devrait marquer plutôt la venue de l’esprit saint sur cette terre, pour instaurer un monde nouveau, où le mal serait vaincu³⁶¹.»

También Dermenghem sitúa a de Maistre en la estela de lo que en el apartado 2.2.1 hemos llamado la corriente de inmanentismo milenarista que recorre la historia del cristianismo, enlazándolo con el monje de Fiore:

³⁶⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 61.

³⁶¹ Joseph de MAISTRE, *Oeuvres*. Edición e introducción de Pierre Glaudes, opus cit., p. 1170.

“Telle est, en effet, la tradition dont se sont toujours occupés spécialement les mystiques et les théosophes, tradition ininterrompue depuis les ères de l'Èglise, les gnostiques orthodoxes tels que Clément d'Alexandrie, saint Irénée, saint Denis l'Aréopagite, Synesius et saint Jérôme lui-même, (...), en passant par les mystiques, les kabbalistes du moyen âge, et les commentateurs de l'Apocalypse, tels que Joachim de Flore, Guillaume Postel, etc³⁶². »

Son varios, como veremos, los elementos que concatenan el pensamiento de Joseph de Maistre con el del abad de Fiore, pero hay además un detalle histórico que resulta prácticamente imposible contemplarlo como una mera casualidad: cuando el profeta del pasado ingresó, en 1778, en la logia masónica de la Sinceridad, tras abandonar otra logia llamada Tres Morteros, adoptó como nombre “masónico” el de Josephus a Floribus. De Lubac, de forma retórica, se pregunta si es muy aventurado ver en ello una alusión intencionada³⁶³. Para nosotros la respuesta a la pregunta parece muy clara.

Además, esta anécdota nos indica la vía a través de la cual, probablemente, de Maistre recibió el influjo Joaquinista. Si bien desconocemos si el saboyano llegó a leer de primera mano alguna de las obras de Joaquín de Fiore, podemos aventurar que sería a través de los grupos masónicos e iluministas que frecuentó como se familiarizaría con esta doctrina de progreso y avance terrenal. De Maistre, como veremos en el siguiente apartado, conoció muy bien y con seguridad se vio influenciado por la obra del “filósofo desconocido” Louis Claude de Saint-Martin, así como también de otros teósofos y místicos como Swedenborg o Jakob Böhme, todos ellos en la órbita del pensamiento joaquinista, como atestigua también la ya citada obra del cardenal de Lubac³⁶⁴. Conviene recordar que la Ilustración provocó una eclosión de este tipo de movimientos (y tengamos en cuenta que de Maistre, más allá de sus doctrinas, por formación, es en muchos sentidos, un hombre de la Ilustración), fruto de la crisis de la espiritualidad católica y que produjo lo que podríamos denominar una cierta secularización de la fe³⁶⁵. Este proceso provocará la aparición de multitud de asociaciones de carácter secreto o

³⁶² Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie*, opus cit., p. 286.

³⁶³ Henri DE LUBAC. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., pp. 292-293.

³⁶⁴ Claude BONCOMPAIN, & François VERMALE. *Joseph de Maistre*. Paris. Éditions du Félin. 2004, p. 31.

³⁶⁵ Henri DE LUBAC. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., p. 287

masónico que aunque, especialmente en un primer momento, se mantendrán en la órbita del cristianismo, lo teñirán de esoterismo añadiéndole ideas y creencias ligadas a la alquimia, la teosofía o la astrología³⁶⁶.

Agrupaciones, logias y grupos que recuperarán el misticismo esotérico y “revelador” del florentino, en una época y en un ambiente en el que vuelve a brillar la utopía del ecumenismo y la conversión universal, así como la expectación ante próximos y trascendentales acontecimientos que están por venir:

“En 1779, los “Iluminados de Aviñón” anuncian la próxima llegada de un nuevo reino. En 1791, Gombauld predice una “regeneración universal” que va a hacer desaparecer todas las figuras, para dejar paso a la verdad pura. En 1797, los “Hermanos de San Juan Evangelista”, que desde hacía veinte años se esforzaban por competir con los Rosa-Cruz, publican un manifiesto, amalgama de Cábala y de tradición cristiana, según dice René le Forestier. El bernés Kirchberger, barón de Liebisdorf (1739-1800), adversario del viejo racionalista berlinés Nicolai y corresponsal asiduo de Saint-Martin desde 1792, espera “el gran día en que la luz brillará como un relámpago³⁶⁷.”

Es la atmósfera de una época que desembocará en la convulsión política sin vuelta atrás de la Revolución Francesa. Este fenómeno de un cristianismo ilustrado tanto católico como protestante que se da en toda Europa, el, volvía a soñar con la utopía del Reino de Dios en la Tierra³⁶⁸. Así Lessing, hijo de un pastor protestante, en su obra *Educación del género humano*, escribirá:

“Sin lugar a dudas llegará la época de un nuevo Evangelio eterno, la era que incluso nos prometen los libros elementales del Nuevo Testamento. Es posible que ciertos fanáticos de los siglos XIII y XIV atraparan al vuelo un rayo de este nuevo Evangelio eterno, y tan sólo se equivocaran en anunciar para tan pronto su llegada (...). Sin duda alguna, carecían de malas intenciones al enseñar que el Nuevo Testamento quedaría tan anticuado como el Antiguo. Siempre conservaron la economía nominal del

³⁶⁶ “Les diverses branches de la maçonnerie s'étaient compliquées de groupes plus spécialement mystiques où florissaient l'astrologie, la théurgie et l'alchimie. Naturellement elle n'avait pas alors le caractère anti-catholique et même athée, qu'elle a pris depuis, surtout en France.» Émile DERMENGHEM. *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie*. París. Editions du vieux colombier. 1946, p. 48.

³⁶⁷ Henri DE LUBAC. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., pp. 287-288.

³⁶⁸ Ulrich IM HOF. *La Europa de la Ilustración*. Barcelona. Editorial Crítica. 1993, p 149.

Dios nominal. Siempre, y lo expreso en mi propia lengua, el plan nominal de la educación general del género humano³⁶⁹.”

Del lado católico podemos leer textos como los escritos por Karl von Eckartshausen³⁷⁰:

“Europa entera está en una fermentación que nos conduce a una revolución religiosa, memorable para siempre; la revolución política de que hemos sido testigos, no fue más que un espantoso prefacio. Para limpiar el sitio hacían falta furiosos; ahora veréis llegar el arquitecto³⁷¹.”

Este texto se aviene perfectamente con el estilo y el fondo de los del propio de Maistre:

“Voyez en même temps l’orage qui gronde sur l’Italie; Rome menacée en même temps que Genève par la puissance qui ne veut point de culte, et la suprématie nationale de la religion, abolie en Hollande par un décret de la Convention nationale. Si la Providence efface, sans doute c’est pour écrire³⁷². »

De hecho, incluso podemos encontrar un paralelo al respecto de la metáfora sobre el arquitecto y construcción de una nueva época: “Nous touchons `s la plus grande des époques religieuses, où tout homme est tenu d’apporter, s’il en a la forcé, une Pierre pour l’edifice auguste, dont les plans sont visiblement arrêtés³⁷³.”

El conde Joseph de Maistre bebió sin duda de estas fuentes y sin duda le influyeron hasta el punto de dotar a su pensamiento de un componente escatológico incontestable, hasta el punto de que, como afirma Jacques Alibert,

“Il constate que, des trois signes de la fin des temps et de l’avènement du Royaume, le premier : la prédication de l’Evangile sur toute la terre, est presque manifesté. Le deuxième signe : l’apostasie des nations et le règne de l’Antéchrist, était apparu, qui faisait dire à l’historien philosophe : « Le grand Lama seul a plus de sujets spirituels que le Pape.

³⁶⁹ Texto de Gottold Ephraim LESSING, texto tomado de Ulrich IM HOF. *La Europa de la Ilustración*, opus cit., p. 149.

³⁷⁰ De Maistre debía sentirse especialmente cómodo con Eckartshausen, no en vano se trataba de un autor contrario al racionalismo, fiel defensor de Roma, y martillo ideológico de herejes.

³⁷¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol XIII, p. 27.

³⁷² *Ibidem* vol I, p. 24.

³⁷³ *Ibidem* vol II, p. XX.

Le troisième signe est le retour d'Israël à Jerusalem. Maistre ignore qu'il se réalisera, mais il ne cesse d'être tourmenté par l'idée de la Parousie³⁷⁴. »

Si como hemos dicho, no podemos afirmar el conocimiento directo de Joaquín de Fiore, sí parece claro, basta seguir sus palabras, que conoció y estudió a todos estos autores. Así por ejemplo afirma: “(...) lo mismo que hoy se leen las obras de Böhme, de Saint-Martin, de Dutoit, de Eckartshusen, etc., por aquellos mismos que se burlan de ellos...³⁷⁵”.

De esta forma, al final de la undécima y última velada de las *Soirées*, parece afirmar haber leído como mínimo uno de los libros de Böhme, prologado por Saint Martin: “ Mais il faut lire surtout la préface qu'il a placée à la tête de sa traduction du livre des *Trois Principes*, Écrit en Allemand par Jacob Böhme³⁷⁶. »

Las citas a este tipo de literatura en su obra son abundantes:

“ On ne lira pas sans intérêt le passage suivant d'un livre allemand intitulé : *Die Siegesgeschichte der christlichen religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis*, Nuremberg, 1799, in-8°. L'auteur anonyme est fort connu en Allemagne, mais nullement en France, que je sache du moins. Son ouvrage mérite d'être lu par tous ceux qui auront la patience. À travers les flots d'un fanatisme qui fait peur, *erat quod tollere velles*. Voici donc le passage, qui est très analogue à ce que vient de dire l'interlocuteur :

« Le second ange qui crie : babylone est tombée, est Jacob Böhme. Personne n'a prophétisé plus clairement que lui sur ce qu'il appelle *l'ère des lis*³⁷⁷. »

2.2.2.2. Principales ideas comunes entre ambos autores.

Hemos definido el peso del joaquinismo y la vía a través de la cual llega a de Maistre: los movimientos filomasónicos e iluministas. Una vía heterodoxa más que conforma el perfil de Joseph de Maistre. Detengámonos ahora en algunos de los puntos donde con más claridad puede verse el vínculo entre el florense y el saboyano. Lo primero que conviene destacar es que, pese al optimismo de fondo de la doctrina joaquinista, el calabrés al igual que de Maistre, -tal y como hemos desarrollado ampliamente en el punto 2.1 de este trabajo-, se coloca en una postura que podríamos

³⁷⁴ Jacques ALIBERT, *Joseph de Maistre état et religion*. Opus cit., p 82.

³⁷⁵ Texto tomado de Henri DELUBAC, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., p292.

³⁷⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 250.

³⁷⁷ *Ibidem*, vol V, p. 258

denominar nominalista, o mejor, dada la época, protonominalista y en cierta forma, sospechosa con la capacidad de la razón humana. Así, es conocido como la teología trinitaria de Joaquín de Fiore polemiza con la de Pedro Lombardo, acusando a ésta de haber introducido la cuaternidad en la Trinidad, pues Lombardo hablaba de esencia divina y de tres Personas. Sin embargo, para el abad calabrés esta esencia no significaba nada, de tal forma que las tres Personas constituían solo una unidad moral pero no verdadera y propia. Esta posición le acercaba, según Josep-Ignasi Saranyana, a las que habían mantenido Roscelino de Compiègne y los primeros nominalistas del siglo XII³⁷⁸.

En cuanto a la razón, pese a que él se atribuye la capacidad de descifrar el significado secreto y último de numerosos pasajes de la escritura, el florense se muestra siempre dispuesto a advertir sobre sus límites, especialmente ante las posturas de los primeros escolásticos:

“Ainsi Joachim prend un plaisir extrême à abaisser la superbe de l’intelligence humaine, surtout lorsqu’elle s’efforce découvrir les secrets ou d’expliquer les mystères de la divinité ; il tient à rappeler aux scolastiques que les choses cachées aux sages et aux prudents sont révélées aux petits³⁷⁹. »

Son tan sólo algunos « hombres espirituales » los que están en posesión del conocimiento de las novedades por venir y los que con su comportamiento anticipan la llegada del tercer milenio, la época plena: “Littera veteris Testamenti fuit poulo Judaeorum; littera novi, populo Romano, Spiritualibus autem viris, spiritualis intelligentia, quae ex utraque procedit³⁸⁰.” Tras leer las *Soirées* es difícil no advertir el paralelismo entre ambos autores. Aunque de forma más breve y prudente, al igual que Joaquín, también el profeta del pasado expresa una confianza escatológica en el conocimiento y anticipación de esos hombres “iluminados” y en la llegada de una “tercera explosión de Omnipotente Bondad³⁸¹”.

“Contemplez ce lugubre tableau; joignez-y l’attente des hommes choisis, et vous verrez si les illuminés ont tort d’envisager comme plus ou moins prochaine une

³⁷⁸ Josep-Ignasi SARANYANA. *La filosofía medieval*. Opus cit., pp. 249-250.

³⁷⁹ Paul FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Opus cit., p.11.

³⁸⁰ Joaquin DE FIORE. *Liber concordiae novi ac veteris testamenti*. Texto tomado de Henri DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., p. 46.

³⁸¹ Tercera explosión que sería una forma de relectura de la tercera edad o milenio, la del Espíritu Santo, en Joaquín de Fiore.

troisième explosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre humain. Je ne finirais pas si je voulais rassembler toutes les preuves qui se réunissent pour justifier cette grande attente. Encore une fois, ne blâmez pas les gens qui s'en occupent, et qui voient dans la révélation même des raisons de prévoir une révélation³⁸². »

Resulta clara además en el texto, a través de la reiteración del término “revelación”, una referencia implícita al Apocalipsis, el libro de la Biblia del que Joaquín extrae gran parte de sus esperanzadas predicciones. El nuevo tiempo está ya cercano y el libro escrito por el Apóstol San Juan es una de las fuentes de las que obtener tan valiosa información:

“Plus que jamais, messieurs, nous devons nous occuper de ces hautes spéculations, car il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accéléré qui doit frapper tous les observateurs. Il n'y a plus de religion sur la terre : le genre humain ne peut demeurer dans cet état. Des oracles redoutables annoncent d'ailleurs que les temps sont arrivés. Plusieurs théologiens, même catholiques, ont cru que des faits du premier ordre et peu éloignés étaient annoncés dans la révélation de saint Jean³⁸³. »

En la última de las *Soirées*, de Maistre insiste una y otra vez al respecto de la posibilidad real de algunos hombres de prever el destino de la humanidad, pese al escepticismo de la filosofía materialista:

“Le matérialisme qui souille la philosophie de notre siècle l'empêche de voir que la doctrine des esprits, et en particulier celle de l'esprit prophétique, est tout à fait plausible en elle-même et de plus la mieux soutenue par la tradition la plus universelle et la plus imposante qui fut jamais. (...) Or, comme l'éternelle maladie de l'homme est de pénétrer l'avenir, c'est une preuve certaine qu'il a des droits sur cet avenir et qu'il a des moyens de l'atteindre, au moins dans certaines circonstances³⁸⁴. »

³⁸²Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, pp. 241-242.

³⁸³Ibidem, vol V, pp. 230-231.

³⁸⁴Ibidem, vol V, pp. 232-233.

De hecho, el saboyano en sus textos, aun sin afirmarlo con claridad, deja entrever que se considera a sí mismo como uno de esos iniciados³⁸⁵. Es probablemente en esta faceta de su pensamiento donde puede verse con más claridad lo que desarrollaremos en el siguiente apartado: la influencia recibida por el iluminismo de Saint-Martin.

En definitiva, recapitulando gran parte de lo dicho hasta ahora, a Joseph de Maistre, ante los tumultuosos acontecimientos que le toca vivir, tan contrarios a su sentir personal: crisis religiosa, ateísmo, derrocamiento de la monarquía y revolución, no le basta con refugiarse en la idea de que todo el acontecer humano está regido por la Providencia divina y por tanto tiene un sentido más allá de la oscuridad del momento. Su fino olfato político le hace entrever, a diferencia de la mayoría de contrarrevolucionarios que le rodeaban, que los tiempos pasados ya no volverán. Por eso, en esta cuestión, abandona a San Agustín por una Filosofía de la Historia que encaja mucho mejor con su coyuntura: la de Joaquín de Fiore³⁸⁶. Gracias a ella comprende que la Providencia “borra para escribir de nuevo”, y su filosofía se empapa de escatología y de una espera inminente, pues la mano divina ha castigado con denuedo a Francia, pero lo ha hecho para regenerarla y para que sea abanderada de una nueva época, una época que verá el triunfo de la religión y el retorno a la unidad primigenia:

“Tout annonce que nous marchons vers une grande unité que nous devons saluer de loin, pour me servir d’une tournure religieuse. Nous sommes douloureusement et bien justement broyés ; mais si de misérables yeux tels que les miens sont dignes d’entrevoir les secrets divins, nous ne sommes broyés que pour être mêlés³⁸⁷. »

³⁸⁵ “D’autre part, il admet formellement l’idée même d’esoterisme, c’est-à-dire d’un enseignement réservé à un petit nombre d’initiés. Le *Mémoire à Brunswick* tout entier est basé sur cette thèse. Dans ses rapports avec les Francs-Maçons et les mystiques de son temps, Maistre se considère lui-même, nous l’avons vu, toujours comme un initié, et même comme un initié supérieur ayant atteint le troisième grade dont le but suprême est la science de l’homme avec ses « connaissances sublimes ». Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l’illuminisme et la franc-maçonnerie*. Opus cit., p. 173.

³⁸⁶ Esta voluntad de optimismo ante el caótico presente está también, obviamente, presente en el abad calabrés: “En présence d’un tel spectacle, qu’assombrit encore l’ardente imagination de Joachim de Flore, d’autres que lui seraient laissés aller au plus noir pessimisme. S’il fut tenté de s’y abandonner, la tentation ne dura pas long temps. Bientôt il s’attacha à l’espoir d’une prochaine régénération de l’Eglise qui se réaliserait par l’avènement de l’Esprit divin. Il faut voir comment ce rêve sortit fort naturellement de principes théologiques qui lui étaient familiers. » Paul FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Opus cit., p. 11.

³⁸⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 127

Un último punto a destacar, la cuestión nuclear de este primer capítulo es mostrar como pese a las sinceras protestas en favor de su obediencia incondicional a Roma, y su lucha y ataques constantes contra herejes y enemigos de la ortodoxia, el pensamiento demaistriano se alimenta de influencias heterodoxas y resulta en sí mismo heterodoxo. Lo mismo le ocurre al calabrés con sus constantes llamadas a la ortodoxia:

“Ipse enim post Christum omnium est princeps pastorum, cuius dignitatem ordinis esse primam non necesse est verbis probare, cum catholicus non sit habendus, qui contendat christianum hominem pontifici Romano non esse subiectum quanticumque sit generis vel virtutis³⁸⁸.”

Pero en el fondo, su doctrina sobrepasa el dogma, no tanto por voluntad sino fundamentalmente por el espíritu y carácter místico-profético del autor. Esta contradicción está latente en el hecho de que la Iglesia de un lado lo nombrará beato y de otro condenará su teología trinitaria. Por eso Marjorie Reeves puede afirmar que: “His intention was entirely faithful to the Church, but when his imagination took eagle’s wings it swept him far, and sometimes beyond the bounds³⁸⁹.”

Estas palabras perfectamente podrían utilizarse para definir el pensamiento y el espíritu del conde Joseph de Maistre.

2.2.3. Louis Claude Saint-Martin

“José de Maistre, escritor poderosísimo entre los más elocuentes de este siglo, impugnador vigoroso y contundente del error pero débil en la exposición de su propia filosofía, como quien tiene tendencias o impulsos más bien que ideas claras y definidas, admirable cuando destroza a Platón, a Locke y a Voltaire, y en ellos el espíritu del siglo XVIII, pero no tan admirable ni tan original en sus consideraciones sobre la Revolución francesa o en las teorías de la expiación, calcadas sobre las del teósofo Saint Martin³⁹⁰.”

A diferencia de lo que ocurre con otros autores citados a lo largo de este estudio en relación a su influencia sobre las ideas de Joseph de Maistre, nadie duda, en

³⁸⁸ Gioacchino da FIORE, *Introduzione all’Apocalisse*. Opus cit., p. 50.

³⁸⁹ Marjorie REEVES, *The influence of prophecy in the later middle ages*. Opus cit., p. 132.

³⁹⁰ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*. Libro VI. Red Ediciones SL. 2012, p. 28.

general, pese a su evidente heterodoxia, del ascendiente que sobre el conde saboyano tuvieron las obras del teósofo Saint-Martin, hasta el punto incluso de que algunos, como acabamos de leer en la cita de Menéndez Pelayo, tienden prácticamente a reducir su pensamiento a un puro seguidismo de las teorías iluministas del martinismo. En esta línea también se colocaría el historiador de las ideas políticas Jean Touchard,

“Igualmente, la deuda del francmasón místico Joseph de Maistre hacia el iluminismo de Saint-Martin resulta evidente. Su concepción totalmente mística, por ejemplo, del “verdugo”, “horror y vínculo de asociación del mundo... agente incomprensible del mundo”, o su concepción de la guerra, solo pueden comprenderse a la luz del luminismo³⁹¹.”

Negar el influjo del heterodoxo Saint-Martin sobre de Maistre resulta poco más que una tarea imposible. Sin embargo, definir su pensamiento como la mera consecuencia de esta influencia resulta así mismo un reduccionismo inadmisibles que no hace justicia al pensamiento demaistriano.

Probablemente fuese su ingreso en la masonería³⁹² lo que puso en contacto al joven de Maistre con el pensamiento de Saint-Martin. Tengamos en cuenta que desde 1773 y hasta 1792 su afiliación a la masonería fue una parte muy importante de su vida³⁹³. En cualquier caso, parece claro en cualquier caso que la obra del teósofo le atrajo y que la estudió bien³⁹⁴, llegando incluso a conocerlo personalmente. En un encuentro que relataría años más tarde en una carta enviada al conde de Valais. De esta forma, son abundantes las citas referentes al teósofo en la obra demaistriana, así por ejemplo, en las *Soirées*, de Maistre cita al menos en cinco ocasiones a Saint-Martin, frente a dos citas de San Agustín o dos de san Tomás. En general, Joseph de Maistre mostrará siempre admiración por el “filósofo desconocido”³⁹⁵: “On donne ce même

³⁹¹ Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*. Opus cit., pp. 377-378.

³⁹² De Maistre ingresó en la masonería a través de la logia de los Tres Morteros, en 1773. Esta logia había sido fundada por François de Bellegarde, marqués de Marches en Chambéry en 1749.

³⁹³ LEBRUN, Richard A. *Joseph de Maistre. An intellectual militant*. Kingston. McGill-Queen's University Press. 1988, p. 53.

³⁹⁴ “Por su vida de joven, más una inclinación natural hacia esas cosas, amigo de francmasones, y lector voraz de teósofos –particularmente, Saint-Martin-.” Enrique TIerno GALVÁN, *Tradición y Modernismo*. Madrid. Tecnos. 1962, p. 84.

³⁹⁵ “Incluso cuando Joseph de Maistre, exiliado en Rusia, (...) juzgaba con muchas reservas sus ideas teosóficas, no dejó nunca de admirar, de defender a Saint-Martin, e incluso de coincidir con él. Del mismo modo en 1790, cuando la publicación de *L'Homme de Desir*, había garantizado a su hermana la belleza, la profundidad y la ortodoxia de la obra, al igual que en numerosas ocasiones refutó ls objeciones de las que los escritos y el pensamiento de Saint-Martin eran objeto.” Joseph DE MAISTRE, *Memoria*

nom au disciple vertueux de saint Martin, qui ne professe pas seulement le Christianisme, mais qui ne professe pas seulement le hristianisme, mais qui ne trevaille qu'à s'élever aux plus sublimes hauteurs de cette loi divine³⁹⁶.” Así, incluso en sus años en Rusia, y a pesar de las ya entonces claras diferencias entre el martinismo y el pensamiento del saboyano, éste continuará en contacto con el pequeño grupo de martinistas existente en San Petersburgo³⁹⁷.

Esta admiración efectivamente se traducirá además en una clara influencia en su pensamiento. A lo largo de este apartado intentaremos mostrar los puntos de anclaje entre los constructos ideológicos de los dos pensadores así como las diferencias cruciales entre ambos posicionamientos.

Tanto de Maistre como Saint-Martin parten de una misma idea inicial: el pesimismo antropológico. Ya hemos hablado ampliamente de la importancia que el pecado original y sus consecuencias sobre la humanidad tienen en el planteamiento demaistriano y cómo sobre ese hecho el saboyano fundamenta su pesimismo antropológico, en el que el hombre se muestra como un ser inevitablemente pecador, con una razón lastrada por el pecado que resulta incapaz, sin el apoyo de la Revelación de avistar algún atisbo de trascendencia. Esta obsesión por la caída inicial está también continuamente presente en Saint-Martin,

“No tracemos aquí de nuevo todas las demostraciones ya dadas sobre la degradación de la especie humana; hay que estar desorganizado para negar esta degradación, que resulta más que evidentemente constatada por cualquiera de los suspiros con los que el género humano llena continuamente nuestra tierra³⁹⁸.”

Este crimen primitivo nos hace pecar una y otra vez: “(...) ecce homo, he ahí al hombre, he ahí el estado a que ha quedado reducido por el crimen primitivo y por todas sus prevaricaciones secundarias³⁹⁹.” Es difícil no ver, en esta cita, una anticipación de lo afirmado por de Maistre en la segunda de sus *Soirées*: “Le péché originel, qui explique

inédita al Duque de Brunswick. Introducción de Émile Dermenghem. Oviedo. Ediciones del Arte Real. 2013, p. 26.

³⁹⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol V, p. 229.

³⁹⁷ Claude BONCOMPAIN, & François VERMALE. *Joseph de Maistre*. Opus cit., p. 180.

³⁹⁸ Louis Claude SAINT-MARTIN, *Ecce Homo*. Madrid. Manakel. 2005, p. 34.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 53.

tout, et sans lequel on n'explique rien, se répète malheureusement à chaque instant de la durée, quoique d'une manière secondaire⁴⁰⁰ .»

Para ambos autores la cuestión del pecado original resulta uno de los muros de carga fundamentales de su obra. Admitida esta degradación inicial, el devenir de la historia de la humanidad no podía dejarse en manos de nuestra raza. Para los dos pensadores está claro que la historia está regida por el designio de la Providencia. Es esta confianza en la Providencia la que dota a ambos autores de un importante perfil escatológico muy acorde con el sentir del siglo y que los conecta con el joaquinismo y con su esperanza de la llegada de una etapa (milenerista) de progreso definitivo en la historia. Sin embargo, su posicionamiento sobre el plan de la Providencia, y sobre todo sobre el papel que la misma ha decidido asignar a la Revolución Francesa, resulta muy diferente. Veámoslo con más detenimiento.

2.2.3.1. Escatología, Providencia y Revolución Francesa.

Si algún pensador sirvió de fuente de inspiración para la teoría providencialista de de Maistre, este fue sin duda Saint-Martin, “car de tout temps les peuples servent alternativement de moyens à l’accomplissement du grand œuvre de la Providence, selon leurs crimes, comme selon leurs vertus⁴⁰¹ . »

Frente a la época especialmente convulsa y violenta que les toca vivir, y frente a la oleada de racionalismo y escepticismo religioso ilustrado que ambos combatirán denodadamente, primero el teósofo y luego el saboyano, encontrarán en la Providencia y su plan eterno la llave explicativa de la historia, y el seguro ideológico necesario para confiar en que, contra lo que podría parecer si nos limitásemos a una lectura miope de los hechos a corto plazo, tras los acontecimientos humanos está la mano divina y por tanto la seguridad en un buen fin de los mismos. Así, Saint-Martin escribe :

“Nouveau terrain à parcourir dans le champ de l’histoire des peuples, et qui ne laisserait pas de rendre aussi beaucoup à l’observateur attentif, surtout s’il s’élevait assez pour voir que l’histoire des Nations est une sorte de tissu vivant et mobile où se tamise, sans interruption, l’irréfragable et éternelle justice⁴⁰² . »

⁴⁰⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 61.

⁴⁰¹ Louis Claude SAINT- MARTIN. *Lettre à un ami*. Grenoble. Éditions Jérôme Million. 2005, p. 121.

⁴⁰² *Ibidem* pp. 184-185.

La Providencia como motor de la historia es la idea central de la *Lettre à un ami* de Saint-Martin, obra subtitulada *Considérations politiques, philosophiques, et religieuses sur la Révolution française*. Al parecer de Maistre leyó la obra nada más publicarse y sin duda la misma ejerció una significativa influencia en su pensamiento⁴⁰³. Curiosamente, apenas un año después, de Maistre publicará sus *Considérations sur la France*. La semejanza entre las dos obras no se limita al título, pues como es bien sabido y ya hemos indicado en repetidas veces a lo largo de este trabajo, también en las *Considérations* demaistrianas, la idea nuclear es la de la acción de la Providencia.

Sin embargo, si bien es más que probable que de Maistre se inspirara en este punto en la obra del filósofo desconocido, frente a lo que afirman autores como los que hemos citado al inicio del apartado sobre Saint-Martin, el saboyano no se limita a copiar, sino que, por el contrario, construirá una teoría más elaborada. Saint-Martin plantea la cuestión de la Providencia desde un punto de vista más mecanicista de lo que lo hará posteriormente de Maistre. Para el teósofo, la Revolución Francesa es un gran acontecimiento gracias al cual la humanidad se iluminará definitivamente. Este planteamiento, superadas las diferencias cronológicas y de situación, plantea un paralelismo evidente y casi seguidista con el joaquinismo convencional. Así podemos leer afirmaciones como:

“Je entre donc avec toi dans nos simples spéculations, et ja ramène à ce que je t’ai dit au commencement de cet écrit, que les mouvements politiques dans lesquels nous agitons, ne me paraissent être aux yeux de Dieu que des voies pas lesquelles il nous prépare à des félicités plus grandes que nous ne le pensons. Car la marche imposante de notre majestueuse révolution, et les faits éclatants qui la signalent à chaque instant, ne permettent qu’aux insensés ou aux hommes de mauvaise foi de n’y pas voir écrite en traits de feu l’exécution d’un décret formel de la Providence⁴⁰⁴. »

⁴⁰³“Le Philosophe inconnu, Saint-Martin publiait. A la date de l’an III (1795), sa *Lettre à un Ami, ou Considérations politiques, philosophiques, et religieuses sur la Révolution française*, curieux opuscule dans lequel le point de vue providentiel est formellement posé. Que M. de Maistre ait lut cette *Lettre* de Saint-Martin au moment même où elle fut publiée, on ne saurait guère douter, parce qu’elle dut parvenir très vite à Lausanne, où se trouvait alors un petit noyau organisé de mystiques, dont le plus connu, Dutoit-Membrini, venait de mourir précisément en ces années. » SAINTE-BEUVE. *Portraits littéraires*. Opus cit., p. 636.

⁴⁰⁴ Louis Claude SAINT- MARTIN. *Lettre à un ami*. Opus cit., pp. 194-195.

De Maistre nunca podría estar de acuerdo con esta visión positiva de la Revolución Francesa⁴⁰⁵, y sin duda nunca utilizaría un adjetivo como “majestueuse” para definirla. Para el profeta del pasado la Revolución Francesa es simple y puramente la encarnación del mal:

“Or, ce qui distingue la révolution française, et ce qui en fait un évènement unique dans l’histoire, c’est qu’elle est mauvaise radicalement ; aucun élément de bien n’y soulage l’œil de l’observateur : c’est le plus haut degré de corruption connu ; c’est la pure impureté⁴⁰⁶.”

Sin embargo, leyendo a Saint-Martin, por momentos parece que comprenda perfectamente las causas de la revolución y que la viva, casi como un jacobino más, como una liberación de los oprimidos que se revelan ante la injusticia recibida⁴⁰⁷:

“Quand ces puissaneces humaines violent évidemment les droits de l’homme, et que par leurs extravagantes fureurs elles se changent en puissances animale et brutes, il n’y a plus alors aucune moralité ni divine ni politique qui interdise à l’homme de les repousser. Lorsque par une autorité, quelque légitime qu’elle soit, un homme es jeté dans l’arène et livré aux bêtes, on ne peut pas lui faire une loi de se laisser paisiblement déchirer par leurs dents meurtrières et de ne se pas défendre s’il le peut⁴⁰⁸. »

La opinión de de Maistre a este respecto es conocida, la obediencia siempre debe imponerse:

“Lorsque l'autorité commande, il n'y a que trois partis a prendre: l'obéissance, la représentation et la révolte, qui se nomme "hérésie" dans l'ordre spirituel, et

⁴⁰⁵ Esta diferencia de punto de vista entre de Maistre y Saint Martin sobre la Revolución Francesa es también resaltada por Nicole Jacques-Lefèvre en su prólogo a la *Lettre à un ami*: “Saint-Martin y voit en effet, comme un certain nombre de ses contemporains, la réalisation tangibled’une perspective eschatologique. Mais, contrairement à certains de se samis, ou `ceux que, tel Joseph de Maistre, on a voulu parfois présenter comme ses héritiers, il fait une lecture non seulement positive, mais bien souvent enthousiaste, de l’évènement. » Louis Claude SAINT- MARTIN. *Lettre à un ami*. Prólogo de Nicole JACQUES-LEFÈVRE. Opus cit., p. 14.

⁴⁰⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 50.

⁴⁰⁷ “Même si Maistre et Saint-Martin puisaient aux mêmes sources théosophiques, leur interprétation du phénomène révolutionnaire était radicalement opposée. Positive en soi pour Saint-Martin, parce qu’elle balayait des institutions, corrompues et infidèles à leur mission originelle, la Révolution faisait fonction chez Maistre d’épreuve purificatrice d’où devaient sortir des institutions régénérées, un monde meilleur revenu à ses antiques traditions. » Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d’un théologien de la politique*. Paris. Éditions L’Harmattan. 1998, p. 81.

⁴⁰⁸ Louis Claude SAINT- MARTIN. *Lettre à un ami*. Opus cit., p. 192.

"révolution" dans l'ordre temporel. Une assez belle expérience vient de nous apprendre que les plus grands maux résultant de l'obéissance n'égalent pas la millième partie de ceux qui résultent de la révolte⁴⁰⁹.”

La Revolución Francesa hija del siglo de las luces y del racionalismo que tanto indigna al saboyano es el mal del que nuestro pensador es un enemigo declarado. Sin embargo, el triunfo temporal de la revolución es una realidad incontestable que parece puede hacer tambalear el edificio ideológico demaistriano. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, pues aquí de Maistre en una demostración más de su capacidad para la paradoja da un giro brillante a su pensamiento: efectivamente la Revolución Francesa ha sido dirigida por la Providencia, pero no como en la postura martinista como un paso lineal hacia el progreso, sino como una terrible y feroz purga, como un castigo horrible que permita regenerar a una sociedad corrompida. De Maistre construye así su teoría de la reversibilidad del dolor del inocente. Es a través del sacrificio de quienes menos han pecado (puesto que todo hombre de una u otra manera es pecador) como la Providencia purifica al mundo. En este sentido la Revolución Francesa se convierte en herramienta de la Providencia, y la teoría de de Maistre en una teoría de resistencia que quiere ver en medio de lo que él considera un desastre, razones para la esperanza:

“Qu'on y réfléchisse bien, on verra que le mouvement révolutionnaire une fois établi, la France et la monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme (...) ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, était tout à la fois un châtement épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France⁴¹⁰.”

Pero solo unos pocos “iluminados”o “iniciados”, entre los cuales él se coloca, pueden atisbar lo que hay detrás del fragor del horror revolucionario. Y en esta postura vemos una vez más la influencia de fondo que sobre la mecánica de su pensamiento tiene en de Maistre sus años de masón, y el innegable acento escatológico presente en todo su pensamiento⁴¹¹: “(...) il n'y a point de châtement qui ne purifie; il n'y a point de

⁴⁰⁹ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., p. 89.

⁴¹⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 18.

⁴¹¹ “D'autre part, il admet formellement l'idée même d'ésoterisme, c'est-à-dire d'un enseignement réservé à un petit nombre d'initiés. Le Mémoire à Brunswick tout entier est basé sur cette thèse. Dans ses rapports avec les Francs-Maçons et les mystiques de son temps, Maistre se considère lui-même, nous l'avons vu, toujours comme un initié, et même comme un initié supérieur ayant atteint le troisième grade dont le but suprême est la science de l'homme avec ses « connaissances sublimes ». Il se fait fort de savoir dire, sans

désordre que l'AMOUR ÉTERNEL ne tourne contre le prince du mal. Il est doux, au milieu du renversement général, de pressentir les plans de la Divinité⁴¹².”

Una necesidad de castigo y reversibilidad que el profeta del pasado conecta con la cuestión del pecado original, lo que da a su pensamiento un sentido circular. El pecado original y la incapacidad del hombre hace necesaria la acción de la Providencia, que en su actuación castiga al hombre en los más inocentes para obtener purificación y expiación por la culpa inicial. Las frases finales del *Tratado sobre los sacrificios* son nítidas al respecto:

“Il n'y a rien qui demontre d'une manière plus digne de Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui eût appris : sa dégradation radicale, la réversibilité des mérites de l'innocence payant pour le coupable, et la salut par le sang⁴¹³.”

Hemos visto pues, el papel importantísimo que tanto para el saboyano como para el filósofo de Amboise juega la Providencia. Ambos tienen claro que la misma mueve la historia, que la Revolución Francesa es una herramienta más de la misma y que su finalización traerá una época de mayor felicidad al mundo. Pero también hemos comprobado cómo ambos “leen” de manera muy distinta esta utilización de la revolución por parte de la divinidad. No es esta la única diferencia importante que nos gustaría resaltar entre ellos. Al fin y al cabo, Saint-Martin es un heterodoxo declarado, y pese a que como hemos visto en repetidas ocasiones es probablemente de la heterodoxia desde donde nutre de Maistre su pensamiento, en ningún caso podía, desde un punto de vista formal, aceptar esta “heterodoxia” martinista, situación que nos lleva al tema de la Iglesia y la obediencia.

2.2.3.2. Iglesia y obediencia.

En cierto sentido, pese a su posición antirracionalista, Saint-Martin adoptará en buena medida todo el argumentario que la filosofía de las luces, especialmente en su

révéler les mystères, « mille choses parfaitement claires pour les adeptes et tout à fait inintelligibles pour la reste des hommes. » Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme l'illuminisme et la franc-maçonnerie*. Opus cit., p 173.

⁴¹² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 40.

⁴¹³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol V, p. 360.

vertiente deísta, dirigió contra la Iglesia como institución⁴¹⁴. Como siempre, de Maistre es sensible a extrañas coincidencias:

“Si le sujet n’était pas si grave, et si je ne craignais que l’on confondit dans ces jugements sévères ceux des membres du clergé qui par leurs vertus et leur bonne foi méritent essentiellement des exceptions, je te dirais comment les prêtres ont transformé tous les droits salutaires et bienfaisants qui primitivement auraient dû leur appartenir, en une despotique dévastation et en un règne impéieux sur les consciences⁴¹⁵. »

Aunque de alguna forma, en sus últimos años el de Amboise se retractará del extremismo de algunas de sus opiniones sobre la Iglesia⁴¹⁶, son muchas sus obras, quizá especialmente en la *Lettre à un ami*, donde Saint-Martin adopta un tono abierta y furibundamente anticlerical. Todavía hoy es objeto de discusión si en el último suspiro de su vida, como afirma la tradición, se negó a recibir el auxilio espiritual de un sacerdote. Si bien la mayoría de los autores afirman la veracidad del hecho, un buen conocedor del asunto como Dermenghem lo niega⁴¹⁷. En cualquier caso, a estas alturas ya sabemos que la cercanía a la heterodoxia de de Maistre tiene un límite, que es la cuestión de la obediencia. Ya lo veíamos en el apartado anterior al respecto de la cuestión de la legitimidad o no de la revuelta. Recordemos que el saboyano tiene siempre presente Rom 13, 1-2, y que lee este pasaje con fervor rigorista, abonándose a la tesis de que toda autoridad viene de Dios y que, por tanto, debe ser obedecida. Por eso no puede sino desmarcarse en ese sentido del martinismo y reprocharle su alejamiento de la jerarquía católica⁴¹⁸. Pero su admiración por la obra de Saint-Martin es tal que, por una vez, el conde de Maistre no utiliza la afilada munición que tanto abunda

⁴¹⁴ Louis Claude de SAINT-MARTIN, *Lettre à un ami*. Prólogo de Nicole Jacques-Lefèvre. Opus cit., p. 57.

⁴¹⁵ Louis Claude de SAINT-MARTIN, *Lettre à un ami*. Opus cit., p. 114.

⁴¹⁶ Joseph DE MAISTRE, *Memoria inédita al Duque de Brunswick*. Introducción de Émile DERMENGHEM. Opus cit., pp. 28-29.

⁴¹⁷ “Es sin duda inexacto que Saint-Martin, estando moribundo, hubiera rechazado ver a un sacerdote (antes al contrario, parece ser que el *Filósofo Desconocido* cambió poco a poco de parecer a la vista de un clérigo bastante corrompido de ese siglo XVIII frívolo y escéptico, pero regenerado por las persecuciones revolucionarias.” Joseph DE MAISTRE, *Memoria inédita al Duque de Brunswick*. Introducción de Émile DERMENGHEM. Opus cit., p. 28.

⁴¹⁸ « C’était méconnaître les réserves sérieuses que le comte adressait aux martinistes au sujet de leur anticléricalisme. Ainsi que Joseph de Maistre le recommandait dans *Quatre Chapitres sur la Russie* (1811), il fallait « se tenir en garde contre eux à cause de ce qu’ils y ont mêlé de faux ou de dangereux (dans leurs écrits), mais surtout à cause e leur aversion pour l’autorité et la hiérarchie sacerdotale. Tous regardent les prêtres sans distinction, comme des officiers au moins inutiles qui ont perdu le mot d’ordre. » Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d’un théologien de la politique*. Opus cit., p. 80.

en su pluma, sino que se separa del teósofo de una forma que resulta casi cariñosa. El pasaje es harto conocido:

“Le plus instruit, le plus sage et le plus élégant des théosophes modernes, Saint-Martin, dont les ouvrages furent le code des hommes dont je parle, participait cependant à ce caractère général. Il est mort sans avoir voulu recevoir un prêtre; et ses ouvrages présentent la preuve la plus claire qu’il ne croyait point à la légitimité du sacerdoce chrétien. (...) J’irai cependant mon train, messieurs, comme si le Tout-Puissant avait réussi, et tandis que les pieux disciples de Saint-Martin, dirigés, suivant la doctrine de leur maître, par les véritables principes, entreprennent de traverser les flots à la nage, je dormirai en paix dans cette barque qui cingle heureusement à travers les écueils et les tempêtes depuis mille huit cent neuf ans⁴¹⁹.”

Hasta aquí hemos mostrado el peso de la corriente nominalista de la filosofía en de Maistre y el influjo que sobre él ejerció el optimismo fiorinista a través del martinismo. Veamos ahora la tercera gran influencia heterodoxa de de Maistre: la de su tiempo.

2.3. Tercera fuente: Su época. Ilustración y Revolución. Teoría y práctica del imperio de la razón

A diferencia del posicionamiento que observábamos, por ejemplo, con anterioridad en un autor como Pascal y su reflexión sobre que el camino de la sola razón lleva inevitablemente a un escepticismo sin salida, cuya única escapatoria posible radica en la fe. La Ilustración representa fundamentalmente la reivindicación y defensa de la razón como valor y guía fundamental, capaz de liberar al hombre del atraso y la ignorancia. Pese a la deriva dogmática final de Pascal, esta idea ya aparecía de forma latente en gran parte de los pensadores que conforman el grueso de la reflexión del siglo XVII⁴²⁰. Así, frente al dominio de la voluntad sobre la razón y por tanto, frente al mundo esencialmente contingente, exento de necesitarismo, y reducido a pura expresión de la arbitrariedad de una divinidad todopoderosa, que plantea el nominalismo demaistriano, los ilustrados dibujarán un universo regido por un eterno orden natural de

⁴¹⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, pp. 249-251.

⁴²⁰ “Casi todas las ideas caras a los “filósofos” del siglo XVIII han sido esbozadas o sugeridas en el siglo XVII por aquellos a quienes no se les llamaba todavía filósofos y se les denominaba “libertinos”. MORNET, Daniel. *El pensamiento francés en el siglo XVIII*. Madrid. Encuentro ediciones. 1988, p. 34.

las cosas que el impulso del conocimiento humano, gracias al valor de su esfuerzo intelectual, puede descubrir y de esta forma comprender su estructura y funcionamiento.

Para resumir el contexto ideológico de la Ilustración basta con recordar el celeberrimo texto de Immanuel Kant sobre qué es la Ilustración, pues pocas veces el historiador de la filosofía se encuentra con un texto que resuma, coetáneamente a los hechos, con tanta claridad el espíritu que animaba la época, y sobre el que, por otra parte, tanto tenía que decir de Maistre:

“Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Pereza y cobardía son las causas merced a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida, pese a que la Naturaleza los haya liberado hace ya tiempo de una conducción ajena (haciéndoles físicamente adultos); y por eso les ha resultado tan fácil a otros el erigirse en tutores suyos. Es tan cómodo ser menor de edad. Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba la dieta, etc., para que yo tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan enojosa tarea. El que la mayor parte de los hombres (incluyendo a todo el bello sexo) consideren el paso hacia la mayoría de edad como algo harto peligroso, además de muy molesto, es algo por lo cual velan aquellos tutores que tan amablemente han echado sobre sí esa labor de superintendencia. Tras entontecer primero a su rebaño e impedir cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar un solo paso fuera de las andaderas donde han sido confinados, les muestran luego el peligro que les acecha cuando intentan caminar solos por su cuenta y riesgo. Mas ese peligro no es ciertamente tan enorme, puesto que finalmente aprenderían después a caminar bien después de dar unos cuantos tropezones; pero el ejemplo de un simple tropiezo basta para intimidar y suele servir como escarmiento para volver a intentarlo de nuevo.”⁴²¹

⁴²¹ Immanuel KANT, *¿Qué es Ilustración?* Madrid. Alianza Editorial. 2004, pp. 83-84

A estas alturas debe resultar innecesario advertir que esta afirmación se opone al pesimismo antropológico demaistriano y a su idea de que ante la incapacidad gnoseológica y moral del hombre (derivada de las terribles consecuencias del pecado original) la única seguridad se halla en la obediencia a la autoridad en todas sus manifestaciones: a la autoridad política, pero también y de manera indefectible a la autoridad intelectual de quienes nos preceden:

“Mais avant tout je voudrais vous proposer le motif de décision qui doit précéder tous les autres : c’est celui de l’autorité. La raison humaine est manifestement convaincue d’impuissance pour conduire les hommes ; car peu sont en état de bien raisonner, et nul ne l’est de bien raisonner sur tout ; en sorte qu’en général il est bon, quoi qu’on en dise, de commencer par l’autorité.”⁴²²

Siempre fiel a sus auténticas influencias, no resulta casual que de Maistre refuerce su argumento en este texto entresacado de las *Soirées* con una cita de San Agustín:

“Naturae ordo sic se habet, ut quum aliquid discimus rationem praesedat auctoritas: c’est-à-dire, l’ordre naturel exige que, lorsque nous apprenons quelque chose, l’autorité précède la raison. (San Agustín. De Mor. Eccles. Cath., cap, 2.)”⁴²³

Frente a esta concepción de la autoridad, el movimiento ilustrado, a partir de su defensa de la razón autónoma, defenderá el derecho y la primacía de la opinión individual y libre, viendo al Estado en cierta forma como la suma de la voluntad de cada uno de sus miembros, algo que de Maistre, obviamente, no puede aceptar en absoluto, pues para el saboyano⁴²⁴, como ya sabemos, la verdad no es un concepto relativo ni opinable, y además, el hombre en su limitación, no puede descubrirla, sino simplemente aceptarla, pues le viene dada directamente por la Revelación y la Tradición. De Maistre resulta claro a este respecto:

⁴²²Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 108.

⁴²³Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 108.

⁴²⁴“C’est pourquoi encore tout ce que le XVIII^e siècle a apporté : le culte de l’individu, la primauté des droits de l’homme et du citoyen, la notion d’un Etat qui repose sur l’addition constamment revisable des volontés particulières, tout cela est le contraire du vrai. » C. J. CIGNOUX, *Joseph de Maistre, prophète du passé, historien de l’avenir*. Paris. Nouvelles Éditions Latines. 1963, p. 210.

“Pourquoi a-t-on commis l'imprudence d'accorder la parole à tout le monde? C'est ce qui nous a perdus. (...) Laissez-les faire, ils attaqueront tout, même Dieu, parce qu'il est maître⁴²⁵.”

Sin embargo, para desesperación del conde de Maistre, como ya hemos comentado, forma parte de la lógica vindicativa ilustrada el discutirlo todo⁴²⁶, defender el pensamiento autónomo y dejar de lado a la autoridad y la tradición, “era preciso ponerlo todo en tela de juicio, por emplear la expresión contemporánea. Hasta entonces las afirmaciones dogmáticas de la Iglesia o bien la sabiduría absoluta del señor habían bastado para vivir en obediencia.”⁴²⁷ El movimiento ilustrado, al defender la primacía de la razón da un paso definitivo. Se atreve a romper con el temor sacrosanto a la autoridad establecida y con el silencioso respeto a la tradición, porque considera, y esto resulta fundamental, al pensamiento racional perfectamente autónomo, libre de cualquier necesidad de apoyo externo, esto es, capaz de autofundamentarse independientemente de toda trascendencia,⁴²⁸ descubriéndose desligado de la tutela que hasta ahora ejercía sobre él la teología y las verdades presuntamente eternas e inamovibles de la religión. El movimiento ilustrado afirmará que la recta razón no puede equivocarse y que ha sido la funesta influencia de una autoridad sectaria e intolerante la que ha mantenido en la oscuridad a la humanidad, en el error ignorante de creer en lugar de pensar.⁴²⁹

De ahí que en cierto sentido pueda hablarse del siglo XVIII⁴³⁰, del siglo ilustrado, como de un periodo en el que el modelo hasta entonces vigente de

⁴²⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 408.

⁴²⁶ “Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil.” Ernst CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración*, opus cit., p. 18.

⁴²⁷ Ulrich IM HOF. *La Europa de la Ilustración*. Opus cit., pp. 143-144.

⁴²⁸ “Así pues, lo decisivo no es la razón como tal, como ergon, sino el poder que tiene ante sí misma de legitimarse como energeia. La metáfora kantiana del juicio de la razón ante el tribunal de la misma razón delimita el mismo proceso de la racionalidad, además de plantear el problema de los garantes de esa misma razón de modo radicalmente distinto de cómo hasta entonces habían sido planteados. Ya no hay garantía externa; la razón tiene una función en sí misma, carece de toda “sustancialidad” fuera de sí. La razón como constante de la humanidad tiene un denominador común: su continua autoconstrucción, su continua autocrítica.” Agapito MAESTRE. Estudio preliminar en VVAA, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid. Editorial Tecnos. 2001, p. XIII.

⁴²⁹ Paul HAZARD. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid. Ediciones Guadarrama. 1958, p. 52.

⁴³⁰ “Así, en el siglo XVII tenemos a un Pascal, a pesar de sus problemas con la ortodoxia; a un Malebranche, a un Bossuet, a un Fenelón... Pero en el siglo XVIII la situación cambia profundamente. Todos los grandes representantes de la Ilustración francesa, a excepción de Rousseau, se muestran

pensamiento cristiano entra definitivamente en crisis. Todo lo que suena a religioso, a eclesiástico, es visto como sospechoso y culpable de supersticioso fanatismo. Se hace necesario que el hombre se libere del impedimento de la fe y de las pretendidas verdades absolutas y dogmáticas, para que se abra ante él un camino de auténtica felicidad.⁴³¹ Hasta el punto de que en muchos sentidos, según Arsenio Ginzo, se podría caracterizar al siglo que verá llegar a la Revolución Francesa como un siglo eminentemente anticristiano⁴³². Curiosamente será en Francia, en el ámbito pues de la Ilustración francesa, -el entorno cultural en el que se formará Joseph de Maistre- donde esta postura alcanzará su mayor radicalización. Si repasamos la lista de sus autores hallaremos que, en la práctica, la mayoría ellos, exceptuando la figura de Rousseau, se muestran en general abiertamente hostiles con el cristianismo.⁴³³

El saboyano, combativo por naturaleza, arremeterá contra el menosprecio al que los nuevos tiempos parecen someter a la religión y contra los ilustrados que propugnan estas teorías:

“Les savants européens sont dans ce moment des espèces de conjurés ou d’initiés, ou comme il vous plaira de les appeler, qui ont fait de la science une sorte de monopole, et qui ne veulent pas absolument qu’on sache plus ou autrement qu’eux. Mis cette science sera incessamment honnie par une postérité illuminée, qui accusera justement les adeptes d’aujourd’hui de n’avoir pas su tirer des vérités que Dieu leur avait livrées les conséquences les plus précieuses pour l’homme.”⁴³⁴

La confianza en la razón se asienta en la antítesis de uno de los puntos clave del pensamiento demaistriano: frente a de Maistre y su pesimismo antropológico, consecuencia lógica de su visión del pecado original que, en sus propias palabras, “qui explique tout, et sans lequel on n’explique rien⁴³⁵”, los ilustrados opondrán un desacomplejado optimismo antropológico. Contra la obsesión demaistriana por el pecado original y su orientación hacia las tesis más rigoristas en esta cuestión de San

hostiles o al menos críticos con el cristianismo.” Arsenio GINZO. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid. Editorial Cincel. 1985, p. 61.

⁴³¹ Ernst CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración*, opus cit, p. 157.

⁴³² “El siglo XVIII ha sido calificado como el siglo anticristiano atendiendo a la cantidad y a la intensidad del debate emprendido entonces contra la tradición cristiana. (...) La tradición religiosa se presentaba a los ilustrados como la fuente última de legitimación de todos aquellos valores contra los cuales luchaban.” Arsenio GINZO. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Opus cit., p. 59.

⁴³³ *Ibidem*, p. 6.

⁴³⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, pp. 238-239.

⁴³⁵ *Ibidem* vol IV, p. 61.

Agustín, el Siglo de las Luces tenderá a debilitar cada vez más la preponderancia de este dogma. Así, frente al rigorismo de la tradición agustiniana, penetrará cada vez con más fuerza el espíritu humanista del pelagianismo⁴³⁶. El optimismo ilustrado reivindicará la capacidad y valor intrínseco del ser humano, elaborando, además, una concepción optimista del mundo, al que no se considerará ya exclusivamente como un valle de lágrimas en el que el hombre debe purgar sus faltas para conseguir hacerse digno del favor divino en el más allá, sino como un lugar en el que es posible el progreso humano a través de la acción benefactora de la razón. De esta forma, el teólogo alemán Karl Friedrich Bahrdt podrá escribir:

“Se ha cometido un error inicial, se ha creído que el hombre nacía vicioso y malo, o al menos que se había vuelto así, inmediatamente después de su pecado original. De ahí una moral arbitraria, que sólo tendía a oprimirlo. Favorezcamos, por el contrario, el instinto que nos lleva a ser felices y la razón que nos proporciona los medios de llegar a serlo.”⁴³⁷

De este optimismo no es partícipe el conde de Maistre:

“Les hommes primitifs, dont le genre humain entier reçut ses opinions fondamentales, se crurent coupables: les institutions générales furent toutes fondées sur ce dogme, en sorte que les hommes de tous les siècles n’ont cessé d’avouer la dégradation primitive et universelle, et de dire comme nous, quoique d’une manière moins explicite : Nos mères nous ont conçus dans le crime ; car il n’y a pas un dogme chrétien qui n’ait sa racine dans la nature intime de l’homme, et dans une tradition aussi ancienne que le genre humain”⁴³⁸.

Esta optimista consideración de la razón humana y de su capacidad autónoma para alcanzar la verdad eliminarán, como ya hemos dicho, toda necesidad de que el pensamiento busque apoyo externo más allá de su propia capacidad de análisis y deducción, por lo que el pensamiento ilustrado en general rechazará otro de los pilares básicos de la doctrina demaistriana: el innatismo. Pese a ser la corriente dominante en

⁴³⁶ Ernst CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración*, opus cit., p. 161.

⁴³⁷ Tomado de Paul HAZARD. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, opus cit., p. 214.

⁴³⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 285.

el siglo XVII⁴³⁹, la Ilustración después de que Locke iniciara ya con anterioridad la batalla, rechazará, por excesivamente deudora de instancias superiores, toda sombra de innatismo. La razón deja de ser un contenido seguro, garantizado por la divinidad para convertirse fundamentalmente en un camino constante de búsqueda y de crecimiento personal: “la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía⁴⁴⁰.” Frente a esta concepción de “tabula rasa” inicial, el innatismo de de Maistre se radicaliza, afirmando incluso la preexistencia del lenguaje al hombre mismo, y por tanto la recepción innata de éste por cada uno de los seres humanos, junto a, por supuesto, el conjunto de ideas y verdades fundamentales que todo individuo lleva insertas en sí mismo desde el inicio de su vida y para cuyo descubrimiento sólo ha de mirar en su propio interior (como casi siempre en el saboyano, su pensamiento rezuma ecos de agustinismo):

“C’est une des lois les plus évidentes du gouvernement temporel de la Providence, que chaque être actif exerce son action dans le cercle qui lui est tracé, sans pouvoir jamais en sortir. Eh! Comment le bon sens pourrait-il seulement imaginer le contraire? En partant de ces principes qui sont incontestables, qui dira qu’un volcan, une trombe, un tremblement de terre, etc., ne sont pas pour moi précisément ce que l’exécution est pour mon chien? Je comprends de ces phénomènes ce que j’en dois comprendre, c’est-à-dire, tout ce qui est en rapport avec mes idées innées qui constituent mon état d’homme. Le reste est lettre close.⁴⁴¹”

Leídas estas páginas, parecería que en general la Ilustración está en las antípodas del pensamiento de nuestro autor. En ningún caso podría considerarse a este movimiento como una de las fuentes del pensamiento demaistriano. Sin embargo, el autor de las *Soirées* es inevitablemente un hombre de su tiempo, y notablemente culto además, por lo que no podía resultar absolutamente impermeable a las teorías de moda en la Europa del momento. Por ello, si bien en muchos aspectos se enfrentará a los pensadores ilustrados, no resulta menos cierto que tomará o compartirá con éstos

⁴³⁹ “Se muestra de nuevo, un cambio característico del significado del concepto de razón frente a la concepción del siglo XVII. Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las “verdades eternas”, verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente “en Dios”: cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro.” Ernst CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración*, opus cit., p. 28.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁴¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, pp. 249-250.

algunos puntos también importantes de su pensamiento. En cuestiones relacionadas con la Filosofía de la Historia, el escepticismo, la atracción por las sociedades secretas..., podemos encontrar puntos de encuentro.

2.3.1. *¿Un philosophe enemigo de los philosophes?*

Gustave Lanson vio a Joseph de Maistre fundamentalmente como un pensador ilustrado más. En su *Histoire de la littérature française*, acuñó esta ocurrente expresión en la que define al saboyano como un *philosophe* enemigo de los *philosophes*⁴⁴². Siempre según Lanson, poseía el espíritu abstracto y razonante del siglo XVIII⁴⁴³. Así, en consonancia con esta ocurrente afirmación, Émile Faguet veía a de Maistre como un pensador que, imbuido del espíritu del siglo XVIII, se revolvía contra las ideas del siglo XVIII⁴⁴⁴. Estas dos descripciones, tanto la de Lanson como la de Faguet muestran una vez más el perfil paradójico del personaje y lo erróneo de un análisis simplista del mismo. El “profeta del pasado” está siempre mucho más cerca de sus aparentes enemigos de lo que podría parecer en un primer y superficial acercamiento.

Pese a que los aspectos de la filosofía ilustrada contra los que se alza de Maistre son amplios y de gran calado, resulta evidente que en ciertos aspectos de su pensamiento podemos definir a de Maistre como un hombre de la Ilustración, un *philosophe*. Así, en primer lugar, lo primero que puede constatar cualquier lector de las obras demaistrianas es que el autor ha leído con atención a varios de los más egregios representantes del pensamiento ilustrado. Aunque sin duda donde mejor se mueve y su conocimiento resulta más exhaustivo es entre los autores del siglo anterior: Pascal, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenelon..., en sus obras pueden encontrarse citas o comentarios por ejemplo de Kant, (aunque probablemente su conocimiento del mismo fuera más bien superficial⁴⁴⁵) de Hume, a quien califica en la sexta velada de *Les Soirées* como “le plus dangereux peut-être et le plus coupable de ces funestes écrivains qui ne cesseront d’accuser le dernier siècle auprès de la postérité, celui qui a employé le plus de talent avec le plus grand sang-froid pour faire le plus de mal⁴⁴⁶”, aunque

⁴⁴² Gustave LANSON. *Histoire de la littérature française*, opus cit., p. 910.

⁴⁴³ Ibidem, p. 910.

⁴⁴⁴ Emile FAGUET. *Joseph de Maistre*, en *Politiques et moralistes du XIX siècle*, opus cit., p. 98.

⁴⁴⁵ Afirma Pierre Glaudes que probablemente la principal fuente de información de de Maistre al respecto de la filosofía kantiana sería un artículo de Charles de Villiers, *La filosofía de Kant*, publicado en 1803, por la *Edinburgh Review*. Joseph de MAISTRE, *Oeuvres*. Edición e introducción de Pierre GLAUDES, opus cit., p. 1205.

⁴⁴⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 348-349.

también lo considera una autoridad en materia de historia, como lo demuestra el hecho de que las *Considérations* acaben con un fragmento de su *Historia de la Revolución inglesa*. Cita también a otros muchos autores como Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condillac...

Además, como buena parte de las clases altas e ilustradas de su tiempo, pese a su catolicismo a ultranza y en otro gesto ideológico que lo enlaza con su tiempo, de Maistre ingresó en su juventud, tal y como comentamos en el apartado dedicado a Louis Claude Saint Martin, en la masonería. En esa época todavía mostraba cierta simpatía por las nuevas ideas y por la necesidad de reformar las estructuras políticas tradicionales. Pese a lo radical de sus posiciones políticas, el conde saboyano negará siempre que el espíritu revolucionario y antirreligioso hubiese sido engendrado por el iluminismo masón. Siempre considerará absurda la tesis del abate Barruel de atribuir el inicio de la Revolución Francesa a un complot masónico⁴⁴⁷. Al contrario, siempre argumentó que la posible corrupción del verdadero iluminismo no era sino fruto del esfuerzo propagandístico revolucionario en las diferentes logias⁴⁴⁸. Hasta el punto de que en su *Memoria al duque de Brunswick* establece como una de las principales misiones de la francmasonería la de la reunión de las diferentes corrientes cristianas en una vuelta a la unidad inicial del cristianismo de los primeros tiempos. Al respecto hemos de tener en cuenta que sobre todo a partir de la segunda mitad del XVIII el desarrollo de la masonería en Europa fue muy importante. Hasta el punto de que en vísperas de la Revolución pueden encontrarse hasta setecientas logias en Francia⁴⁴⁹. Sin embargo conviene aclarar, para situar correctamente el contexto en el que se mueve de Maistre, que estas logias eran habitualmente muy respetuosas y prudentes en asuntos políticos y religiosos, así como en general nada democráticas y por tanto vedadas a las clases más bajas de la sociedad. En realidad podemos hablar de un cierto carácter aristocrático por parte de muchas de estas organizaciones, como prueba el hecho de que la primera logia instalada en Chambéry, madre de las instaladas en toda la Saboya y el Piamonte y de la que formó parte nuestro autor, fuera creada por el marqués Joseph-François de Bellegarde, gentilhombre de cámara de Carlos Manuel III⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ J. L. GODECHOT. *La Contre-révolution: doctrine et action: 1789-1804*. Opus cit., p. 96.

⁴⁴⁸ Eduardo CALLAEY. *El mito de la Revolución Masónica*. Madrid. Ediciones Nowtilus. 2007, p. 220.

⁴⁴⁹ Daniel MORNET. *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la Revolución francesa*, opus cit., p. 164.

⁴⁵⁰ Paul HAZARD. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, opus cit., p. 344.

2.3.1.1. *El escepticismo ilustrado*

“No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás⁴⁵¹.”

En cierta manera buena parte del esfuerzo racional de la *Crítica a la Razon Pura* kantiana no es sino un esfuerzo por mostrar y definir los límites del conocimiento humano, y que cuando establece su famosa distinción entre fenómeno y noumèno está dejando de manera implícita toda una puerta abierta al escepticismo, a la conciencia de la imposibilidad para el hombre de un conocimiento total y real de las cosas en sí, y por tanto y como consecuencia del mundo en sí. De esta forma podemos decir que junto al optimismo racional de este periodo aflora también una toma de conciencia clara acerca de los límites de la razón y que en cierto sentido, “toda una corriente de escepticismo recorre el Siglo de las luces⁴⁵².” Estas dificultades con las que se halla el entendimiento, se multiplican a la hora de trascender el mundo puramente material y querer acceder a lo suprasensible. Sabido es, siguiendo con Kant, que el autor de Königsberg, negará la posibilidad de la metafísica como ciencia. De la misma forma D’Alembert que ya escribiera en sus *Elementos de Filosofía* que “no adivinamos en el gran enigma del mundo más que algunas sílabas con las que no podemos formar un sentido⁴⁵³”, en una carta dirigida a Voltaire afirmará que en todas “estas sombras metafísicas la única actitud razonable es el escepticismo⁴⁵⁴.”

Más allá de su postura ultraortodoxa, de Maistre elaboró su reflexión partiendo del escepticismo, pues su dogmatismo no es sino una respuesta ante la, para él, incuestionable verdad de que el hombre no puede alcanzar por sus propios medios

⁴⁵¹ Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*. Madrid. Alfaguara. 1978, p. 259.

⁴⁵² Arsenio GINZO. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Opus cit., p.80

⁴⁵³ Jean le Rond D’ALEMBERT. *Elementos de filosofía*. Texto tomado deGINZO, Arsenio, *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, opus cit., p. 81.

⁴⁵⁴ *Ibíd*em, p. 82.

auténtico conocimiento, de forma que debe entregar a su razón a través del esfuerzo de la voluntad en los brazos de la fe. El hombre sólo puede alcanzar certeza amparándose en la divinidad, aceptando sin más la Revelación. El conde de Maistre pretende vencer el escepticismo a través de la fe, pero vive instalado, en cualquier caso en un escepticismo implícito similar al de una buena parte de pensadores ilustrados. A fin de cuentas resulta difícil no estar de acuerdo con la afirmación de Agapito Maestre cuando afirma que “después de todo, los críticos radicales de la razón, bien sea desde un “escepticismo filosófico-moral”, bien desde el humanismo revolucionario, son hijos naturales de la Ilustración... Pero, a pesar de legislaciones, hijos⁴⁵⁵.”

Son muchísimos los textos demaistrianos que nos servirían para ilustrar lo comentado en este apartado. Elegimos uno perteneciente a *Les Soirées* que ilustra muy bien el sentimiento de imposibilidad humana de conocer lo sobrenatural y como la limitación e ignorancia del hombre sólo puede resolverse a través de la confianza en Dios:

“Il n’est pas permis de pénétrer l’instrument qui nous a été donné pour pénétrer. Il est trop aisé de le briser, ou, ce qui est pire peut-être, de le fausser. Je remercie Dieu de mon ignorance encore plus que de ma science ; car ma science est moi, du moins en partie, et par conséquent je ne puis être sûr qu’elle est bonne : mon ignorance au contraire, du moins celle dont je parle, est de lui ; par tant, j’ai toute la confiance possible en elle⁴⁵⁶.”

2.3.1.2. El ideal de progreso.

En el apartado dedicado al joaquinismo, destacamos la gran importancia que en la construcción del edificio ideológico demaistriano tiene la escatología. Persuadido de Maistre del poder de la acción de la Providencia, está convencido de vivir momentos cruciales en la que ésta impondrá una realidad mejor y más feliz para la humanidad. A su manera esotérica y siempre un poco tenebrosa, el saboyano participa del ideal de progreso en la tierra que es común a toda la Ilustración:

“Tout annonce, et vos propres observations mêmes le démontrent, je ne sais quelle grande unité vers laquelle nous marchons à grands pas. Vous ne pouvez donc pas, sans vous mettre en contradiction avec vous-même, condamner ceux qui saluent de

⁴⁵⁵ VVAA. *¿Qué es Ilustración?* Estudio preliminar de Agapito MAESTRE, opus cit., p. XXXVII.

⁴⁵⁶ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, pp. 191-192.

loin cette unité, comme vous le disiez, et qui essaient, suivant leurs forces, de pénétrer des mystères si redoutables sans doute, mais tout à la fois si consolants pour vous⁴⁵⁷.”

Es este, el Siglo de las Luces, un tiempo que deja de mirar hacia atrás y coloca todas sus esperanzas en un mañana próximo y mejor. Como afirma Huizinga;

“(…) por primera vez la llamada no conminaba a retroceder, sino a avanzar. Aquella época no buscaba su salvación en el presunto restablecimiento de un pasado ideal, sino en la confianza depositada en el poder de la razón y el espíritu. Por primera vez se extendía ante los ojos de la humanidad el futuro terrenal soñado en lugar del pasado soñado... La bondad de la naturaleza humana, su capacidad de alcanzar la perfección y el progreso de la cultura se habían convertido en dogmas. Si la razón... seguía tan sólo el sendero de la naturaleza, a la que uno conocía y amaba, al fin y al cabo, con un amor más puro que nunca, entonces todo iría bien⁴⁵⁸.”

Sin duda, la idea de progreso resulta una de las tesis centrales del pensamiento ilustrado. Y aquí sí que de Maistre es uno más de entre los pensadores de la época. Son muchos los ejemplos, así tanto Diderot como los pensadores cercanos al enciclopedismo están convencidos de que el progreso de la cultura espiritual del hombre, gracias a su propia dirección interna, producirá de forma inevitable la mejora del orden social⁴⁵⁹. Es quizá la solemne declaración de Turgot en la Sorbona el 11 de diciembre de 1750 la afirmación canónica del espíritu que en este punto anima al movimiento ilustrado:

“(…) el género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene en sí mismo, como cada individuo, su infancia y sus progresos... las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilumina, las naciones aisladas se aproximan unas a otras; el comercio y la política reúnen al fin todas las partes del globo; y la masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre, aunque a un paso lento, hacia una perfección mayor⁴⁶⁰.”

⁴⁵⁷Ibíd. vol V, p. 242

⁴⁵⁸Texto tomado de Ulrich IM HOF. *La Europa de la Ilustración*. Opus cit., p.137.

⁴⁵⁹Ernst CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración*, opus cit., p. 297.

⁴⁶⁰Texto tomado de Paul HAZARD. *El pensamiento europeo en el sigloXVIII*. Opus cit., p. 462-463.

La ilustración, de alguna manera, lleva a cabo un proceso de secularización de la escatología tradicional, eliminando su componente sobrenatural y apostándolo todo al poder racional del hombre y a su capacidad para comprender y seguir las leyes de la naturaleza, que en cierto sentido se convierten en un sucedáneo “terrenal” de la religión, algo con lo que obviamente Joseph de Maistre no puede estar de acuerdo, pues la pulsión escatológica que late inequívocamente en sus escritos aunque siempre es immanente y referida a los hechos del mundo (a diferencia de la escatología agustiniana) no resulta nunca independiente de la religión, de su militancia cristiana. Antes al contrario, el motor de la idea de progreso del saboyano está siempre apoyado por lo sobrenatural y radica en la expectativa esperanzada de una inminente y definitiva acción regeneradora, en el mundo, de la Providencia.

2.3.1.3. *Voltaire.*

Resulta una idea comúnmente aceptada que aunque el pensamiento de Voltaire contribuyó decisivamente a la gestación ideológica de la Revolución Francesa, con seguridad habría abominado de la misma. Por su parte, de Maistre dedicó toda su vida a combatir la Revolución y, sin embargo, siempre la consideró un instrumento inevitable de la Providencia Divina. El escéptico deísta Voltaire fijó como modelo ideal la época de Luis XIV⁴⁶¹. En cambio, el tradicionalista de Maistre, afirmó que la Revolución era un justo castigo a los excesos y depravación del gobierno francés y que los tiempos políticos del antiguo absolutismo borbónico nunca volverían⁴⁶². Sirva este breve apunte para encuadrar la complejidad de ambos personajes, el autoexiliado en Ferney y el saboyano. A fuerza de alejarse de Voltaire, Joseph de Maistre, en algunas cuestiones de su pensamiento, acaba acercándose irremisiblemente a él. Esta contradictoria proximidad le permite afirmar al ensayista Pierre Glaudes que “Il y a donc plus qu’un

⁴⁶¹ La admiración de Voltaire por la monarquía absoluta de Luis XIV es tal que incluso obviará la incuestionable intolerancia religiosa del Borbón: “El Edicto de Nantes garantizaba la tolerancia hacia los hugonotes, que eran la comunidad protestante de Francia, y su revocación los envió al exilio. Muchos de ellos marcharon a Inglaterra, y Voltaire llega a atribuir a Luis XIV el mérito por el crecimiento de la manufactura inglesa de la seda y el cristal al que contribuyeron los hugonotes. Así Voltaire está dispuesto a perdonarle a Luis XIV incluso su intolerancia religiosa.” A. J. AYER. *Voltaire*. Barcelona. Editorial Crítica. 1998, p. 102.

⁴⁶² “Nunca le abandonó el sentido profundo de lo que podía remedirse y lo que no, que le hizo decir ya en 1796 que después de que el movimiento revolucionario hubiese realizado su tarea, sólo podrían salvar a Francia como monarquía los jacobinos, que las tentativas de restaurar el viejo orden eran necedad ciega, que los Borbones, aunque fuesen restaurados, no podrían durar” Isaiah BERLIN. *El fuste torcido de la humanidad*. Opus cit., p.161.

simple mot d'esprit dans l'heureuse formule d'Edmond Scherer qui veut que Maistre, dans son style comme dans sa pensée, soit un Voltaire retourné⁴⁶³. »

De Maistre conoce muy bien la obra de Voltaire. Es uno de sus enemigos predilectos, a quien cita continuamente⁴⁶⁴. Sin embargo, se establece entre el saboyano y el autor del *Cándido* una relación de admiración y odio, que podríamos poner en paralelo a la que hace unas páginas encontrábamos al estudiar la influencia de Pascal sobre nuestro autor. A lo largo de la obra demaistriana podemos encontrar citas abiertamente laudatorias sobre François Marie Arouet: “Ainsi, quoiqu’il n’y ait pas, en fait de goût, d’autorité plus imposante que celle de Voltaire⁴⁶⁵”. En otras la crítica parte de una admisión del talento volteriano: “Le grand crime de Voltaire est l’abus du talent...⁴⁶⁶”. Finalmente encontramos una mayoría de menciones en las que tiende a encarnizarse con el de Ferney, convirtiéndolo en una representación del vicio y de todos los males:

“D’autres cyniques étonnèrent la vertu, Voltaire étonne le vice. Il se plonge dans la fange, il s’y roule, il s’en abreuve ; il livre son imagination à l’enthousiasme de l’enfer qui lui prête toutes ses forces pour le traîner jusqu’aux limites du mal. Il invente des prodiges, des monstres qui font pâlir. Paris le couronna, Sodome l’eût banni⁴⁶⁷. »

Siempre dispuesto al ataque y a no ceder ni un palmo de tierra a sus enemigos, el saboyano llega incluso a prácticamente negar la inocencia de Calàs, en cuya defensa, como es bien sabido, Voltaire se empeñaría, obteniendo un gran triunfo personal al mostrar la injusticia con la que fue llevada la cuestión: “Rien de moins prouve, messieurs, je vous l’assure, que l’innocence de Calas. Il y a mille raisons d’en douter, et même de croire le contraire⁴⁶⁸. ». Con todo, será incluso el propio de Maistre quien llegará a explicitar su paradójica relación con Voltaire: “Suspendu entre l’admiration et l’horreur, quelquefois je voudrais lui faire élever une statue... par la main du bourreau⁴⁶⁹. »

⁴⁶³ Joseph de MAISTRE, *Oeuvres*. Edición e introducción de Pierre Glaudes, opus cit., p. 1309.

⁴⁶⁴ A modo de ejemplo, solo en las *Soirées* el saboyano cita al menos 19 veces a Voltaire. En *De la Iglesia Galicana*, es citado un mínimo de 22 veces.

⁴⁶⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol III, p. 36.

⁴⁶⁶ *Ibidem* vol IV, p. 209.

⁴⁶⁷ *Ibidem* vol IV, p. 210.

⁴⁶⁸ *Ibidem* vol IV, p. 35.

⁴⁶⁹ *Ibidem* vol IV, p. 210.

Pero más allá del mero conocimiento profundo de los escritos volterianos, de Maistre, el radical defensor de la ortodoxia, se encuentra más cerca de lo que él quisiera de la heterodoxia y con ello del anticlerical y libertino Voltaire. Hijos ambos de su tiempo, no deja de resultar significativo que a lo largo de algún periodo de su vida, ambos militasen en una logia masónica. Si bien la pertenencia masónica de Maistre no estuvo rodeada del boato con el que adornó este hecho Voltaire, pues supuso todo un acontecimiento en el París de 1778 la teatral entrada del de Ferney en la Logia de las Nueve Hermanas apoyado en el brazo de Benjamin Franklin.

También les une idéntica pasión por el estilo. Ambos poseen una prosa elegante y refinada a la que una y otra vez convierten en una terrible arma de ataque destinada a vilipendiar y triturar a sus enemigos. En cierto sentido resulta afortunada la expresión del crítico literario Samuel Silvestre de Sacy cuando afirma que “Par le paradoxe, M. de Maistre est le Jean-Jacques Rousseau de la réaction religieuse et politique, il en est le Voltaire par sa manière d’écrire⁴⁷⁰.” No sólo Silvestre de Sacy resaltará este parecido entre los estilos literarios de Voltaire y de Maistre. El crítico literario francés por excelencia del siglo XIX, Sainte-Beuve, también remarcará la sintonía de ambas prosas, llegando a escribir incluso, en una afirmación que nos parece un tanto excesiva, que de Maistre, en su *Discurso a la marquesa de Costa*, imita directamente a Voltaire⁴⁷¹.

A la hora de analizar las coincidencias entre de Maistre y Voltaire nos detendremos en dos puntos fundamentales: por un lado, su convergente idea de progreso histórico en el interior de divergentes filosofías de la historia; por otro, el pesimismo antropológico, un pesimismo evidente y hartamente comentado en el caso del de Chambéry, y que, en el caso de Voltaire, deviene una cierta renuencia escéptica al optimismo sobre las capacidades del hombre que recorre todo el Siglo de las Luces. Finalmente nos detendremos para observar con qué argumentos coincidentes ambos autores arremetieron contra el pensamiento de Pascal.

⁴⁷⁰ Samuel Silvestre de SACY. *Variétés Littéraires, Morales et Historiques, t. II (Morale)*. Paris. Didier, 1858, pp 71-81.

⁴⁷¹ “Les premières pages sont un peu dans l’imitation et le ton de Voltaire faisant l’éloge funèbre des officiers morts pendant le campagne de 1741. » SAINT-BEUVE. *Portraits littéraires*. Paris. Éditions Robert Laffont. 1993 , p. 624.

2.3.1.3.1. Filosofía de la Historia e idea de progreso.

Entre los méritos de Voltaire se halla el de ser uno de los padres de la historia moderna⁴⁷², así como el acuñador de la expresión “Filosofía de la Historia”, un concepto que no sólo se ha mantenido hasta nuestros días sino que ha dado lugar a un ingente desarrollo intelectual desde entonces. El de Ferney aprovecha sus estudios históricos para realizar una lectura filosófica del acontecer humano a lo largo de los siglos con dos objetivos fundamentales. En primer lugar, se propone acabar con la hasta entonces predominante concepción teológica de la histórica⁴⁷³ para sustituirla por una visión secularizada de la misma donde los hechos son interpretados recurriendo exclusivamente a causas humanas y materiales, sin recurrir a teleológicos designios divinos de ningún tipo⁴⁷⁴. Si bien el conde Joseph de Maistre comparte esa voluntad interpretativa de la historia utilizando el análisis de la misma como un pilar desde el que sostener su edificio ideológico, obviamente su forma apriorística de acercarse a la cuestión resulta radicalmente contraria, pues frente al empeño volteriano por eliminar a la voluntad divina como razón última de cualquier acontecimiento histórico, para de Maistre y como ya hemos reiterado en diversas ocasiones es la Providencia la que está detrás de todos los actos humanos.

Sin embargo, es en el segundo objetivo de la reflexión histórica de Voltaire donde, imbuidos ambos por el espíritu optimista del Siglo de las Luces, los dos autores coinciden: en la idea de progreso, en la confianza en un futuro mejor para la raza humana. Ya hemos citado con anterioridad textos demaistrianos en los que se puede observar cómo esta confianza en el progreso adquiere tintes plenamente escatológicos. En sentido opuesto a de Maistre, Voltaire vislumbra así también la proximidad de la Revolución Francesa, en tonos parecidos a los del saboyano: “Todo cuanto contemplo arroja semillas de una revolución que sobrevendrá indefectiblemente y de la que no tendré el placer de ser testigo⁴⁷⁵.”

Tanto Voltaire como de Maistre se muestran expectantes ante el acontecer histórico. Ambos creen vivir un momento histórico único, en el que acontecimientos

⁴⁷² Eduardo BELLO, “Voltaire y la filosofía de la historia”, en VVAA. *Voltaire hoy. Un reto para el pensamiento*. La Coruña. Fundación Paideia. 1995, p. 42.

⁴⁷³ Un ejemplo significativo de este enfoque y que gozaba de un amplio eco en la Francia de entonces es la obra de Bossuet (ampliamente conocida por de Maistre). Recordemos así su célebre Discurso acerca de la Historia Universal, donde pueden leerse afirmaciones como esta: “Ainsi tous les temps sont unis ensemble, et un dessein éternel de la divine Providence nous est révélé.” Jacques-Bénigne BOSSUET, *Discours sur l’Histoire Universelle*. Paris. Garnier Flammarion. 1966, p. 327

⁴⁷⁴ Eduardo BELLO; “Voltaire y la filosofía de la historia”, opus cit., p. 55.

⁴⁷⁵ VOLTAIRE, carta a Chauvelin, tomado de: Albert SOBOUL. *La revolución francesa*, opus cit., p. 11.

decisivos para la humanidad acontecerán. Para Voltaire se producirá de la mano de una próxima revolución; para de Maistre, que ya ha visto llegar la revolución, gracias a la actuación decisiva de la Providencia: “L’enfant du haut des cieux était prêt à descendre⁴⁷⁶.”

Con todo, se hace de nuevo necesario matizar una nueva diferencia de posicionamiento. Sin duda esta espera escatológica en un futuro mejor es la bisagra que une dos concepciones diferentes de afrontar el estudio de la historia, aunque coinciden en su optimismo en el progreso de de la humanidad. Mientras para Voltaire este progreso es el resultado de una mejora constante, que iría rescatando a la humanidad poco a poco de su estado inicial bárbaramente primitivo, para de Maistre la humanidad en su inicio recibió la Revelación de Dios mismo. A causa de un proceso de degeneración la fue olvidando. De forma que este proceso de mejora no ha sido paulatino ni lineal. Al contrario, será tras la Revolución cuando la voluntad divina cambie definitivamente este retroceso humano por un estado mejor y más feliz del hombre. Así mientras podemos leer en Voltaire textos como este:

“He visto veinte pruebas semejantes del progreso que la filosofía ha realizado por fin en todas las condiciones... Es por tanto verdad, Señor, que al fin los hombres se ilustran⁴⁷⁷.”

O bien:

“Fácil es juzgar por el cuadro que nos hemos hecho de Europa desde los tiempos de Carlomagno hasta nuestros días, que esta parte del mundo es ahora incomparablemente más populosa, más civilizada, más rica y más ilustrada que antaño⁴⁷⁸.”

De Maistre nos plantea un punto de salida claramente diferente, y para ello, curiosamente, se apoya en la autoridad de Voltaire...

⁴⁷⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 236.

⁴⁷⁷ VOLTAIRE. *Carta a Federico II*. Tomado de GINZO, Arsenio. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Opus cit., p 175.

⁴⁷⁸ VOLTAIRE. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. México. Cia. General de Ediciones. 1960, vol II, p. 726

“Nous devons donc reconnaître que l'état de civilisation et de science dans un certain sens, est l'état naturel et primitif de l'homme. Aussi toutes les traditions orientales commencent par un état de perfection et de lumières, je dis encore de lumières surnaturelles, et la Grèce même, la menteuse Grèce, qui a tout osé dans l'histoire, rendit hommage à cette vérité en plaçant son âge d'or à l'origine des choses, Il n'est pas moins remarquable qu'elle n'attribue point aux âges suivants, même à celui de fer, l'état sauvage ; en sorte que tout ce qu'elle nous a conté de ces premiers hommes vivant dans les bois, se nourrissant de glands, et passant ensuite à l'état social, la met en contradiction avec elle-même, ou ne peut se rapporter qu'à des cas particuliers, c'est-à-dire à quelques peuplades dégradées et revenues ensuite péniblement à l'état de nature, qui est la civilisation. Voltaire, c'est tout dire, n'a-t-il pas avoué que la devise de toutes les nations fut toujours : l'âge d'or le premier se montra sur la terre⁴⁷⁹. »

2.3.1.3.2. Sombras en el siglo de las luces

Volter llegó a afirmar que los hombres se tratan entre sí peor que lo hacen las serpientes o los tigres con los miembros de su especie. De Maistre estaría de acuerdo, pues para él: “C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme⁴⁸⁰.” Pese a que su confianza en el progreso le lleva a afirmar que la humanidad ha mejorado, es fácil encontrar en los textos de Voltaire severas críticas hacia los hombres, tanto por sus dosis de maldad como por su incapacidad para el conocimiento. Bajo el fulgor ilustrado, laten, en los textos de Voltaire un cierto pesimismo antropológico y unas altas dosis de escepticismo. La obra más arquetípica resulta el irónico *Cándido* pero es también claro su *Filósofo ignorante*, título que ya en sí mismo resulta significativo. En ella Arouet se esfuerza en mostrar los límites del conocimiento humano afirmando las limitaciones de nuestra inteligencia y denunciando “las construcciones sofistas que tratan de engañarse con falsas promesas⁴⁸¹.”

Obviamente de Maistre va mucho más allá, pues continuamente se esfuerza por desautorizar del todo a la razón, pero en cualquier caso, sí que hay cierta consonancia con Voltaire al explicitar la idea de que muchas veces la confianza en la filosofía resulta vana: “Non-seulement la raison humaine, ou ce qu'on appelle la philosophie, sans

⁴⁷⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, pp. 81-82.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, vol V, p. 23.

⁴⁸¹ Arsenio GINZO, *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Opus cit., p. 83.

savoir ce qu'on dit; mais la philosophie est, au contraire, une puissance essentiellement désorganisatrice⁴⁸².”

Podemos concluir, con el historiador Hazard, que el conocimiento y estudio por parte de Voltaire de la historia agudizó su sentimiento de decepción ante las obras de los hombres, en su mayor parte siempre egoístas y violentas, que no hacían sino mostrar con claridad la imperfección manifiesta de la raza humana⁴⁸³.

Curiosamente Voltaire no muestra tan solo un desencanto general hacia la raza humana, sino que él, gran valedor de la tolerancia, se muestra abierta y violentamente intolerante con alguno de sus grupos étnicos, especialmente con los judíos. El defensor de Calas fue un antisemita radical, llegando a calificarlos de enemigos de la humanidad⁴⁸⁴.

2.3.1.3.3. Voltaire, de Maistre y su crítica a Pascal.

De nuevo desde puntos de vista aparentemente distantes, Voltaire y de Maistre vuelven a coincidir. En concreto a la hora de criticar al jansenismo y con ello a Pascal. En sus ataques contra el grupo de Jansenio, el saboyano se apoyará incluso en textos de un Voltaire siempre dispuesto a loar a su admirado Luis XIV y a arremeter contra aquellos que se le opusieron: “Les raisonneurs de calvinistes et leurs cousin les jansénistes. S’il n’a pas dit frères au lieu de cousins, il ne faut s’en prendre qu’à l’e muet⁴⁸⁵.”

Como vemos ambos autores coinciden en mostrar la cercanía entre el calvinismo y el movimiento jansenista. Curiosamente, la crítica a Pascal mostrará otra coincidencia

⁴⁸² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 56.

⁴⁸³ “No se hacía ilusiones sobre la vida; y con frecuencia la miró con el sentimiento punzante de su imperfección. ¿Quid est felicitas? Los enemigos se encarnizan contra vosotros, los amigos os traicionan, las mujeres que amáis os engañan o se mueren. La historia del género humano es horrible de considerar; reuniendo algunas frases que el autor del *Essai sur les mœurs* empleó para pintarla, se obtiene una requisitoria: matanzas en Oriente, matanzas en el Nuevo Mundo; guerras de todas clases, y entre las más funestas las guerras de religión. (...) “Hay tiempos en que la tierra entera no es más que un teatro de carnicerías, y estos tiempos son demasiado frecuentes.” Paul HAZARD. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Opus cit., pp. 506-507.

⁴⁸⁴ “En este pasaje Voltaire escribe como si el trato bárbaro para con las tribus adversarias, atribuido a los judíos en el Antiguo Testamento, fuera aún característico de los judíos de su época. Les reprocha su adicción a la usura, reproche que no era él la persona más indicada para hacer, y que no tiene en cuenta el hecho de que su exclusión de las profesiones liberales y la prohibición de poseer tierras encauzaba su talento hacia la actividad monetaria. Voltaire llega al extremo de llamarlos enemigos de la humanidad, añadiendo que “esta nación atroz” no ha contribuido en ninguna época al perfeccionamiento de la cultura, la ciencia o el arte.” A. J. AYER. *Voltaire*, opus cit., pp 104-105.

⁴⁸⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol III, pp. 25-26

de posicionamiento que descubrirá además un aspecto francamente contradictorio del pensamiento volteriano: la cuestión del innatismo.

Es conocido que, en general, el movimiento ilustrado, siguiendo las tesis defendidas con anterioridad por Locke, optó por negar el innatismo. Sin embargo esta posición llevaba en cierto sentido a un callejón sin salida que la Ilustración no fue capaz de solventar: la cuestión de la moral natural. En su afán de huir del dogmatismo y de una religiosidad que no se sustentase puramente en fe revelada, la ilustración establece el concepto de moral natural, de esta forma estaría ya en el hombre, de “forma natural” el deseo del bien, el rechazo del mal o la creencia en un ser superior. Desde esta teoría se podía construir un discurso al respecto de la existencia de una moral universal común a todos los hombres por encima de sus creencias religiosas, lo cual implica que la ley moral es algo innato al hombre⁴⁸⁶.

De Maistre siempre defendió a ultranza el innatismo: “Hay, pues, ideas innatas o anteriores a toda experiencia: no veo consecuencia más inevitable; pero esto no debe admirar⁴⁸⁷.” Voltaire, que siempre sintió el más profundo respeto por las teorías filosóficas de Locke, negó de forma radical el innatismo, defendiendo que todas nuestras ideas se creaban a partir de la experiencia⁴⁸⁸. Sin embargo, también se vio obligado a hacer una excepción cuando abordó la cuestión de la moral, pues, tras reflexionar sobre la cuestión, acabó defendiendo que Dios mismo había proporcionado a los hombres ideas morales universales⁴⁸⁹. El de Ferney, frente a la afirmación pascaliana al respecto de la superioridad moral de los cristianos, defenderá que sólo hay una y única moral preestablecida para todos los hombres.

⁴⁸⁶ Daniel MORNET, *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la Revolución francesa*, opus cit., p. 49.

⁴⁸⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 348.

⁴⁸⁸ “Las teorías de Descartes, que había vivido de 1.595 a 1650, habían adquirido una inmensa autoridad en Francia y eso le iba de maravilla al gusto iconoclasta de Voltaire para ridiculizarlas. Así mientras Locke sostenía, a plena satisfacción de Voltaire, que todas nuestras ideas, los materiales de la razón y el conocimiento nos viene de la experiencia, descartes había argüido que algunas ideas son innatas, en el sentido que no dependen de estímulos externos. Animado por Locke, Voltaire interpretó esto como la absurda teoría de que “el alma llega al cuerpo equipada con todas las nociones metafísicas, conociendo a Dios, el espacio, la infinidad, poseyendo todas las ideas abstractas, en resumen, repleta de espléndidas piezas de conocimiento que, desgraciadamente, olvida en cuanto deja el útero materno.” A.J. AYER. *Voltaire*, opus cit., 54-55.

⁴⁸⁹ “Voltaire, aunque sobre este punto, igual que sobre otros, duda y se contradice, la defiende casi siempre. “Dios ha dado a los hombres la idea de la justicia y la conciencia” (primera parte del *Poeme sur la loi naturell*). Daniel MORNET. *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la Revolución Francesa*, opus cit., p. 49.

“*Pascal LXXX . Veo multitudes de religiones en varios lugares del mundo y en todos los tiempos. Pero no tienen ni moral que pueda agradarme ni pruebas capaces de detenerme.* (Voltaire) La moral es en todas partes la misma, en el Emperador Marco Aurelio, en el emperador Juliano, en el esclavo Epícteto, al que vos admiráis, en San Luis, y en Boncocdar su vencedor, en el Emperador de China, Kien-Long, y en el rey de Marruecos⁴⁹⁰”

Maticemos aquí que Joseph de Maistre no sólo cree en el innatismo y, por tanto, en leyes morales universales, sino que además defiende la idea de una primera revelación a la humanidad desde los orígenes, de forma que si algunos pueblos muestran una moral diferente a la cristiana no es en puridad por desconocimiento, sino porque su degeneración paulatina le ha hecho olvidar la doctrina sagrada que les fue mostrada también en el principio.

2.3.2. La Revolución.

“Se parecía temperamentalmente a sus enemigos, los jacobinos; era como ellos un creyente total, odiaba con violencia⁴⁹¹.”

Sin duda, resulta cierta la afirmación de Isaiah Berlin. Es más, quizá incluso se queda corta, pues en cierto modo Joseph de Maistre poseía el elenco de “virtudes” necesario para haberse convertido en un perfecto y reputado jacobino. Así lo ve también Gonzalo Díez para quien de Maistre:

“(…) debe ser leído no junto a Burke, Bonald y Donoso, sino en compañía de Robespierre, Marat y Saint-Just; no en el contexto del conservadurismo, sino en el del radicalismo, entendiendo éste en un sentido amplio, más allá de la distinción usual entre derecha e izquierda, como una matriz ideológica que puede engendrar fórmulas jacobinas como la del “despotismo de la libertad” y visiones reaccionarias como la del “despotismo del pecado original⁴⁹².”

⁴⁹⁰ VOLTAIRE, *Cartas Filosóficas*, opus cit., pp. 242-243.

⁴⁹¹ Isaiah BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, opus cit., p.117.

⁴⁹² L. GONZALO DÍEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*, opus cit., p. 237.

De hecho, como es ampliamente conocido, en un primer momento nuestro autor llegará a mostrar cierta simpatía por el proceso revolucionario, fundamentalmente hasta la Declaración de los derechos del hombre del veintiséis de agosto de 1790. Este acontecimiento político marcará definitivamente la ruptura del saboyano con la Revolución. De la declaración más tarde se mofará implícitamente (aunque la cita textual se refiere a la constitución de 1795) en el célebre texto de las *Considérations* al respecto de la imposibilidad de conocer a un hombre⁴⁹³. Pese a la furibunda lucha que a partir de entonces desencadenará contra la Revolución -una lucha que pasará a convertirse en el muro de carga sobre el que construya toda su vida-, podemos encontrar claros paralelismos e influencias entre el pensamiento revolucionario y el del conde Joseph de Maistre.

Al fin y al cabo, al leer los textos demaistrianos resulta difícil no estar de acuerdo con Auguste Viatte y su afirmación de que la Revolución Francesa fascina tanto como horroriza a de Maistre⁴⁹⁴. No podemos olvidar en este contexto que el saboyano la convertirá nada menos que en un instrumento privilegiado de la Providencia. Precisamente esta idea del providencialismo, de la tensión escatológica incluso, es el primer aspecto que queríamos subrayar de los múltiples puntos de unión intelectual entre el autor de las *Soirées* y el jacobinismo.

Así Ignasi Terrades afirma que: “Saint-Martin con arranques de sublimidad y Joseph de Maistre con obsesiones cónicas son los intérpretes más destacados de la Revolución francesa como obra de la divina providencia⁴⁹⁵.” Es este sentimiento de que hay algo de divino en la Revolución, del que participan sin duda tanto los revolucionarios como de Maistre. Es especialmente en las *Considérations* donde el saboyano aborda esta cuestión en textos hartamente conocidos:

“On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit

⁴⁹³ “La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il m'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 74.

⁴⁹⁴ “La revolución cautiva a Joseph de Maistre: ve en ella, como muchos místicos, una obra divina y demoníaca a la vez. La juzga tan maravillosa en su género”, como la fructificación instantánea de un árbol en el mes de enero.” Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme*, París, 1969, t. I, p. 279.

⁴⁹⁵ Ignasi TERRADES, *Revolución y religiosidad*. Valencia. Edicions Alfons el Magnànim. 1990, p. 273.

qu'elle va toute seule. Cette phrase signifie que jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain⁴⁹⁶. »

Hasta tal punto de Maistre argumentará incluso que sólo el jacobinismo podía salvar a una Francia corrupta y decadente que llegará a escribir:

“Qu'on y réfléchisse bien, on verra que le mouvement révolutionnaire une fois établi, la France et la Monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme. (...) Le génie infernal de Robespierre pouvait seul opérer ce prodige. (...) Toutes les vies, toutes les richesses, tous les pouvoirs étaient dans les mains du pouvoir révolutionnaire ; et ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, était tout à la fois un châtiment épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France⁴⁹⁷. »

Para el conde de Maistre sólo el genio infernal de Robespierre podía salvar a Francia. Curiosamente, podemos encontrar discursos de “el Incorruptible” en el que se habla de la providencia en términos perfectamente demaistianos:

“Sí, invocar el nombre de la Providencia y emitir una idea del Ser eterno que influye esencialmente en los destinos de las naciones, que me parece velar de forma particular sobre la Revolución francesa, no es una idea aventurada, es un sentimiento de mi corazón, un sentimiento que me es necesario. (...) Pero, ¿es injuriar al pueblo y a las sociedades afiliadas, darles la idea de una Divinidad, la cual, siguiendo con mis sentimientos, nos ayuda tan felizmente? Sí, pido perdón a los que sean más sabios que yo en este asunto. Pero cuando he visto tantos enemigos creados contra el pueblo, tantos hombres pérfidos ocupados en destruir la obra del pueblo. Cuando he visto que el mismo pueblo se hallaba maniatado, y que se veía obligado a ponerse en manos de los malvados, entonces he creído en la Providencia más que nunca, y no he podido de ninguna manera insultar al pueblo ni a las Sociedades populares⁴⁹⁸.”

En este planteamiento tan estrecho entre Robespierre y de Maistre, la única diferencia estriba en que, si bien para Robespierre, como para el resto de jacobinos, la Revolución significaba el proceso definitivamente liberador del pueblo hacia una época

⁴⁹⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 7.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, vol I, pp. 17-18.

⁴⁹⁸ Robespierre en los jacobinos replicando a Guadet. Tomado de Ignasi TERRADES. *Revolución y religiosidad*. Opus cit., pp. 226-227.

mejor, más feliz y más justa, en de Maistre la Revolución es la herramienta de la Providencia para redimir a Francia a través del castigo y de esta forma purificarla para ser digna de la nueva época que se avecina, pues en palabras del saboyano la Providencia, “si elle emploie les instruments les plus vils, c’est qu’elle punit pour régénérer⁴⁹⁹.”

Este planteamiento providencialista de Robespierre se abre, al igual que en el caso de de Maistre, a una evidente esperanza escatológica inmanente. Son muchos los textos del saboyano que hemos citado a lo largo de este estudio sobre esta cuestión. Sin embargo, resulta ejemplificador y concluyente incluir uno de los tantos que al respecto escribió Maximilien Robespierre:

“¿Cuál es el objetivo hacia el que tendemos? El apacible disfrute de la libertad y la igualdad, el reinado de esta justicia eterna, cuyas leyes han quedado grabadas, no en el mármol o en la piedra, sino en el corazón de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida y en el del tirano que las niega. (...) Queremos instituir en nuestro país la moral por el egoísmo, la probidad por el honor, los principios por los usos y costumbres.(...) Que Francia, antaño ilustre entre los pueblos esclavos, eclipsando la gloria de todos los pueblos libres que han existido, se convierta en el modelo de las naciones, el pavor de los opresores, el consuelo de los oprimidos, ornato del universo, y que al sellar nuestra obra de nuestra sangre podamos ver al menos brillar la aurora de la felicidad universal⁵⁰⁰.”

Conviene destacar que pese a la influencia del racionalismo en la Revolución francesa, resulta obvio que alguno de sus representantes más conspicuos, como Robespierre, intentan dotar a la misma de un trasfondo religioso⁵⁰¹ aunque sea a través del intelectualizante y deísta Ser Supremo, que le permita fundamentar una cierta estructura moral. De esta forma podemos afirmar que, si de Maistre a través de sus textos pretende dotar de un armazón moral a la contrarrevolución, lo mismo intentará Robespierre, intentando, además, evitar que el nuevo sistema político postmonárquico

⁴⁹⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 7.

⁵⁰⁰ *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention*, (del 18 pluvioso del año II, 6 de febrero de 1794) tomado de Albert SOBOUL, *La revolución francesa*. Opus cit., p. 200.

⁵⁰¹ No debe olvidarse que: “La Revolución había empezado no obstante con una procesión solemne del Santo Sacramento en la cual figuraba, cirio en mano, Robespierre.” Jean LEFLON, *Le crise révolutionnaire*. En *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*. Paris. Bloud et Gay. 1949, vol XX p. 104.

acabase convertido en una mera plutocracia⁵⁰². Recordemos en esta línea que el incorruptible fue especialmente agresivo contra quienes difundían abiertamente el ateísmo. Es más, de nuevo conjuntamente con de Maistre, el pensamiento revolucionario se da cuenta, en un ejercicio si no de auténtica fe religiosa, sí de pragmatismo político, de la importancia de cimentar las leyes y el orden establecido en la divinidad. Así, el veintiséis de octubre de 1793 *Le Moniteur Universel* escribe lo siguiente:

“Si Dios no existiera, habría que inventarlo. (...) Si el filósofo puede sentar su moralidad en otras bases, guardémonos por lo menos de herir este instinto sagrado y este sentimiento universal de los pueblos. ¿Qué genio puede, por un solo instante, reemplazar con sus invenciones a esta gran idea protectora del orden social y de todas las virtudes privadas?⁵⁰³”

La pluma de Joseph de Maistre se mueve en unos términos de pragmatismo completamente equivalentes al del editorialista de *Le Moniteur*: “Qu’on rie des idées religieuses, ou qu’on les vénère, n’importe : elles ne forment pas moins, vraies ou fausses, la base unique de toutes les institutions durables⁵⁰⁴. »

Junto al providencialismo escatológico y la necesidad de fundamentar las leyes más allá de la pura inmanencia, en lo trascendente, el otro gran aspecto que deseamos destacar en cuanto a las influencias mutuas entre la Revolución y de Maistre es el del “decisionismo”, término acuñado por Carl Schmitt con el que quería definir “la reducción del Estado al factor decisión, consecuentemente a una decisión que no razona ni discute, ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta⁵⁰⁵.” No solo esta prevalencia de la acción por encima de la legalidad, sino su legitimación como herramienta imprescindible de la actuación política, están también claramente presentes en los líderes revolucionarios franceses. Así, de nuevo nos encontramos con Robespierre, quien en su respuesta a los ataques del girondino Louvet, reflexiona sobre la necesidad de actuar más allá del marco legal y como esta actuación se autolegitima gracias a su fin último:

⁵⁰² “De Maistre se equivoca tanto como Robespierre, al querer moralizar la contrarrevolución, porque lo que se va a mantener es un sistema sordo a estas consideraciones, igual como pasaba con la moral revolucionaria y la economía burguesa.” Ignasi Terrades, *Revolución y religiosidad*, opus cit., p.277

⁵⁰³ Tomado de Ignasi TERRADES, *Revolución y religiosidad*, opus cit., pp. 228-229.

⁵⁰⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 56.

⁵⁰⁵ Carl SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid. Rialp. 1952, p. 94.

“Ciudadanos, a propósito de la insurrección del 10 de agosto y del derribo del trono, ¿queríais una revolución sin revolución? (...) ¿Es acaso con el código civil en la mano como es posible apreciar las precauciones saludables que exige la salud pública? (...) ¿Nos reprochais también haber roto ilegalmente las plumas mercenarias, cuyo oficio consistía en propagar la impostura y blasfemar contra la libertad? (...) Por que todas estas cosas eran ilegales, tan ilegales como la revolución, como la caída del trono y de la Bastilla, tan ilegales como la misma libertad⁵⁰⁶.”

De Maistre, como ya hemos dicho, veía en la Revolución una herramienta de la Providencia que manejaba los hilos del devenir de Francia. Unido a su creencia en la autoridad descendente, apoyada por su interpretación radical del texto del apóstol Pablo (Rom 13, 1-2) hizo que abogase por el respeto a toda autoridad aunque ésta se hubiera impuesto por la violencia o eliminando cualquier legalidad existente previamente:

“A toutes les époques d’anarchie, un certain nombre d’hommes s’empareront toujours du pouvoir pour arriver à un ordre quelconque ; et si cette assemblée, en retenant le nom et les formes antiques, avait de plus l’assentiment de la nation, manifesté au moins par le silence, elle jouirait de toute la légitimité que ces circonstances malheureuses comportent⁵⁰⁷.”

Este decisionismo revolucionario se expresa en términos mucho más claros y constantes en las proclamas de Jean-Paul Marat, quien insistirá en la necesidad de la violencia para romper con el orden establecido e instaurar, en lo que resulta sin duda una curiosa paradoja intelectual, una férrea dictadura liberadora del pueblo francés⁵⁰⁸. Así, en el debate de la Convención que acabó con la instauración del Comité de Salvación Pública, el “amigo del pueblo” afirmaría que la libertad debía establecerse a través de la violencia y que había llegado el momento del despotismo de la libertad para aplastar el despotismo de los reyes⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Tomado de Albert SOBOUL, *La revolución francesa*, opus cit., pp. 14-15.

⁵⁰⁷ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, p. 27.

⁵⁰⁸ “D’autre part, il insiste, dès septembre 1789 et à nombreuses reprises ensuite, sur le rôle de la violence dans la Révolution. Celle-ci, pour ce lecteur attentif de L’esprit des Lois, et toujours le fruit d’une action violente, qu’elle soit celle, spontanée, des opprimés, ou celle que dirige un despote pour accomplir son rêve de pouvoir. Aussi l’appel à la violence est-il un devoir politique essentiel. » Olivier COQUARD, *Marat*. Fayard. 1993, p. 326.

⁵⁰⁹ Albert SOBOUL, *La revolución francesa*, opus cit., p. 326.

En un tono apocalíptico y encendido, Marat pide al pueblo que designe un dictador que sea capaz de la “decisión” necesaria para afrontar las necesidades del momento:

“(…) con sólo que el pueblo se diera un jefe esclarecido e incorruptible, y que ejecutara sin vacilar sus órdenes: en vez de perder el tiempo charlando en sus círculos, en las plazas públicas o en los cafés; en vez de perder su tiempo presentando mociones en los clubs o sociedades, era preciso combatir, pues la libertad no puede conseguirse sino combatiendo, (...) [el pueblo] hubiera debido sentir la necesidad de nombrar un jefe, al que no se habría confiado sino un poder momentáneo, pero sin límites, para expulsar del senado y los cargos públicos a los enemigos de la igualdad y la libertad, mantenerlos sometidos y exterminarlos en cuanto hubieran intentado rebelarse⁵¹⁰.”

Este texto, con su rechazo al exceso de conversación e intercambio de opiniones en lugar de optar por la acción apunta, además, otra de las características del pensamiento de Marat, de nuevo paradójica teniendo en cuenta que nos encontramos ante un demócrata radical, que lo acercan a Joseph de Maistre: su negativa a una generalización de la libertad de expresión:

“No soy de los que reclaman la indefinida libertad de opiniones: no debe ser ilimitada más que para auténticos amigos de la patria y es un crimen, a mi modo de ver, agitar cuestiones incívicas, como lo es predicar la sumisión a leyes opresivas⁵¹¹.”

Como vemos, pese a estar en el otro lado de las trincheras, el amigo del pueblo, al respecto del defensor de la figura del verdugo, resulta en cierto sentido la otra cara de la misma moneda, al fin y al cabo de Maistre escribirá en las *Soirées*: “Pourquoi a-t-on commis l'imprudence d'accorder la parole à tout le monde? C'est ce qui nos a perdus⁵¹². »

Permítasenos destacar aun, en la violenta oratoria de Marat, un rasgo coincidente más con el pensamiento de de Maistre. El “amigo del pueblo” sostendrá que la mejor prevención para evitar un derramamiento de sangre generalizado y un triunfo del horror y de los enemigos de la revolución es el asesinato de un reducido grupo de hombres

⁵¹⁰ Jean-Paul MARAT, *Textos escogidos*. Prólogo, selección y notas de Michel Vovelle. Barcelona. Editorial Labor. 1973, pp. 210-211.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 173.

⁵¹² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 408.

significativos y, por supuesto, culpables. Un alegato que se repite como una cantinela en los libelos que, bajo el nombre de *L'Ami du peuple*, irá publicando. Así, “(...) y por ahorrar algunas culpables cabezas es posible que sea necesario, algún día, que corran ríos de sangre⁵¹³.” O bien,

“Os lo repito, sólo os queda este medio para salvar a la patria. Hace seis meses, cinco o seiscientas cabezas hubieran bastado para libraros del abismo. Hoy, cuando habéis dejado estúpidamente a vuestros enemigos establecer conjuraciones y fortalecerse, quizás sea necesario abatir cinco o seis mil; pero aunque fuera necesario abatir veinte mil, es preciso no dudar ni un momento. Si no os adelantáis, os degollarán bárbaramente para asegurar su dominación; acordaos de la masacre de Nancy⁵¹⁴.”

Esta teoría es la misma que utiliza de Maistre para defender el papel de la Inquisición Española. Así según el saboyano, la ejecución de unos pocos libró al país del marasmo de las guerras de religión y de la contaminación protestante.

⁵¹³ Jean Paul MARAT, *Textos escogidos*, opus cit., p. 170

⁵¹⁴ *Ibíd.*, pp. 188-189

3. JOSEPH DE MAISTRE Y SU HETERODOXO PENSAMIENTO. **UNA INDISPENSABLE HERRAMIENTA DE LA ORTODOXA** **CONTRARREVOLUCIÓN ESPAÑOLA**

Frente a la hermenéutica clásica que, al enfrentarse al texto en general, y por tanto también al filosófico, ponía el acento en lo que el autor había querido decir, esto es, convertía en clave de interpretación la intencionalidad del autor, una parte central de la hermenéutica moderna se ha concentrado en el texto en sí, intentando mantener una autonomía respecto del autor del mismo⁵¹⁵. Sin embargo resulta obvio que sobre esta cuestión no es posible mantener una actitud unilateral y reduccionista, porque parece innegable que algo del autor se nos comunica por medio de su obra⁵¹⁶. Más allá de la clásica admiración aristotélica, el hombre tiende a filosofar cuando denota la falta de encaje entre la tradición, la herencia cultural recibida y la realidad que le rodea, es entonces cuando descubre al mundo y, sobre todo, se descubre a sí mismo como un problema, y busca en la filosofía la hoja de ruta explicativa a esta situación que le permita hallar luz y un nuevo camino existencial por el que transitar.

En cierta medida todo lo que hemos hecho a lo largo del anterior capítulo ha sido contextualizar de una manera diacrónica el pensamiento demaistriano mostrando las fuentes filosóficas históricas de las que bebe. Pues sin la historia, probablemente no habría constructo ideológico del que hablar, ya que el saboyano no fue un pensador académico y ni siquiera vocacional. Como es sabido, tras terminar sus estudios jurídicos e ingresar en la carrera fiscal, de Maistre durante quince años llevó una vida apacible como profesional del derecho⁵¹⁷. Un profesional con inquietudes intelectuales y con una fuerte inclinación al misticismo, pero desde luego no un filósofo. Fue sin duda el gran acontecimiento histórico que le tocó vivir el que descoyuntó todas sus seguridades y le obligó a reflexionar para comprender aquella “nueva época⁵¹⁸”, y por tanto a filosofar, saltando de manera ideológicamente encarnizada a la arena de la confrontación de ideas y del debate político. Convirtiendo al tranquilo leguleyo saboyano en el terrible creador

⁵¹⁵ Francisco CONESA y Jaime NUBIOLA. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona. Editorial Herder. 2002, pp. 248-249.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 249.

⁵¹⁷ Antonio TRUYOL, estudio introductorio en DE MAISTRE, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Opus cit., p. X.

⁵¹⁸ "Il faut avoir le courage de l'avouer, Madame: longtemps nous n'avons point compris la révolution dont nous sommes les témoins; longtemps nous l'avons prise pour un événement. Nous étions dans l'erreur: c'est une époque" Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol VII, p. 273

del “elogio del verdugo”. Así, es sabido que en su juventud, de Maistre llegó a mostrar ciertas veleidades liberales y que incluso en un primerísimo momento llegó a expresar cierta admiración casi martinista por los primeros escarceos revolucionarios en Francia (a este respecto conviene no olvidar que uno de los primeros actos públicos revolucionarios fue una pía y devota procesión religiosa⁵¹⁹...). Sin embargo, el discurrir de los acontecimientos pronto le horrorizaría y le haría revisar todo su pensamiento hasta convertirse en uno de los más destacados intelectuales contrarrevolucionarios del momento y quizá el pensador más sobresaliente de entre todos ellos:

“Dans la pensée maistrienne, une évolution ne va pas tarder à s’opérer sous le choc des événements en France..., puis en Savoie. Celui dont Johannet disait qu’en 1786 il était « libéral et téméraire, espèce de vicaire savoyard laïc », va rompre avec le rousseauisme et entreprendre une vaste révision de ses idées. A la date du 4 septembre 1797, il confiait à son carnet intime cette confidence précieuse pour ses exégètes : « Il s’est fait dans moi un changement extraordinaire... il me semble que je commence à entrevoir une vocation⁵²⁰. »

Si bien es cierto que podríamos definir el devenir de occidente como la historia de una crisis constante -es ésta una característica propia de nuestra civilización y que nos diferencia fundamentalmente de Oriente, un mundo siempre más estático y menos propenso al cambio-, no es menos cierto que el periodo histórico que le tocó vivir podríamos calificarlo como la “crisis europea por definición”, un punto de inflexión radical en nuestro continente que, junto a la irrupción del cristianismo, probablemente supone un punto y aparte, un antes y un después definitivo en la historia de la civilización occidental, y con ella en la historia del mundo. De forma que junto al político y pensador italiano Domenicho Fisichella, podemos calificar a de Maistre con un epíteto tan aparentemente moderno y europeo, como el de pensador de la crisis, una crisis que en su caso tiene un nombre muy concreto: Revolución Francesa⁵²¹.

A la Revolución se enfrentó con todas sus fuerzas intelectuales, pues de Maistre no fue un hombre de medias tintas precisamente, empeñado siempre en llevar su

⁵¹⁹ “La Revolución había empezado no obstante con una procesión solemne del Santo Sacramento en la cual figuraba, cirio en mano, Robespierre. Lejos de prohibir la Iglesia o de separarse de ella, la Asamblea constituyente quiso convertirla en pieza clave del Estado...” Ignasi TERRADAS. *Revolución y religiosidad*. Opus cit., p. 21.

⁵²⁰ Jacques ALIBERT. *Joseph de Maistre. État et religion*. Opus cit., p. 33.

⁵²¹ “Joseph de Maistre è un pensatore della crisi, e la crisi ha un nome: rivoluzione.” Domenicho FISICHELLA. *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Roma. Editor Laterza. 2005, p. 13.

pensamiento hasta las últimas consecuencias. Ella trastocó su vida convirtiéndole en filósofo. Por ello, si no hacemos el esfuerzo por entender al filósofo Joseph de Maistre en esta situación personal concreta de “recolocar” el conjunto de sus tradiciones y creencias adquiridas para defenderlas del huracán devastador de la Revolución que amenazaba con acabar con todas ellas, y por entender –como hemos intentado mostrar en las páginas anteriores-, que, pese a la pátina e incluso sincera voluntad de perfecta y obediente ortodoxia con la que la cubre, su filosofía está nutrida por corrientes históricas de pensamiento claramente heterodoxas como su fiero nominalismo, su misticismo masónico, su paradójica cercanía moral al protestantismo y al jansenismo. Sin su expectativa escatológica o su interpretación rigurosa tanto de san Pablo como especialmente de san Agustín, difícilmente podremos comprender realmente la intención nuclear de su pensamiento.

De ahí que hayan sido muchos los pensadores que han malinterpretado a de Maistre, como Isaiah Berlin, quien ve en el profeta del pasado un antecesor del futuro fascismo de entreguerras⁵²², Touchard que prácticamente lo reduce a un mero seguidor de las ideas iluministas de Saint-Martin⁵²³. En España un pensador y político como Tierno Galván que ve en de Maistre fundamentalmente a un pesimista, tomando la parte –su pesimismo antropológico-, por el todo, sin valorar suficientemente el componente escatológico, y por así decirlo fiorinista y esperanzado en un futuro mejor, de la creación demaistriana⁵²⁴.

Al contrario, si tenemos presente todas las características histórico-contextuales del pensamiento del conde de Maistre entenderemos también por qué, como nos proponemos mostrar en el próximo capítulo, sus obras facilitaron una abundante y valiosísima munición a quienes en España y durante prácticamente un siglo lucharon y se opusieron a la Revolución Francesa y su corolario español en forma de establecimiento de un régimen de carácter liberal en cierto sentido anticlerical y centralizador.

⁵²² Isaiah BERLIN. *El Fuste torcido de la humanidad*. Opus cit. Resulta curioso que un pensador de la talla de Berlin no reparase, por ejemplo, en que que la construcción político-social demaistriana se basa fundamentalmente en la religión católica y en la aristocracia y que, especialmente para el nazismo, tanto el catolicismo como la aristocracia resultaron enemigos más o menos declarados.

⁵²³ J. TOUCHARD. *Historia de las ideas políticas*. Opus cit.

⁵²⁴ Enrique TIERNO GALVÁN. *Tradicón y Modernismo*. Opus cit., pp. 83-84

3.1. *La pura impuridad*

“Or, ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un événement unique dans l’histoire, c’est qu’elle est mauvaise radicalement ; aucun élément de bien n’y soulage l’œil de l’observateur : c’est le plus haut degré de corruption connu ; c’est la pure impureté⁵²⁵. »

La Revolución francesa es la pared maestra sobre, o mejor, contra la que de Maistre edifica toda su obra e incluso se construye a sí mismo como pensador. Para él la Revolución fundamentalmente es la encarnación histórica del mal, o por utilizar el desafortado pero siempre brillante estilo demaistriano: “la pura impureza”. ¿Por qué? Pues aunque el tema permitiría un amplísimo desarrollo, puede definirse en los siguientes términos: la revolución es pura maldad, obra del diablo, satánica porque ha roto el sistema político-social establecido por Dios, esa autoridad descendente de la que tanto llevamos hablando en estas páginas.

“L’homme ne peut se donner des droits à lui même, il ne peut que défendre ceux qui lui sont attribués par une puissance supérieure, et ces droits sont les bonnes coutumes, bonnes parce qu’elles ne sont pas écrites, et parce qu’on ne peut assigner ni le commencement ni l’auteur⁵²⁶.”

La Revolución Francesa, al imponer la soberanía popular sobre la tradicional soberanía divina, ha puesto al pueblo contra Dios. He aquí su carácter terrible y sacrílego⁵²⁷. Los revolucionarios, con todos sus actos de gobierno, y especialmente con el más terrible de todos ellos, el asesinato de Luis XVI, provocan una ruptura ontológica con la trascendencia. La Revolución disuelve el orden social, rompe una jerarquía divina (autoridad descendente), basada en el nacimiento, a cuya cabeza estaba el monarca, pretendiendo cambiar esta disposición original por la idea de una asociación voluntaria y libre de los ciudadanos de un país⁵²⁸. Esta es una idea que de Maistre no puede admitir en absoluto, y por la que se opone frontalmente a Rousseau, hasta el punto de dedicarle un libro entero: *Sobre la soberanía popular*. Lo pueblos, las

⁵²⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 50.

⁵²⁶ Ibídem, vol I, pp. 373-374.

⁵²⁷ Domenicho FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Opus cit., p. 132.

⁵²⁸ Alain FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. Barcelona. Anagrama. 1988, p. 16.

naciones, como las diferentes lenguas, son creaciones divinas, establecidas en el momento de la Revelación inicial divina (una revelación que el hombre por su maldad derivada del pecado original ha olvidado en gran medida). El hombre no puede crear nuevas lenguas, establecer nuevas naciones⁵²⁹ o crear nuevos sistemas legales, de ahí la eterna oposición demaistriana a la redacción de nuevas constituciones. Para de Maistre, en una línea casi aristotélica, no es el hombre el que crea las sociedades, sino la sociedad al hombre.

“Donc à proprement parler, il n’y a jamais en pour l’homme de temps antérieur à la société, parce qu’avant la formation des sociétés politiques, l’homme n’est point tout à fait homme, et qu’il est absurde de chercher les caractères d’un être quelconque dans le germe de cet être⁵³⁰.”

Frente al afán de instaurar un nuevo estado de cosas por parte de los revolucionarios franceses, el saboyano les recuerda continuamente que Sociedad y Soberanía nacieron al unísono y lo hicieron ambas por creación divina. Por eso cada pueblo, sin necesidad de constitución escrita tiene su propia forma de gobierno, instaurada en el principio de los tiempos por Dios y conservada por la tradición. Intentar cambiar eso no sólo es maligno, pues se basa en la pretensión de cambiar el orden divino, sino que, además, será imposible de realizar:

“De ces principes incontestables naît une conséquence qui ne l’est pas moins: c’est que le contrat social est une chimère. Car s’il y a autant de différents peuples ; si les formes de ces gouvernements sont prescrites impérieusement par la puissance qui a donné à chaque nation telle position morale, physique, géographique, commerciale, etc., il n’est plus permis de parler de pacte. Chaque mode de souveraineté est le résultat immédiat de la volonté du Createur, comme la souveraineté en general⁵³¹.”

De ahí que de Maistre viese con horror la Declaración de Derechos del hombre. ¿De qué hombre?, se preguntará. Probablemente ahora entendemos mejor el nominalismo de la famosa boutade demaistriana:

⁵²⁹ Recordemos aquí como de Maistre, fiel a su línea de pensamiento, “profetizó” que nunca prosperarían los Estados Unidos de América (un nuevo país), y que nunca se construiría su capital: Washington.

⁵³⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 317.

⁵³¹ *Ibidem* vol I, p. 329.

“La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l’homme. Or, il n’y a point d’*homme* dans le monde. J’ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan : mais quant à l’homme, je declare ne l’avoir rencontré de ma vie ; sil existe, c’est bien à mon insu⁵³². »

Los revolucionarios creen que pueden “crear” o, mejor, renovar el pacto primordial que se halla en el origen de la sociedad. A fin de establecer esta asamblea se amparan en el contrato social. Para de Maistre jamás ha existido tal contrato; ningún ciudadano pertenece a una nación en virtud de su voluntad soberana⁵³³. La Providencia, que es quien mueve los hilos de la historia ya ha previsto para cada pueblo el gobierno que más se adapta a sus características, “aquel bajo el cual despliega todas sus virtualidades y puede tener la parte de felicidad que le corresponde⁵³⁴.” Por eso, frente al ya clásico y conocido comienzo del *Contrato Social* roussoniano: “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers⁵³⁵”, el profeta del pasado iniciará las *Considérations* con la no menos célebre afirmación: “Nous sommes tous attachés au trône de l’Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir⁵³⁶. »

Conviene aquí destacar que esta concepción tradicionalista de la creación de los pueblos, tendrá una gran influencia en los pensadores de los primeros movimientos conservador-nacionalistas decimonónicos en general y en los primeros nacionalistas españoles en particular, como veremos en próximos apartados. En busca de apoyos intelectuales para su oposición al liberalismo centralizador, enfocarán sus miradas hacia el pasado, a la idea de pueblos y de formas de gobierno tradicionales de origen divino. Encontrarán en la idea del origen innato y divino de la lengua⁵³⁷, como alma de las naciones, una herramienta a un tiempo unificadora entre sus correligionarios y por otra un elemento político definitivamente diferenciador frente al enemigo centralizador.

⁵³² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 74.

⁵³³ Alain FINKIELKRAUT. *La derrota del pensamiento*. Opus cit. p. 17.

⁵³⁴ Alejandro GARCÍA MAYO, Introducción a Joseph de MAISTRE, *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*. Madrid. Escolar y Mayo editores. 2014, p. 13.

⁵³⁵ Jean Jacques ROUSSEAU, *Le contrat social*. Paris. Lebigre Frères. 1834, p. 22.

⁵³⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 1.

⁵³⁷ “Para de Maistre, una visión positivista de los comienzos del lenguaje humano es una blasfemia contra la verdad revelada y el sentido común. Nuestra experiencia del lenguaje es tal “que excluye toda idea de composición, de formación arbitraria y de convención anterior.” Existe una concordancia ontológica entre las palabras y su sentido porque toda habla humana es la emanación inmediata del logos divino. Puede haber interacción evolutiva, como entre diferentes lenguas; puede haber y manifiestamente hay, degeneración lingüística en las comunidades humanas después de la Caída. Pero estos hechos no afectan ni al origen ni a la esencia del habla.” George STEINER, *Los logócratas*. Opus cit., p. 18.

"Les nations ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont. Cette unité est surtout annoncée par la langue (...). Mais plusieurs principes de nations jetés dans le même réceptacle se nuisent mutuellement. Les germes se compriment et s'étouffent ; les hommes qui les composent, condamnés à une certaine médiocrité morale et politique, n'attireront jamais les yeux de l'univers malgré le grand nombre des mérites individuels.⁵³⁸."

Al subvertir el orden de lo creado, los revolucionarios no sólo se oponen a la voluntad de la divinidad, sino que están negando, además, la posibilidad de que el nuevo régimen se fundamente en un principio eterno y trascendental⁵³⁹. Esto sería estrictamente necesario para que cualquier sistema político pueda perdurar, pues, dadas las limitaciones del ser humano, sólo lo fundamentado en la religión, y por tanto en Dios, puede perdurar:

"Les véritables législateurs ont tous senti que la raison humaine seule ne pouvait se tenir debout, et que nulle institution purement humaine ne pouvait durer. C'est pourquoi ils ont entrelacé, s'il est permis de exprimer ainsi, la politique et la religion, afin que la faiblesse humaine, forte d'un appui surnaturel, pût se soutenir par lui⁵⁴⁰."

Por ello, de Maistre cree que inevitablemente, pese a su perversidad, la Revolución será pasajera. Su esencia negativa y nihilista no puede durar porque es una creación puramente humana, alejada de Dios⁵⁴¹. Aquí es donde aparece el de Maistre místico y sobre todo su esperanza escatológica de corte fiorinista: la Providencia está

⁵³⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 325-326.

⁵³⁹ "Comme incarnation suprême du Mal, comme pandémie destructrice du corps social et de ses traditions, la politique de déchristianisation était le « grand anathème qui pèse sur la république » (Maistre). La rupture ontologique avec la transcendance empêchait toute viabilité du nouveau régime faute d'un fondement sacré. « Les passions humaines ont beau souiller, dénaturer même les créations primitives, si le principe est divin, c'en est assez pour leur donner une durée prodigieuse ». En ce sens, la Révolution française était l'antithèse du principe de vie des Etats reposant sur l'ordre divin. C'était en cela qu'elle pouvait être définie comme satanique par son refus du « fiat voluntas tua ». Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*. Opus cit., p. 98.

⁵⁴⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I p. 361.

⁵⁴¹ "Pensatore della crisi, Maistre è in pari tempo denunciatore implacabile del carattere negativo, nichilista e distruttivo della crisi, e perciò la sua riflessione non può che proporlo altresì come pensatore del superamento della crisi, dunque teorico dell'essere e quindi della positività, intesa come ricomposizione, ri-costruzione, ri-collegamento, ri-vendicazione dei dati e valori costante e permanente dell'esistenza individuale e collettiva." Domenico FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Opus cit., p. 52.

moviendo sus hilos, el mal no puede durar siempre, pues sus bases no son sólidas, y de hecho, el momento del cambio, el gran momento, está muy cerca. Ante a una situación aparentemente insostenible, de derrota de todos los valores e ideas que defiende y frente a la oleada revolucionaria que parece no tener oposición posible, de Maistre recurre al mensaje apocalíptico, que no es en realidad sino un mensaje de resistencia y esperanza:

“Que si l’on veut savoirle résultat probable de la Révolution française, il suffit d’examiner en quoi toutes les factions ont voulu l’avilissement, la destruction même du Christianisme universel et de la Monarchie ; d’où il suit que tous leurs efforts n’aboutiront qu’à l’exaltation du Christianisme et de la Monarchie⁵⁴².”

Sin duda en este sentido su obra adopta tintes realmente proféticos, (y en ellos no podemos dejar de notar la influencia que en él tuvo no solo el fiorinismo, sino también el misticismo masónico en general, especialmente las teorías de Saint-Martin). Sin duda este tono es un ingrediente importante del éxito del que gozaron sus textos desde prácticamente su publicación, pues, como afirmó Lamartine, en los oídos de los exiliados, de los perseguidos, de todos aquellos que se oponían a la Revolución, las ideas de de Maistre resonaron como un nuevo grito de Isaías al pueblo de Dios⁵⁴³. Como más adelante observaremos, en España sus palabras continuaron resonando e influyendo en este sentido de profetismo esperanzado de resistencia durante muchos decenios.

Dada esta situación de aparente derrota, de triunfo momentáneo de la “demoníaca” revolución, no puede resultar extraño que el mal -el problema de la presencia del mal en el mundo- se convierta en una de las fuentes principales de inspiración para de Maistre⁵⁴⁴. A partir de la presencia del mal, como una realidad ineludible que los acontecimientos revolucionarios han manifestado de una forma absoluta, el saboyano pretende construir su reflexión ideológica. De ahí que la teología tenga una función central en su pensamiento a través de una cuestión que “explique tout, et sans lequel on n’explique rien⁵⁴⁵”: el pecado original. Para el conde Joseph de

⁵⁴² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 117.

⁵⁴³ “*Les Considérations sur la France éclatèrent à Turin, à Rome, à Londres, à Vienne, à Coblenz, à Pétersbourg, comme un cri d’Israïe au peuple de Dieu* » Alphonse de LAMARTINE, *Souvenirs et Portraits*. Paris. 1874. T.I., pp. 188-189.

⁵⁴⁴ Hasta el punto que Émile Faguet afirmará que de Maistre exagera por voluntad y necesidad propias, la presencia del mal en el mundo. Emile FAGUET, *Joseph de Maistre en Politiques et moralistes du XIX siècle*. Opus cit., p. 69.

⁵⁴⁵ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 6.

Maistre, el mal no puede provenir en ningún caso de Dios, es el hombre quien ha engendrado el mal a través de la Caída. De esta forma, el saboyano convierte al pecado original en la fuente del mal en el mundo, como hemos visto a propósito de Voltaire y de la Ilustración en general. Así ésta última reflexionó abundantemente sobre el problema de la existencia del mal en el mundo, escandalizándose ante la aparente permisividad divina ante el mismo⁵⁴⁶. El propio Voltaire atribuyó el terremoto de Lisboa a un Dios malvado, inexplicable, terrible. De Maistre contesta a Voltaire, racionalizando también el problema del mal. Dando la vuelta al espejo, el mal no está en manos de un Dios terrible, sino en el pecado original y en sus consecuencias en la naturaleza del hombre.

Así el pesimismo antropológico demaistriano, influido sin duda por una interpretación extrema del último San Agustín, nace de su concepción del pecado original que, de nuevo hay que decirlo, se escapa de los límites de la ortodoxia... De hecho, su idea de que el pecado original se repite continuamente, aunque de forma secundaria, roza, cuando menos, la herejía. De esta forma, según de Maistre el pecado original no ha tenido lugar de una vez por todas, sino que se reproduce incesantemente y es en definitiva eterno: “Le péché originel, qui explique tout, et sans lequel on n’explique rien, se répète malheureusement à chaque instant de la durée, quoique d’une manière secondaire⁵⁴⁷.”

No es difícil ver en esta comprensión del pecado original, tal y como ya hemos advertido anteriormente, un cierto trasfondo de comprensión rigorista de la idea agustiniana de pecado original, que basa la caída en la concupiscencia carnal⁵⁴⁸, la cual “tiene verdadera dimensión de pecado en los engendrados en concupiscencia y propagados desde Adán por la ley común del nacimiento⁵⁴⁹.” Así, una vez más, de Maistre se acerca a sus enemigos. Componiendo una visión del pecado original que le

⁵⁴⁶ “We know that the Enlightenment, from Voltaire to Diderot, held against the Christian religion the scandal of the existence of evil: the scandal of the earthly injustices permitted by God, and also the scandal of the eternal confirmation of evil by the eternal existence of hell, a punishment necessarily disproportionate in relation to the fault that is punished.” Jean-Yves Pranchère. *The persistence of Maistrian Thought*. En, Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence*. Montreal. McGill-Queen’s University Press. 2001, pp. 310-311.

⁵⁴⁷ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 61.

⁵⁴⁸ “Pues de esta concupiscencia de la carne se nace para el mundo y no para Dios; para Dios se nace cuando, por el agua y el Espíritu renacemos. Sólo la regeneración perdona el reato de esta concupiscencia, que la generación ha transmitido.” San Agustín, *De Nuptiis et Concupiscentia*, lib. I, XVIII: CC XLII. Tomado de Josep Maria ROVIRA BELLOSO. *El pecado original según el Concilio de Trento. Estudio de interpretación del dogma*. Revista Catalana de Teología 1 (1976). Facultad de Teología de Barcelona, p. 189.

⁵⁴⁹ Josep Maria ROVIRA BELLOSO. *El pecado original según el Concilio de Trento. Estudio de interpretación del dogma*. Opus cit., p. 189.

acerca a Lutero, para quien la concupiscencia misma es el pecado original, de forma que el Bautismo no podría borrar el pecado original identificado con la concupiscencia, “ya que siendo éste idéntico a la concupiscencia –condición innata del hombre y constitutiva del mismo- permanece en él después del Bautismo de la misma manera que permanecía antes⁵⁵⁰.”

Desde esta postura, resulta inevitable el pesimismo antropológico. El hombre está marcado por el pecado y eso le imposibilita para el bien. Por ello, dentro del bucle contrarrevolucionario continuo que es la obra demaistriana, el saboyano ve en esta cuestión una nueva indicación de que la Revolución no puede perdurar, pues ella no sólo cree que puede apoyarse exclusivamente en los hombres sino que cree que estos pueden decidir y actuar libremente, cuando, simplemente, el hombre “est trop méchant pour être libre⁵⁵¹.” De ahí que Gonzalo Díez pueda afirmar que, para el profeta del pasado, la Revolución vendría a ser un régimen en el que impera despóticamente el pecado original:

“Esta sería la gran paradoja revolucionaria pues, en nombre de la democracia y los derechos del hombre, la bestia humana, que no por vivir bajo el amparo de la libertad y la igualdad deja de ser el “resultado de alguna prevaricación desconocida”, había sido liberada de sus cadenas seculares. La violencia purificada del pasado a través de hábitos de “sumisión y obediencia” y del filtro institucional representado por el Papa, el rey y el verdugo se habría convertido en la violencia impura de presente, en una violencia sin control⁵⁵².”

La cuestión del «pecado original» resulta pues, como ya hemos repetido, central en la obra demaistriana, pues no sólo le permite describir el origen de la presencia del mal en el mundo en un plano digamos meramente teórico o dogmático, sino que le habilita para desarrollar una de sus grandes teorías: la de la reversibilidad del dolor. Para ello parte de un corolario lógico de su tesis de la caída, debido al pecado original, en realidad no hay inocentes en el mundo: “Qu’il n’y a point d’homme innocent dans ce

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 184.

⁵⁵¹ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, p. 329.

⁵⁵² L. GONZÁLEZ DÍEZ. *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Opus cit., p. 204.

monde; que tout mal est une peine, et que le juge qui nous y condamne est infiniment juste et bon (...). Il n'y a point de juste sur la terre⁵⁵³.”

Siendo todos pecadores, en todo caso, podría hablarse de personas menos culpables. Si Dios parece castigar con más saña a estos no se debe, como sugeriría Voltaire, a una permisividad divina culpable, sino a una ley ancestral por la que Dios se sirve del sacrificio de los mejores para poder revertir los pecados del mundo: “Il n'y a rien qui demontre d'une manière plus digne de Dieu ce que le genre humain a toujours confessé, même avant qu'on le lui eût appris : sa dégradation radicale, la réversibilité des mérites de l'innocence payant pour le coupable, et la salut par le sang⁵⁵⁴.”

Obviamente, el ejemplo más preclaro de esta teoría sería el del sacrificio de los hombres asesinados por el terror Revolucionario: “Les milliers de guillotiné, de fusillés, de noyés qu'on avait cru livrés à un sort fatal et morts en vain étaient offerts en holocauste à la vengeance divine. Leur sang lavait toutes les fautes. Louis XVI. Roi faible et aveuglé livré à un entourage corrompu, par l'acceptation chrétienne de son supplice, se transfigurait en victime sacrée⁵⁵⁵.” Por eso la Revolución en última instancia no es sino obra de la Providencia, que quiere así castigar a Francia por estado de decadencia y degeneración en el que había caído: “(...) Jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer⁵⁵⁶.” Con esta teoría de la reversibilidad de Maistre, una vez más, va un poco más allá de la ortodoxia para entrar claramente en el terreno de la heterodoxia, ya que, en estricta teología católica, el sufrimiento pasivo de los individuos no tiene en sí mismo ningún valor sobrenatural⁵⁵⁷.

Frente al optimismo antropológico de la Ilustración, desde el «pecado original» de Maistre pretende mostrar a un hombre lastrado por la falta primigenia, incapaz de acercarse a la verdad con la sola fuerza de la razón. Vemos así como la explicación de la existencia del mal en el mundo, provocada por el dramático hecho histórico de la

⁵⁵³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, pp. 190-191.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, vol V, p. 360.

⁵⁵⁵ Claude BONCOMPAIN, François VERMALE. *Joseph de Maistre*. Paris. Éditions du Félin. 2004, p. 78.

⁵⁵⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 7.

⁵⁵⁷ “In fact, Maistre pushed this doctrine a little beyond the bounds of orthodoxy. In traditional Christian theology, passive suffering and bloodshed are not in themselves of supernatural value. It is only when the victim consents, when the victim freely unites his suffering to the free sacrifice of Christ, that “reversibility of merits” is possible thanks to the “communion of saints” Richard A. LEBRUN. *Joseph de Maistre. An intellectual Militant*. Kingston. McGill-Queen's University Press. 1988, p. 150.

Revolución Francesa⁵⁵⁸, le conduce a una concepción extrema del pecado original que lleva inevitablemente al pesimismo antropológico⁵⁵⁹, al misticismo escatológico, al fideísmo antirracionalista o, como afirma Isaiah Berlin, “al irracionalismo audaz y absoluto de la Iglesia primitiva⁵⁶⁰”, y a un nominalismo que produce un Dios arbitrario que mueve a su antojo los hilos de la Providencia, castigando para regenerar. A la pura heterodoxia en definitiva, que transmitirá además a los pensadores contrarrevolucionarios españoles tan presuntamente ortodoxos como él y sobre los que tanto influirá.

3.2. *Joseph de Maistre: historia de una paradoja*

El éxito del pensamiento demaistriano y su pervivencia e influencia en pensadores posteriores viene dado en gran parte por la fuerza contrarrevolucionaria que a su pensamiento dan las fuentes filosóficas de las que bebe el saboyano, pero también por su paradójico perfil humano, hasta el punto que, de alguna manera, no se puede afirmar cuál es la potencia y cuál el acto. Esto es, si es su pensamiento el que hace paradójico al personaje, o las características del de Maistre histórico las que inevitablemente debían componer una creación teórica cuando menos sorprendente. Como individuo, de Maistre siempre fue, a pesar de la violencia de sus textos, un hombre de trato exquisito y vida apacible, al que le gustaban las largas veladas en los salones de moda, donde se encontraba perfectamente a gusto⁵⁶¹. Fue un aristócrata al que, como afirma Sainte-Beuve, tanto su figura de cabellos blancos, sus vaticinios y sus continuas denuncias al respecto de la situación de Europa, poco a poco fueron dándole

⁵⁵⁸ “El modelo de la Revolución, del que Francia fue responsable, no como masa indivisa sino como cuerpo orgánico, se ajusta retrospectivamente al pecado original. Que éste se repite continuamente en el tiempo, es precisamente lo que la ejecución del rey puso de manifiesto.” Antoine COMPAGNON, *Los antimodernos*. Opus cit., p. 161.

⁵⁵⁹ Conviene aclarar una cuestión al respecto del pesimismo antropológico demaistriano. Frente a la confusión que parece desprenderse de los planteamientos de algunos autores como Tierno Galván, el hecho de que el saboyano exprese un pesimismo radical acerca del hombre y que afirme la decadencia de la humanidad desde la Revelación primigenia, no le convierte en sentido estricto en un pensador pesimista, al contrario, de Maistre está convencido que la humanidad está a las puertas de un gran y positivo acontecimiento, y por tanto muestra un sentimiento de esperanza escatológica. La cuestión radica que esta mejora no viene, ni puede venir, por las fuerzas del hombre, sino por las de la divinidad a través de la Providencia.

⁵⁶⁰ Isaiah BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*. Opus cit., p. 133.

⁵⁶¹ « (...) paradox surges especially in the contrast between a cruel and ferocious opus and an author whose correspondence shows him to be charitable and tolerant.” Jean-Yves PRANCHÈRE. *The Persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre's life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., p. 290.

un cierto aire de profeta veterotestamentario, lo que, por otra parte, cuadra muy bien con la veta nominalista de su pensamiento.

“ Cette perspective d’une explosion prochaine était devenue son idée fixe. A le voir avec a tête haute toujours découverte, ses beaux cheveux blancs et son verbe ardent, enflammé, il avait l’air d’un prophète : « C’est comme notre Etna, disait un jour un seigneur sicilien qui sortait de causer avec lui, il a la neige sur la tête et le feu dans la bouche : *Pare il nostro Etna : la neve in testa ed il fuoco in bocca*⁵⁶². »

Quizá por esta difícil definición del personaje, que lo hace más atractivo, de Maistre, de una manera u otra sigue presente en la bibliografía contemporánea, aun a costa de ser citado por autores de renombre que parecen desconocerlo todo del personaje. De esta forma, podemos leer en una obra reciente del famoso ensayista best-seller Philipp Blom, la siguiente afirmación:

“Sólo una generación antes, el país aún era el centro indiscutido del universo cultural; dictaba, en música y literatura, la moda y el gusto de las personas “civilizadas” de todo el planeta, y en 1870 el historiador francés Joseph de Maistre aún podía escribir, con una confianza a toda prueba y magníficos sobredorados, que los artistas de todo el mundo estaban condenados a una triste fama local hasta que París consentía en hacerlos célebres...⁵⁶³”

¿De Maistre escribiendo en 1870?, ¿de Maistre francés?, ¿de Maistre historiador? Como decimos, quizá sea lo caleidoscópico de la figura del saboyano lo que provoca estas cosas...

El propio origen de Joseph de Maistre resulta, en sí mismo, paradójico. Probablemente, tras leer sus obras, cualquier lector acabe concluyendo que el conde de Maistre, defensor a ultranza del origen divino de la monarquía y de la aristocracia debía pertenecer sin duda a una familia de rancio abolengo aristocrático. Sin embargo, su familia pertenecía a la “noblesse de robe”. De hecho su ennoblecimiento estaba tan cercano que se había producido en la figura de su padre, quien, desde la magistratura, había accedido al estamento nobiliario gracias a la generosidad del rey de Cerdeña.

⁵⁶² SAINTE-BEUVE, *Portraits littéraires*. Opus cit., p. 663.

⁵⁶³ Philipp BLOM. *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*. Barcelona. Anagrama. 2010, pp. 29-30.

Nos sirve esta curiosidad biográfica para adentrarnos en otra de las aparentes contradicciones demaistrianas. Frente a lo que pueda parecer en un primer análisis simplista de sus escritos, de Maistre no cree en el poder omnímodo de la monarquía absoluta. Su modelo de régimen ideal es sin duda el absolutista, probablemente encarnado en la figura idealizada de Luis XIV. No obstante, pese a la intemperancia de muchas de sus afirmaciones, el saboyano fue siempre un hombre de gran realismo político. De ahí que siempre que puede deja claro que la monarquía debe de tener límites, unos límites que vienen de un lado desde arriba, desde la trascendencia, pues al ser una monarquía fundamentada y establecida por la religión resulta obvia e inevitablemente limitada por ésta, pero también limitada, desde abajo, por la tradición y los usos ancestrales que dotan de cierta autonomía a sus súbditos, incluida a la aristocracia. Esta cuestión resulta especialmente interesante en nuestro estudio, pues será un punto muy importante para la conformación de la doctrina carlista que siempre verá en la tradición y en la religión los únicos filtros de control aceptables sobre la autoridad regia y que tomará este aspecto de la teoría demaistriana para su ideario político. Según de Maistre, la divinidad misma, fuente de todo poder y toda obediencia⁵⁶⁴, es la que establece el sistema monárquico, pero esto no significa que el mismo pueda resultar arbitrario o estar por encima de todo:

“Cette observation est de la plus grande justesse: il s’en faut infiniment que la volonté du roi fasse tout dans la monarchie. Elle est censée tout faire du roi fasse tout dans la monarchie. Elle est censée tout faire, et c’est le grand avantage de ce gouvernement ; mais, dans le fait, elle ne sert guère qu’à centraliser les conseils et les lumières. La religion, les lois, les coutumes, l’opinion, les privilèges des ordres et des corps contiennent le souverain et l’empêchement d’abuser de sa puissance ; il est même bien remarquable que les rois sont accusés bien plus souvent de manquer de volonté que d’en abuser. C’est toujours le conseil du prince qui régit.”⁵⁶⁵”

Así, por ejemplo, se cuida de diferenciar la monarquía absoluta europea del despotismo oriental:

⁵⁶⁴“Tout nous ramène donc à l’auteur de toutes choses. La puissance vient de lui, l’obéissance vient de lui ; tout vient de lui, excepté le mal. » Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 554

⁵⁶⁵Ibidem, vol I, p. 432

“Un des plus grands résultats de ce caractère, c’est que l’Européen ne supporte qu’avec peine d’être absolument étranger au gouvernement. L’habitant de l’Asie ne cherche point à pénétrer ce nuage sombre qui enveloppe ou qui forme la majesté du monarque. (...) Voyez cependant comment la suprême sagesse a balancé ces terribles éléments du pouvoir oriental. Ce monarque absolu peut être déposé ; on ne lui dispute point le droit de demander la tête qui lui déplaît ; mais souvent on lui demande la sienne⁵⁶⁶.”

El monarca europeo, al contrario del oriental, está limitado por las leyes fundamentales del reino, establecidas por Dios en el principio de los tiempos, y no puede saltárselas, porque hacerlo significa incumplir las leyes que le legitiman a él como rey⁵⁶⁷.

Incluso la mismísima guerra, a la que llega a tildar de “divina” en la famosa séptima velada, debe regirse por ciertas leyes. Nada puede resultar estrictamente arbitrario, o despótico. Tan solo la divinidad está por encima de cualquier regla, pero cuando actúa en el mundo a través de la Providencia, y, pese a que lo haga a través de medios aparentemente tan terribles como la guerra o la Revolución, lo hace con un plan preestablecido que resultará finalmente salvífico para el hombre. De esta forma, en sus páginas de la séptima velada sobre la guerra, Owen Bradley ve una crítica implícita al nuevo tipo de “guerra total”, instaurada con la Revolución Francesa y que rompe con los “civilizados” protocolos que hasta entonces regían la misma⁵⁶⁸. Curiosamente, donde ve con temor de Maistre la sombra del despotismo es en los gobiernos surgidos de la Revolución. Con la Revolución se acaba la fundamentación supraterrrenal del sistema político, esto es, la tutela religiosa del mismo, pasando la tradición a ser sólo un recuerdo. El nuevo gobierno revolucionario, que presuntamente está establecido por la “soberanía popular”. De alguna manera es el mismo pueblo de Francia al menos así

⁵⁶⁶Ibidem, vol I, pp 442-443.

⁵⁶⁷ “Maistre never ceases to emphasize that the absolute monarchy is not a despotism of the Oriental type but a state of law in which the sovereign power holds its legitimacy in conformity to the fundamental laws of the state. The absolute monarch himself is subject to the law, since he holds his absolute right from the constitutional laws of the realm (for example, in the case of France, to the Salic law); the absolute right of the sovereign can not abolish the laws that found him as an absolute right.” Jean-Yves PRANCHÈRE, *Joseph de Maistre’s Catholic Philosophy of Authority*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., pp. 136-137.

⁵⁶⁸ “(...) it is essential to observe that what he praises is precisely not the total war to which the discourse of sacrifice has often been applied in modern times. Throughout the above passages, indeed, there is an implicit attack on the wars of nations inaugurated by the French Revolution, an event which Maistre interprets as a sacrificial crisis in which bloodshed reigns in the absence of all ritual bounds.” Owen BRADLEY, *Maistre’s Theory of Sacrifice*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., p. 78.

puede caracterizarse, el que es libre de tomar cualquier decisión, incluso contra aquellos que lo representan. Si unos años después la pluma de Dostoievsky pondrá en manos de Iván Karamazov la famosa frase de que “si no hay Dios todo está permitido”, de Maistre parece apuntar que si hacemos caso omiso de su teoría de la autoridad descendente, si permitimos la creación de un gobierno “popular”, fruto de la voluntad del hombre -un ser incapaz de alcanzar la verdad y el bien por sus propios medios- todo estará permitido para sus gobernantes...

“En cinq ans, on lui a fait accepter trois constitutions et le gouvernement révolutionnaire. Les tyrans se succèdent, et toujours le peuple obéit. Jamais on n’a vu réussir un seul de ses efforts pour se tirer de sa nullité. Ses maîtres sont allés jusqu’à le foudroyer en se moquant de lui. Ils lui ont dit : Vous croyez ne pas vouloir cette loi, mais soyez sûrs que vous la voulez. Si vous osez la refuser, nous tirerons sur vous à mitraille pour vous punir de ne vouloir pas ce que vous voulez⁵⁶⁹.”

De ahí que Jean-Yves Pranchère afirme que de Maistre advirtió con claridad que la Revolución Francesa inauguraba una nueva época en las confrontaciones bélicas, y que, por ello, en cierto sentido su crítica tradicionalista hacia la modernidad está muy lejos de haber perdido toda su credibilidad⁵⁷⁰.

Frente a la idea prototípica de un individuo extremo, integrista y radical, incluso en esta cuestión de las formas políticas, de Maistre llega a mostrar un cierto relativismo, afirmando que cada pueblo posee una forma de gobierno determinada, que es la que más le conviene (dictada obviamente por Dios), y que si, en general, la ideal es la monarquía, se dan excepciones a esta regla. Como hemos repetido a lo largo de estas páginas, de Maistre está mucho más cerca del escepticismo que del dogmatismo. A este escepticismo le empuja su falta de confianza en la razón humana. De ahí que busque en la fe y en la Revelación divina lo que no puede encontrarse gracias al pensamiento del hombre. Como afirma Isaiah Berlin, sus ideas acerca de la guerra o la monarquía hereditaria persisten “precisamente porque no se pueden defender y, en consecuencia, no se pueden borrar de la existencia de una forma a la que la razón jamás podría aspirar⁵⁷¹.” Para él, todas las paradojas demaistrianas, que, crítico acérrimo del

⁵⁶⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 107.

⁵⁷⁰ Jean-Yves PRANCHÈRE, *The Persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., pp. 293-294.

⁵⁷¹ Isaia BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*. Opus cit., p. 130.

saboyano, califica de monstruosas, “son un desarrollo de esta tesis que era, en su época, excesivamente novedosa⁵⁷².”

“Il n’y a qu’un bon gouvernement possible dans un Etat: et comme mille évènements peuvent changer les rapports d’un peuple, non-seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps !(...) Chaque mode de souveraineté est le résultat immédiat de la volonté du Créateur, comme la souveraineté en général⁵⁷³.”

Por eso el nominalismo demaistriano no podía aceptar la declaración revolucionaria de los derechos del hombre. Cada hombre lo es porque está inmerso en una sociedad determinada, lo cual a su vez tiene marcada por la Providencia su propia forma de gobierno.

Pero podemos encontrar más paradojas demaistrianas. Así una que resulta especialmente curiosa es la de su relación con el protestantismo. Ya hemos visto cómo de un lado, entre los principales enemigos del saboyano, está el protestantismo, al que acusa, entre otras muchas cosas, de ser la semilla de la que nacerá la Revolución. Hemos observado también cómo, pese a ello, su pensamiento está mucho más cerca de las ideas protestantes de lo que a de Maistre le hubiese gustado aceptar. En esta breve reseña de los aspectos paradójicos que refuerzan la figura demaistriana y que distinguen a su pensamiento, destacaremos el hecho en apariencia sorprendente de que de Maistre tuvo una buena acogida en los círculos protestantes de Lausana, sintiéndose cómodo entre ellos, durante el tiempo en el que estuvo exiliado en esta ciudad suiza. Mostrada así esa tolerancia de carácter de la que hablábamos unos párrafos más arriba tan alejada de la radicalidad de sus obras. Es más, trabó buena con un contrarrevolucionario protestante, Mallet du Pan, el cual, pese a sus diferencias religiosas, le ayudará en la difusión de sus primeros escritos de propaganda⁵⁷⁴ además de proporcionarle consejo ideológico.

De algún modo es esta otra de las constantes de la obra demaistriana. Su favorable acogida por personajes aparentemente muy lejanos al pensamiento del profeta del pasado, y respecto a los que, desde luego, él no se sentiría muy cercano, parecen

⁵⁷² Ibidem p. 131.

⁵⁷³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, pp. 328-329.

⁵⁷⁴ Franck LAFAGE, *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d’un théologien de la politique*. Opus cit., p. 75.

resaltar la heterodoxia de su pensamiento, que, pese a sus intenciones, estaba condenado a causar resquemor entre los que, debían ser sus receptores principales. Como veremos más adelante, esto no será así del todo en el caso español. Durante decenios, la obra demaistriana ejercerá influencia, fundamentalmente, sobre las fuerzas conservadoras contrarrevolucionarias. Así, en el ámbito europeo, vemos como Comte o Baudelaire se declararán deudores del saboyano, e incluso Compagnon habla de un Schopenhauer demaistriano para el que el dolor es ley de vida, y el pecado original la realización de la voluntad como caída⁵⁷⁵. Por el contrario, ya sabemos de la mala acogida que tuvo de Maistre en la Francia post-revolucionaria de Luis XVIII, donde fue visto fundamentalmente como un inoportuno, un eterno inconformista al que nada acababa de parecerle bien del todo⁵⁷⁶. Hastiado por el ambiente de aquella, para él, fallida restauración, escribirá: “La revolución sigue en pie, sin duda, y no solamente sigue en pie, sino que anda, corre, da coces. (...) La única diferencia que yo noto entre esta época y la del gran Robespierre, es que entonces las cabezas rodaban y hoy giran⁵⁷⁷.”

El colmo de esta incompreensión por parte de “los suyos” está sin duda en la actitud del Papa Pio VII, al negarse a aceptar la dedicatoria del *Du Pape*, probablemente en muchos aspectos la obra cumbre, o cuando menos la más famosa, entre las dedicadas a la defensa “ultramontana” de la infalibilidad del Papa y a la reivindicación del papel del Romano Pontífice en la política mundial. Pese a la multitud de halagos y protestas de humildad y fervor (de Maistre se calificará a sí mismo como *addictissimus et reverentissimus et obsequentissimus Filius*), Pío VII vio con recelo la obra, incluso después de que la misma fuera sometida a una cierta depuración teológica.

En efecto, el propio conde de Maistre sospecha que su obra pueda ser leída en una clave heterodoxa. Así se puede observar en el inicio del *Du Pape*, donde no sólo da la impresión de pedir perdón por anticipado de sus posibles errores teológicos, sino de hacerlo sinceramente⁵⁷⁸, “le comte reveindiquait délibérément le droit d’écrire de la

⁵⁷⁵ A. COMPAGNON. *Los antimodernos*. Opus cit., pp. 163-164.

⁵⁷⁶ “Si sur bien des points il y avait entre eux une concordance de vues, l’insistance maistrienne à porter une condamnation définitive sur le gallicanisme, l’un des piliers de la foi de l’ancienne monarchie des lys, conjugée à la demande à peine voilée de Maistre de prendre du service dans la diplomatie française ne pouvait que lui nuire et le faire passer pour un importun, un éternel quémandeur. » Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d’un rhéologien de la politique*. Opus cit., p. 199.

⁵⁷⁷ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol XIV, p. 156.

⁵⁷⁸ Jean-Yves PRANCHÈRE. *Joseph de Maistre’s catholic Philosophy of Authority*. En En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., p. 131.

théologie malgré son statut de laïc et son absence assumé de connaissances approfondies dans cette matière⁵⁷⁹.”

“Nous touchons `s la plus grande des époques religieuses, où tout homme est tenu d’apporter, s’il en a la forcé, une Pierre pour l’edifice auguste, dont les plans sont visiblement arrêtés. La médiocrité des talents ne doit effrayer personne; du moins elle ne m’a pas fait trembler. (...) Aujourd’hui que toutes les puissances sont à leur place, l’erreur ayant divers points de contact avec la politique, il pourrait arriver à l’écrivain qui ne veillerait pas continuellement sur lui-même, le malheur qui arriva à Diomède sous les murs de Troie, celui de blesser une divinité en poursuivant un ennemi⁵⁸⁰.”

De hecho, probablemente fue una cuestión fundamentalmente de orden teológico, la que hizo que a lo largo del siglo XIX las teorías demaistrianas fuesen perdiendo vigencia hasta resultar necesariamente rechazadas, por su falta de ortodoxia, incluso por la mayoría de los integrantes de los sectores más conservadores y contrarrevolucionarios de Europa Occidental. Esta cuestión no es otra que la práctica institucionalización, a lo largo del papado de Leon XIII, del tomismo como doctrina oficial de la Iglesia Católica. Al fin y al cabo, de Maistre es un pensador político que construye su filosofía a partir de una subordinación a la fe de toda su comprensión teórica. De ahí que por ejemplo y con acierto, en el título de su estudio sobre de Maistre, Franck Lafage lo califique de “théologien de la politique”, porque eso es fundamentalmente lo que hace de Maistre: teología política. El profeta del pasado “tiene una visión teológica de la política. Opone la verdad revelada de la teocracia a la ilusión racional de la democracia⁵⁸¹.” De hecho muchos antes de que Carl Schmitt explicitara esta cuestión, de Maistre, como se aprecia en toda su obra, estaba convencido de que solo desde la inmanencia no podía legitimarse ningún orden político⁵⁸²: “Warburton, qui se comprenait lui-même, n’a jamais dit que la politique et la religion eussent le même

⁵⁷⁹ Franck LAFAGE. *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821) Itinéraire intellectuel d’un théologien de la politique*. Opus cit., p. 221.

⁵⁸⁰ Joseh DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, pp. XX-XXII.

⁵⁸¹ COMPAGNON. *Los antimodernos*. Opus cit., p. 181.

⁵⁸² “Schmitt se aferra al postulado del orden político representativo, que refiere su legitimidad al hecho de proceder del gobierno de Dios, que él trae a fenómeno. Sólo la verdad revelada como voluntad de Dios logra fundamentar una autoridad que eleve la pretensión de ser obedecida.” Wolf-Daniel HARTWICH, Aleida y Jan ASSMANN, “Epílogo”, en Jacob TAUBES, *La teología política de Pablo*. Opus cit., p. 150.

but parmi nous, ce qui ne signifie rien. Mais il a pu dire avec grande raison que le but de la politique est manqué si la religion ne lui sert de base⁵⁸³.”

Como hemos ido viendo a lo largo de este estudio, pese a sus afirmaciones de ortodoxia y sus citas de Santo Tomás o Bossuet, de Maistre no es un pensador tomista, sino tradicionalista e irracionalista. El estudioso demaistriano Jean-Yves Pranchère no sólo está de acuerdo con esta apreciación sino que, curiosamente, coincide con este estudio al considerar al pensamiento demaistriano como un caso de heterodoxa ortodoxia, si bien no desarrolla ni concreta del todo los puntos de la filosofía del profeta del pasado que le permiten hacer esta afirmación⁵⁸⁴. Con todo, superada la suspicacia de Pío VII, las teorías del conde de Maistre vivirán su momento de esplendor bajo Pío IX, con la proclamación oficial de la doctrina de la Infallibilidad del Papa (probablemente la gran victoria póstuma del saboyano), y la redacción del famoso *Syllabus*, tras el cual late la influencia demaistriana⁵⁸⁵. Conviene recordar aquí que, por ejemplo, uno de los errores recogidos en el *Syllabus* -concretamente el LXXX- califica como un error que “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización.” Sin embargo, tras Pío IX, la Iglesia comenzará a moverse hacia posturas más transaccionistas que se alejarán tanto de de Maistre como del *Syllabus* o de la encíclica *Quanta Cura*. Queremos remarcar esta cuestión pues es importante para comprender por qué un defensor tan entregado a la causa católica ha sido relativamente olvidado y sobre todo por qué este alejamiento de la Iglesia de posiciones intransigentes será vivido de forma especialmente dolorosa en España donde generará gravísimas tensiones, como veremos en los próximos apartados, tanto en la política católica, (tensiones que acabarán con la famosa escisión de los integristas de Nocedal), así como incluso entre la propia jerarquía eclesiástica.

En cualquier caso podemos decir que, si bien la Iglesia Católica, salvo en el paréntesis de Pío IX, vio siempre a de Maistre, pese a su exacerbado catolicismo, o

⁵⁸³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 34.

⁵⁸⁴ “Thomist theologians are in agreement in noting that Maistre’s philosophy was strictly incompatible with Thomist positions. (...) Maistre thus figures as a case of heterodox orthodoxy”. Juan-Yves PRANCHÈRE. *Maistre’s Philosophy of Authority*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., p. 132.

⁵⁸⁵ “We know that the First Vatican Council, under the pontificate of Pius IX, decided it otherwise: the proclamation of the dogma of papal infallibility, in 1870, was in this regard an authentic posthumous victory for Maistre. No one would risk saying that Pope Pius IX was not Catholic: the political philosophy of the *Syllabus* is moreover very little distant from Maistre’s political philosophy, to the point that one author could write that “the spirit of Joseph de Maistre came alive in Pius IX”. Jean-Yves PRANCHÈRE. *The Persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre’s life, thought and influence. Selected studies*. Opus cit., pp. 303-304.

quizá debido a él, con recelo, -la actitud de Pío VII, receptor del *Du Pape* resulta prototípica-, será a partir de la publicación el 4 de agosto de 1879 de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, cuando se explicita de forma más palpable la heterodoxia del pensamiento de Joseph de Maistre hasta casi convertirlo, en palabras del ya citado Jean-Yves Pranchère, en un hereje⁵⁸⁶. Una vez más, la voluntad demaistriana de llevar su pensamiento hasta las últimas consecuencias y su necesidad constante de utilizar sus palabras como armas arrojadas contra el enemigo revolucionario le alejaron de quien había pretendido defender.

Pero la mayor paradoja demaistriana consiste en que todo el caudal de pensamiento heterodoxo, cercano a la herejía, recibido de fuentes aparentemente contrarias a las ideas de de Maistre, no sólo es lo que hace fuerte al pensamiento del saboyano, sino que es lo que lo hace irresistiblemente atractivo para quienes a lo largo del siglo XIX en España se enfrentaron intelectualmente a la revolución y sus consecuencias. El hecho de que el tono de de Maistre se acerque en muchos sentidos al de Voltaire, que temperamentalmente sea un jacobino⁵⁸⁷, como mostramos en el apartado correspondiente, probablemente obliga a que el saboyano sea leído junto a Robespierre, Marat y Saint-Just no en el contexto del conservadurismo, sino en el de un radicalismo capaz de engendrar fórmulas como la del “despotismo de la libertad”⁵⁸⁸, haciendo de él un autor imprescindible para quienes, desde el bando contrarrevolucionario católico, se negaban a transigir o a buscar puntos de acercamiento y diálogo con la revolución. El voluntarismo nominalista demaistriano es un constructo ideológico que, por su propia substancia irracional, no puede desmontarse por la razón, por lo que, en un sorprendente giro, gracias a de Maistre, gran parte de la contrarrevolución española se sirvió, como mostraremos, de sus apriorismos intelectuales, desarrollados en esta primera parte del estudio, todos ellos sospechosos de heterodoxia e incluso, en multitud de ocasiones, muy cercanos a la revolución misma, para luchar contra ella. En cierta forma, de Maistre supuso, a partir del tercer decenio del XIX, un soplo de ideas frescas en un paisaje español donde el anquilosado tomismo de los primeros defensores de la monarquía tradicional frente a la Revolución, como

⁵⁸⁶ “It is logical therefore that, in the course of an exhaustive comparison of Maistrian political philosophy with that of St. Thomas Aquinas, a Catholic theologian came to the judgement that “Maistre is not a Catholic political philosopher”, but is well and truly a “heretical” thinker. Jean-Yves PRANCHÈRE. *The persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre's life, thought and influence*. Selected studies. Opus cit., p. 301.

⁵⁸⁷ Isaiah BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*. Opus cit., p. 117.

⁵⁸⁸ L. GONZALO DíEZ, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Opus cit., p. 237.

Rafael de Vélez o Francisco Alvarado (conocido como el “filósofo rancio”), no conseguía dar respuesta político-filosófica efectiva a la crisis revolucionario-liberal del momento y donde las frases incisivas, flamígeras y apocalípticas del saboyano resultaron un arsenal teórico de primera para esta feroz lucha a muerte intelectual.

3.3. La contrarrevolución española.

3.3.1. Un siglo de revolución y reacción

El factor característico de la historia de España a lo largo de todo el siglo XIX y en cierto sentido hasta el cruento desenlace de 1936, es el de la lucha entre las fuerzas revolucionarias que pretenden el establecimiento definitivo en el país de un régimen liberal y centralizador, heredero de las ideas ilustradas y fundamentalmente de las tesis de la revolución francesa, y las fuerzas contrarrevolucionarias opuestas al modelo parlamentarista y al sufragio universal que ven en el liberalismo el enemigo a batir y que pretenderán volver al antiguo modelo de régimen absolutista oficialmente católico. Esta lucha, por su duración y enconamiento, guerras civiles incluidas, lastrará el desarrollo político y económico del país. Utilizando una metáfora astronómica, podemos decir que la fuerza centrífuga de la revolución encontró en España una fuerza centrípeta de alcance parecido, la de la contrarrevolución, choque de fuerzas contrarias cuyo resultado fue el de mantener al país, durante decenios, en un violento y desafortunado equilibrio e inmovilismo cuya coda, terrible y sangrienta, sería la gran guerra civil de 1936. Un enfrentamiento éste, fruto de una insurrección militar todavía marcadamente, -cuando menos en lo ideológico-, contrarrevolucionaria⁵⁸⁹, y que más allá de la complejidad de factores que anidan en ella, luchará decididamente contra el orden liberal y democrático.

Así, todo el periodo que abarca este estudio, como hace notar Carlos Seco en su prólogo a la obra de Cristóbal Robles *Insurrección o legalidad*, estaría marcado por el devenir de dos grandes oleadas revolucionarias: la liberal y la socialista, con un momento de respiro entre ellas durante la Restauración⁵⁹⁰. No resulta, pues, baladí considerar el hecho de que entre 1820 y 1936, se sucedieran en España nada menos que

⁵⁸⁹ VV AA. *El Carlismo y las Guerras carlistas*. Madrid. La esfera de los libros. 2011, p. 14.

⁵⁹⁰ Carlos SECO, prólogo a Cristóbal ROBLES MUÑOZ. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid. CSIC. 1988, p. IX.

cuatro guerras civiles, además de un elevado número de enfrentamientos menores⁵⁹¹. A este respecto, conviene considerar que las mismas fueron consideradas, por grupos reaccionarios, como auténticas guerras de religión, hecho claramente explicitado al menos en las tres primeras, las llamadas “carlistas”⁵⁹². De esta forma, Julio Aróstegui puede afirmar que España fue el país de Europa occidental donde se produjo un mayor número de estos sucesos violentos entre los partidarios del progreso frente a los del inmovilismo, y que en ningún lugar de Europa llegaría a producirse una guerra civil, con estas características, en fechas tan tardías como los últimos años de la década de los treinta del siglo XX. Para el profesor Aróstegui este conflicto hunde evidentemente sus raíces en procesos que vienen del siglo XIX y que enfrentó a la revolución con la contrarrevolución⁵⁹³.

Curiosamente, y frente a lo que podría parecer en una primera impresión, la defensa de la revolución liberal en España, debido a las complicaciones surgidas por la cuestión dinástica, estuvo ligada a los sectores económicos y sociales más privilegiados, que, enrolados en las filas isabelinas, permitieron y favorecieron el desarrollo de este proceso liberalizador⁵⁹⁴. Por el contrario, puede afirmarse que un gran porcentaje de las clases populares españolas se mantuvieron a lo largo de todo el siglo XIX fieles al ideario contrarrevolucionario y ausentes de los vaivenes de la política parlamentarista y de las elecciones. Será precisamente en estas clases populares especialmente de zonas rurales y agrarias, donde encontrará mayor arraigo y apoyo el movimiento político que durante buena parte del siglo XIX capitaneará la defensa de las tradiciones y la lucha contra el liberalismo: el carlismo. De alguna manera el carlismo se convertirá en el “símbolo de la resistencia frente a la descomposición de las formas de vida tradicionales, o en el símbolo de la oposición a la revolución, a cuyo triple lema: *igualdad, libertad, fraternidad*, opuso simplemente la alianza del *altar* y el *trono*⁵⁹⁵.” El Carlismo, incluso tras su derrota militar definitiva, seguirá contando con un número significativo de seguidores. En este sentido, no deja de resultar indicativo que, por

⁵⁹¹ VV AA. *El Carlismo y las Guerras carlistas*. Opus cit., p. 13.

⁵⁹²⁵⁹² “Y es que las guerras carlistas, más allá de su “matiz dinástico”, suponían, como indica en *Acción Española* Vegas Latapie, -otro significativo reaccionario del siglo XX-, una verdadera guerra de religión, y, como todo conflicto de este tipo, tenía un carácter mundial.” Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2006, p. 160.

⁵⁹³ VV AA. *El Carlismo y las Guerras carlistas*. Opus cit., p. 13.

⁵⁹⁴ José María ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España*. Barcelona. Promociones Publicaciones Universitarias. Barcelona. 1985, pp. 8-9.

⁵⁹⁵ Rafael SÁNCHEZ MANTERO. *De la Regencia de María Cristina a la Primera República*. En VV AA. *Manual de Historia de España. Vol V. Siglo XIX*. Madrid. Historia 16. 1990, p. 161.

ejemplo, en enero de 1875 estando ya en los últimos estertores la tercera y definitiva guerra carlista, las fuerzas fieles al pretendiente Carlos ocupaban aun las tres cuartas partes del territorio catalán, manteniendo como principales plazas fuertes Olot y la Seu d'Urgell⁵⁹⁶.

Ya hemos definido a este siglo XIX español que recibirá la influencia ideológica de Joseph de Maistre como un siglo en el que se enfrentan la revolución y la contrarrevolución. Otra cuestión importante para poder entender la presencia demaistriana es la del anticlericalismo presente en esta época. La influencia social de la Iglesia española, si bien fue muy importante durante estos años, resultó “mucho menos considerable que la que ejercieron las clases medias, las clases altas y el estamento militar⁵⁹⁷.” Esta debilidad del orden eclesiástico llegará al punto de que en la década de los cuarenta del siglo XIX y ante la presión del régimen esparterista, la Iglesia católica, inopinadamente, abogará, como elemento de autodefensa, por la libertad de prensa, pues, sirva como ejemplo, y ejemplo sorprendente, que las últimas alocuciones de Gregorio XVI no había sido posible publicarlas en prensa⁵⁹⁸. Junto a la política anticlerical y en muchos sentidos regalista de los diferentes gobiernos tanto progresistas como conservadores -ruptura con Roma, supresión de órdenes regulares, dos grandes procesos desamortizadores-, aparecerán además, durante todo el siglo, fenómenos de desatada violencia anticlerical. Así, por ejemplo, ya en una fecha tan temprana como 1834 se producirá en Madrid una matanza de frailes y jesuitas a propósito de una epidemia de cólera de la que se les consideró responsables.

Además, la desamortización de las tierras y posesiones eclesiásticas tuvo una doble consecuencia. De un lado las clases pudientes, nuevas propietarias del patrimonio eclesiástico, se adscribieran definitivamente al régimen liberal, pues en ningún caso estaban dispuestas a una vuelta a la situación política anterior que pudiese suponer la pérdida de los bienes recién adquiridos y sus pingües beneficios añadidos. De otro lado, se produjo el definitivo y total distanciamiento de la Iglesia del liberalismo⁵⁹⁹. Prácticamente la mayoría de los obispos de esta época desamortizadora rechazarán el sistema liberal. Nacidos casi todos en los tres primeros lustros del siglo XIX, alcanzaron

⁵⁹⁶ Feliciano MONTERO. *La Restauración*. En VV AA. *Manual de Historia de España. Vol V. Siglo XIX*. Opus cit., p. 324.

⁵⁹⁷ Casimiro MARTÍ, *Afianzamiento y despliegue del sistema liberal*. En VV AA. *Historia de España. Vol VIII. Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo*. Barcelona. Labor. 1983, p. 197.

⁵⁹⁸ José María ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit, p. 136.

⁵⁹⁹ Rafael SÁNCHEZ MANTERO, *De la Regencia de María Cristina a la Primera República*. En VV AA. *Manual de Historia de España. Vol V. Siglo XIX*. Opus cit., p. 179.

a conocer una Iglesia “todavía no descuajada por las sucesivas desamortizaciones y ello les marcará para siempre con una nostalgia del pasado que será también una incapacidad para descubrir en las perturbaciones políticas, sociales y religiosas los signos de una nueva época⁶⁰⁰.” La Iglesia se replegará, en definitiva, sobre sí misma, en busca de una fuerza que ya no poseía, aislándose del mundo exterior y en la mayor parte de los casos permaneciendo voluntariamente ajena a los cambios trascendentales que se estaban dando en esa época en España y en el Europa.

A esta situación de enfrentamiento entre el Estado y la jerarquía eclesiástica vendrá a sumarse un nuevo elemento de tensión: el abandono paulatino por parte de Roma de las posiciones radicales de Pío IX, que tan buena acogida -en cierta forma gracias a la coyuntura social, religiosa y política- tuvieron en nuestro país. España, donde el galicanismo nunca constituyó una fuerza social importante dentro de la Iglesia, fue un país eminentemente ultramontano, y tanto el *Syllabus* como la encíclica *Quanta Cura*, fueron recibidas con entusiasmo y fervor por parte de la mayoría de los miembros del clero. Así, por ejemplo, *El Pensamiento Español*, uno de los periódicos neocatólicos más influyentes de la época, afirmará que “el *Syllabus* es un libro de política. Un libro que contiene las normas de la auténtica política católica, y el concilio próximo que va a celebrarse va a dar carácter a estas normas. El católico, por tanto, no tiene otros jefes políticos que el Pontífice, los obispos y el clero en general, ellos deben dirigir la política⁶⁰¹.” En general entre el pensamiento tradicionalista y ultra conservador español será una consigna comúnmente aceptada la de que el origen de los males patrios, de las revoluciones modernas, se debía al muro que se había levantado entre la religión y la política⁶⁰².

De ahí que el abandono de estas posiciones por parte de León XIII llevó consigo una escisión dentro del catolicismo, provocando una radicalización aún mayor si cabe entre las filas de los llamados “integristas”, aquellos que se negaron a alejarse de los principios teóricos defendidos por el *Syllabus*⁶⁰³. No puede resultar extraño, pues, que estos integristas no sólo recibieran con agrado los libros e ideas del referente intelectual

⁶⁰⁰ José Manuel CUENCA. *La Iglesia Española ante la revolución liberal*. Madrid. Ediciones Rialp. 1971, p. 102.

⁶⁰¹ Tomado de Begoña URIGÜEN. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Madrid. CSIC. 1986, p. 325.

⁶⁰² Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 171.

⁶⁰³ Si bien en sentido estricto el “integrismo” nació con el grupo que encabezado por Nocedal se separó de la obediencia del pretendiente don Carlos, resulta evidente que los orígenes del integrismo se encuentran en los neocatólicos que se opusieron, en época de Isabel II, a la política pro-Italiana de sus gobiernos.

de estas ideas, Joseph de Maistre, sino que se sirvieran de las mismas en defensa de sus posiciones⁶⁰⁴.

Este cambio de orientación política del Vaticano se materializará en el ámbito español en la encíclica de diciembre de 1882, dirigida a los obispos españoles, la famosa *Cum Multa*, en la que León XIII indicará la necesidad de “huir de la equivocada opinión de los que se mezclan e identifican la religión con algún partido político, hasta el punto de tener poco menos que por separado del catolicismo a los que pertenecen a otro partido⁶⁰⁵.”

Una muestra más que significativa de las dificultades de aceptación de esta doctrina, entre los sectores más conservadores del país, es la exitosa publicación en 1884, dos años después de la proclamación de la encíclica *Cum Multa*, de la obra de Félix Salvá *El liberalismo es pecado*, texto en el que, como veremos en el capítulo 4 de este estudio, el influjo del pensamiento de de Maistre está muy presente. Resulta interesante comentar además que el librito en cuestión fue examinado por el obispo de Vic Monseñor Salvador Casañas quien, curiosamente, no halló nada reprochable en el mismo. De esta forma, como afirma Feliciano Montero, el sector intransigente católico, aún numeroso en este momento histórico, malinterpretará las iniciativas posibilistas y conciliadoras tomadas por el Vaticano hasta llegar a colocarse en posición de desobediencia de los obispos más cercanos a posturas transigentes⁶⁰⁶. Así, por ejemplo, el obispo de Salamanca, Tomás Cámara, necesitará recurrir a la censura eclesiástica para intentar mantener a raya al periodismo integrista.

Una muestra especialmente interesante de esta cuestión, por la relevancia y repercusión que el acontecimiento tuvo en la época, es la conocida Pastoral del Obispo de Plasencia Pedro Casas Souto. En 1885, a propósito de una serie de desastres naturales acaecidos en Andalucía, afirmó que los mismos eran un castigo divino propiciado por la invasión de racionalismo que infectaba la sociedad española y que los

⁶⁰⁴ “Pío IX se había dado cuenta de la importancia que tenía el materialismo y la supresión de la moral en las relaciones sociales, tanto en la política como en la economía. Es uno de los aspectos más importantes de su ministerio apostólico. Sin esto no se comprende el tono de las condenas que el Papa lanzó contra el liberalismo: se reprobaba el sustrato naturalista y racionalista de la doctrina liberal y sus consecuencias. La política se desvinculaba de la moral y la Religión. Esto es lo que conduce al Syllabus y la Quanta Cura. Los católicos intransigentes, con su actitud anticonstitucional, hicieron de esta doctrina un arma política y terminaron dividiendo a la Iglesia en España y en otros países de Europa.” Cristóbal ROBLES MUÑOZ. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Opus cit., pp. 5-6.

⁶⁰⁵ Texto tomado de: José María JOVER ZAMORA. *La época de la Restauración. Panorama político-social, 1875-1902*. En VV AA. *Historia de España. Vol VIII. Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo*. Opus cit., p. 312.

⁶⁰⁶ Feliciano MONTERO *La Restauración*. En VV AA. *Manual de Historia de España. Vol V. Siglo XIX*. Opus cit., p. 324.

verdaderos cristianos eran aquellos que “sostienen sin dobleces indignas y cobardes transacciones, todas las verdades y derechos de la religión.” Esta pastoral, que levantó una gran polvareda, fue apoyada por la prensa intransigente y especialmente por la Revista Popular editada por el padre Félix Sardà, quien llegó a incluir en la misma un suelto con la susodicha pastoral, llegando a comparar a Casas Souto con san Gregorio ante Juliano el Apóstata.⁶⁰⁷

Así, aunque lo que podríamos denominar el “principio católico” está prácticamente presente en todas las corrientes antiliberales españolas, resulta fácil ver que la “situación del catolicismo político en la España que va de la revolución de 1848 hasta la guerra civil de 1936 es de una enorme fragmentación⁶⁰⁸.” Atrapados en medio de esta turbulencia político-religiosa, conviene apuntar, como último escalón de este repaso contextual del siglo XIX que estamos llevando a cabo, que los pensadores católicos de la época, más allá de las tensiones producidas en el seno mismo del catolicismo, se vieron profundamente condicionados por la situación de asedio por parte del liberalismo en la que, en general, se sintió la Iglesia⁶⁰⁹. Hay que tener además en cuenta que en esta centuria, más allá de prejuicios ideológicos, la mayor parte de los pensadores españoles relevantes pueden ser considerados desde Balmes cuando menos conservadores y de adscripción católica. Así de Aparici a Ortí y Lara, de Donoso a Maeztu, de Torras i Bages a Prat de la Riba o Cambó, de Magín Ferrer a Vázquez Mella, de los Nocedal a Víctor Pradera, o de Menéndez Pelayo a Pidal y Mon, el grueso de la producción intelectual española del siglo se dio curiosamente en el bando que estaba condenado a la derrota ideológica. De parecida opinión es Pío Baroja en el ámbito de la literatura, pues todavía en 1899 escribirá: “Tan es así, que en España se puede decir que “escritor reaccionario” es sinónimo de buen escritor. Pereda, Pardo Bazán, Menéndez y Pelayo, Valbuena y muchos otros, aunque muestran alguna benevolencia hacia las ideas liberales, son, en el fondo, reaccionarios; pertenecen a la vieja España, sombría y religiosa⁶¹⁰.”

Recapitulando todo lo dicho en este apartado al respecto del contexto ideológico del siglo XIX el pensamiento contrarrevolucionario español estaba

⁶⁰⁷ Ver una detallada descripción del desarrollo de este incidente en Cristóbal ROBLES MUÑOZ. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Opus cit., pp. 357-361.

⁶⁰⁸ Juan ORELLANA. *Fe y razón en el catolicismo antiliberal español (1850-1936)*. Saarbrücken. Editorial Académica Española. 2011, p. 12.

⁶⁰⁹ Casimiro MARTÍ, *Afianzamiento y despliegue del sistema liberal*. En VV AA. *Historia de España. Vol VIII. Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo*. Opus cit., p. 206.

⁶¹⁰ Pío BAROJA, *Literatura y bellas artes*. Tomado de VV AA *Textos y documentos de historia moderna y contemporánea (siglos XVIII- XX)*. Vol XII de VV AA. *Historia de España*. Opus cit., p. 299.

predispuesto a recibir una influencia profunda de la obra de Joseph de Maistre. En un contexto de continua lucha entre los partidarios de la revolución y los de la contrarrevolución, con una Iglesia enfrentada a un poder regalista, y depauperada por las desamortizaciones, con el partido de más peso y calado entre los católicos inmovilistas derrotado militarmente, con el aparente triunfo de las ideas ilustrado-liberales, y finalmente con una intelectualidad católica agobiada por este mismo triunfo, resulta fácil comprender por qué el pensamiento demaistriano caló tan profundamente en el pensamiento reaccionario español. Pese a su heterodoxia, que se explicitó de manera palpable tras la “profundización tomista” de León XIII, su pensamiento, -esto es el fideísmo antirracionalista y nominalista del saboyano nacido frente al “racionalismo liberal”-, su mensaje escatológico y de esperanza en un nuevo milenio “providencial” caló en la conciencia conservadora a pesar del fracaso político continuado de sus planteamientos. Su ultramontanismo, que anteponía la religión a la política y obligaba a ésta a situarse bajo la doctrina católica y a no separarse de su moralidad, con su tono violento y “jacobino” como arma dialéctica frente al discurso democrático, conformaba un cóctel ideológico casi perfecto que la derecha española no podía dejar escapar. En 1890, Cánovas del Castillo todavía afirmaba sobre el sufragio universal que:

“Yo creo que el sufragio universal, si es sincero, si da un verdadero voto en la gobernación del país a la muchedumbre, no sólo indocta, que eso sería lo de menos, sino la muchedumbre miserable y mendiga, de ser sincero, sería el triunfo del comunismo y la ruina del principio de propiedad, y si no es sincero el sufragio universal, porque esté influido y conducido, como en este caso estaría, por la gran propiedad o por el capital, representaría... el menos digno de todos los procedimientos políticos, para obtener la expresión de la voluntad del país⁶¹¹.”

Además, y antes de pasar al siguiente apartado, conviene en este punto citar la tesis de Richard A. Lebrun, para el que la obra de de Maistre *Cartas a un caballero ruso sobre la Inquisición española*, contribuyó en ciertos círculos a mejorar la imagen europea de España. Para de Maistre, influido en su visión de nuestro país por la amistad que trabó en San Petersburgo con el culto embajador español Benito Pardo de Figueras, la institución inquisitorial española había sido caricaturizada de manera interesada por escritores protestantes y pensadores irreligiosos, mientras que, según su parecer, el

⁶¹¹ Texto tomado de VV AA *Manual de Historia de España*. Opus cit., vol V, p. 425

mantenimiento de la Inquisición en España había resultado un factor determinante en el mantenimiento de la unidad nacional y, lo más importante, había preservado a la nación de los horrores, violencias y desdichas que, derivadas de las guerras de religión, asolaron Europa a lo largo de los siglos precedentes⁶¹².

3.3.2. *El tradicionalismo: Joseph de Maistre y España*

"Todavía a principios del siglo se conservaban, especialmente en las Órdenes Religiosas y en el seno de algunas universidades, tradiciones venerables, aunque por lo común de puro escolasticismo; y en tal escuela se formaron algunos notables apologistas, férreos en el estilo pero sólidos en la doctrina..., pero su obra resultó estéril en gran parte, así por la sujeción demasiado nimia que mostraron al pensamiento escolástico, sin hacerse cargo de la diferencia de tiempos y lectores, cuanto por la intransigencia de que hicieron alarde respecto de toda otra filosofía... Este escolasticismo póstumo no solamente no sirvió para convencer a los liberales, sino que, entre los realistas mismos hizo pocos prosélitos; siendo sustituido pronto, y sin ninguna ventaja de la cultura nacional, por traducciones atropelladas de aquellos elocuentes y peligrosos apologistas neocatólicos del tiempo de la Restauración francesa, Chateaubriand, de Maistre, Bonald, Lamennais (en su primera época). Tal fue la más asidua lectura del clero español y de los laicos piadosos en los últimos años del reinado de Fernando VII, y por este camino la devoción española vino a saturarse muy pronto de sentimentalismo poético, de tradicionalismo filosófico, de simbolismo teosófico, de absolutismo teocrático, de legitimismo feudal y andantesco, y de otra porción de ingredientes de la cocina francesa que mal podían avenirse con nuestro modo de ser llano y castizo. Cuán grande fue el peligro, dígalo el grande ejemplo de Donoso Cortés, que ni antes ni después de su conversión acertó a ser español en otra cosa que en el poder y magnificencia de su palabra deslumbradora, con cuyo regio manto revistió alternativamente ideas bien diversas, pero todas de purísimo origen francés, ora fuese el inspirador Royer-Collard, ora Lamennais, de Maistre o Bonald⁶¹³."

La cita de Menéndez y Pelayo nos sirve a la perfección para situar lo que queremos desarrollar en este capítulo. En la misma puede detectarse un cierto aire de crítica frente al tradicionalismo francés, pero éste debe entenderse en el marco de la polémica en la que el polígrafo santanderino estaba inmerso cuando escribió estas líneas, que no es otra que la mantenida entre los miembros de la moderada Unión

⁶¹² Richard A. LEBRUN. *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*. Opus cit., p. 220.

⁶¹³ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Introducción* a José María QUADRADO. *Ensayos Religiosos, Políticos y Literarios*. Opus cit., p. XXXVIII.

Católica de Alejandro Pidal y Mon, en la que él militó, frente a los neocatólicos integristas de Ramón Nocedal, a los que de manera velada está acusando de seguir al pie de la letra los dictámenes de esta filosofía “extranjera” y radical. En cualquier caso lo más interesante de la cita es, por un lado, el reconocimiento de que las obras del tradicionalismo francés se convirtieron en lectura habitual del “clero español y laicos piadosos”, y que esto fue debido a que, tras la llegada de las ideas revolucionarias, el viejo escolasticismo “resultó estéril en gran parte”, incapaz de dar una respuesta efectiva a la nueva situación social e intelectual creada, por lo que “no solamente no sirvió para convencer a los liberales, sino que, entre los realistas mismos hizo pocos prosélitos...”.

Esto nos parece crucial para entender el proceso histórico que convirtió a de Maistre en uno de los filósofos de referencia de la derecha española, y la gran influencia que sobre sus ideas tuvo el pensamiento del saboyano. La llegada de las teorías revolucionarias francesas encontrará en España un paisaje intelectual dominado por un escolasticismo mortecino y en decadencia, sin nada nuevo ni fresco que aportar, incapaz en la mayor parte de las ocasiones de oponer auténtica resistencia teórica a las nuevas ideas. Nutridos de este poco fecundo manantial teórico, aparecerán una serie de autores que, en esta “primera hora contrarrevolucionaria”, se moverán en el ámbito de la “intransigencia polémica contra las ideas liberales, en el contexto de una pura tradición escolástica, sin contaminaciones filosóficas ni culturales de las posiciones que combatían⁶¹⁴.” Pensadores tales como: “Jerónimo Ceballos, y el Padre Alvarado, el “Filósofo Rancio”; el mallorquín Puigserver, dominico, y Fray Ramón Strauch, franciscano catalán, después obispo de Vich, mártir de la fe en 1823; los dominicos catalanes Francisco Xarrie y Narciso Puig; el mercedario catalán Magín Ferrer, el dominico valenciano José Vidal⁶¹⁵.”

Por ello, como ya hemos repetido a lo largo de este estudio, el tradicionalismo francés y sobre todo y especialmente las reflexiones demaistrianas aportaron a la contrarrevolución española un nuevo arsenal teórico, emparentado en muchas ocasiones tanto en el tono, la forma e incluso en las fuentes remotas, con el mismísimo pensamiento revolucionario, pero que, por ello mismo, al tiempo constituía un arma eficazísima para contrarrestar el influjo del nuevo pensamiento liberal. En cierto sentido podemos decir que las teorías de de Maistre supusieron una entrada de aire fresco en la

⁶¹⁴ Francisco CANALS, *Prólogo* a José M^a ALSINA ROCA. *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit., p. X.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. X.

enrarecida atmósfera intelectual del antiliberalismo español de principios de siglo. No sólo Menéndez y Pelayo, en el siglo XIX, mantendrá esta teoría. También, por ejemplo, el padre Ignasi Casanovas, en su monumental obra sobre Balmes, afirmará que en esta centuria no hay filósofo español que escape de manera absoluta a la influencia del pensamiento francés⁶¹⁶.

Que de Maistre fue una lectura generalizada en los ambientes conservadores decimonónicos nos lo muestra por ejemplo, los recuerdos de infancia de Miguel de Unamuno, que se inició en las lecturas del profeta del pasado gracias a la biblioteca paterna, pues como afirma Jon Juaristi: “El catolicismo español, dividido tras el Sexenio entre los posibilistas que transigían con el liberalismo de la monarquía restaurada y un carlismo recalcitrante en el que apuntaba ya la tendencia integrista, seguía viendo en el tradicionalismo de De Maistre un antídoto imprescindible contra las filosofías disolventes de la modernidad, y *Las veladas de San Petersburgo* –con mucho, la más apacible de las diatribas del incendiario vizconde saboyano-, en traducción española de Gabino Tejado, eran lectura recomendada a los estudiantes que, como Unamuno, se afiliaban a alguna asociación piadosa⁶¹⁷.”

En fecha tan temprana como 1828, la “Biblioteca de la Religión” traducirá una obra de de Maistre, en concreto el *Du Pape*. No resulta además una elección trivial, pues el fiero ultramontanismo demaistriano fue uno de los factores más decisivos de su pensamiento a la hora de que su recepción en España fuese tan mayoritaria y de tanto peso. Así, este perfil de su pensamiento, que le reportaría al saboyano recelos y críticas en países de tradición galicana y especialmente en Francia como cuna de esta concepción, resultaría una magnífica tarjeta de presentación en aquellos países en los que los “presupuestos doctrinales del galicanismo no habían tenido gran importancia, como es el caso de España o Bélgica⁶¹⁸.” A este respecto resulta interesante hacer notar que la primera traducción del otro gran representante del primer tradicionalismo francés, el vizconde de Bonald, no llegará hasta unos años más tarde, en 1842, realizada por el miembro de la “Escuela Apologética Catalana”, José Ferrer y Subirana.

Con todo, como resulta lógico, este escolasticismo deprimido al que el tradicionalismo demaistriano vendría a relevar no desapareció del todo. De hecho, volverá con el tiempo a reforzarse y finalmente, con la entronización de león XIII en la

⁶¹⁶ Ignasi CASANOVAS. *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres*. Vol. 2. Barcelona. Biblioteca Balmes. 1932, p. 6.

⁶¹⁷ Jon JUARISTI. *Miguel de Unamuno*. Madrid. Taurus. 2012, p. 109.

⁶¹⁸ José María ALSINA. *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit., pp. 57-58.

cátedra de San Pedro, a imponerse definitivamente como doctrina oficial de la Iglesia. Sin embargo, en la mayoría de los casos incluso aquellos autores antiliberales de renombrada militancia escolástica recibieron de una manera u otra, como veremos en el siguiente apartado, el influjo de las teorías del Conde Joseph de Maistre. Baste aquí, como un mero ejemplo ilustrativo, apuntar la figura del obispo de Vic Josep Torras i Bages, escolástico de raíz tomista pero para quien el pensamiento demaistriano resultará una fuente innegablemente atrayente para su pensamiento, especialmente en su vertiente antirrevolucionaria y ultramontanista⁶¹⁹.

El ascendiente de de Maistre fue tal que no sólo influyó en los ambientes antiliberales, sino que también estuvo presente en el pensamiento de los liberales conservadores como Donoso Cortés, quien iniciará su carrera política en el bando isabelino como un liberal doctrinario, y que sin embargo acabará siendo, en una especie de paradoja demaistriana, el intelectual español con más ascendiente entre la contrarrevolución española: el defensor del decisionismo dictatorial y el máximo difusor de las claves del pensamiento del profeta del pasado en España a través de su propia obra, nacida, desde luego, bajo la sombra de la del saboyano. Hasta tal punto fue guiada por el pensamiento demaistriano que el tomista Zeferino González, pensador de gran relevancia en el XIX hispano, en su monumental *Historia de la Filosofía*, catalogará a Donoso como “el de Maistre español⁶²⁰”.

Por eso resulta tan difícil concretar cuál fue la vía de entrada concreta de Joseph de Maistre en España. Generalmente se ha identificado esta primera recepción con el carlismo. Según esta tesis, en un primer momento el carlismo resultaría un movimiento fundamentalmente legitimista y absolutista, pero no poseería una doctrina política coherente ni suficientemente desarrollada, de forma que tomaría del tradicionalismo francés, y especialmente del conde de Maistre, las bases teóricas sobre las que desarrollar un constructo ideológico mínimo⁶²¹.

⁶¹⁹ “Josep de Maistre és també una font apreciable del pensament de Torras i Bages pel seu tradicionalisme anti-revolucionari i la seva defensa de la teocràcia papal, molt en la línia de la tradició ostracista i ultramontana.” Oriol COLOMER I CARLES. *El pensament de Torras i Bages*. Barcelona. Claret, 1991, p. 134.

⁶²⁰“Donoso Cortés es el de Maistre español, que quiere volver la europa y el mundo a Dios, del cual viene separándose más y más y cayendo por ende, de abismo en abismo.” Zeferino GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*. Madrid. Agustín Jubera. 1886, vol IV, p. 456

⁶²¹ Incluso el carlismo que acabará acercándose a Alfonso XII tras la última derrota militar era, en palabras de Lafage, un ferviente lector de de Maistre. “(...) Par ailleurs, l’adhésion du haut-clergé au roi Alphonse XII avait entraîné le ralliement de l’aristocratie carliste récalcitrante qui après avoir été une fervente lectrice de le pensée contré-revolutionnaire de France (le comte Joseph de Maistre, le vicomte

Otra teoría es la de los profesores Francisco Canals y José María Alsina, para quienes la entrada de de Maistre en España se realizaría a partir de determinados elementos del liberalismo. Así escribe Canals que: “La corriente "tradicionalista", si entendemos por tal lo que en una perspectiva europea acostumbra a ser así denominada, se incorpora al pensamiento español casi exclusivamente a través de hombres, publicaciones y escuelas pertenecientes a la "sociedad nueva", a la España liberal; y muy principalmente, y con clara primacía en lo cronológico y en la amplitud de la influencia y difusión, por hombres, publicaciones y grupos culturales pertenecientes a la burguesía liberal de la generación romántica de la Cataluña isabelina⁶²².” Aunque en un principio puede resultar paradójica, no conviene descartar esta tesis, teniendo presente la evolución de Donoso. José María Alsina es aún más concreto, e identifica esta entrada a través de un determinado grupo de pensadores: “la penetración del tradicionalismo filosófico en España se desarrolla en realidad a través de los autores que formaron la llamada “Escuela Apologética Catalana⁶²³”, esto es: Joaquim Roca i Cornet, José Ferrer Subirana y José María Quadrado. En favor de esta tesis hay que aceptar que todos estos autores conocieron muy bien el pensamiento tradicionalista y, sin duda, lo divulgaron. Aunque de una forma implícita, parece pensar lo mismo Ignasi Casanovas cuando escribe:

“La Restauració francesa té la seva brillantíssima legió seglar guiada per homes com Chateaubriand, Montalembert, Bonald, De Maistre. Fins davant d’ella fa goig poder afilar la nostra més modesta, però sense avergonyirnos de que es faci la comparació, Roca i Cornet, Quadrado, Tomás Aguiló, Rubió i Ors, Milà i Fontanals, Piferrer, Ferrer i Subirana⁶²⁴.”

Sin duda, como veremos en las siguientes páginas, de Maistre estuvo muy presente en el pensamiento catalán del XIX, desde luego en las figuras citadas por Casanovas, pero también en Balmes, en Torras i Bages, en Rubió i Ors, en Prat de la Riba, en Monseñor Casañas o en Cambó. Resulta innegable a este respecto la especial existencia en Cataluña de una tradición de pensamiento contrarrevolucionario que se

Louis de Bonald, le journaliste Louis Veillot), se rapprochait désormais de la Cour du nouveau monarque. » Franck LAFAGE. *L’Espagne de la contre-revolution*. Opus cit., p. 162.

⁶²² Francisco CANALS, *Prólogo a José María ALSINA ROCA. El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit. p. XII.

⁶²³ José María ALSINA ROCA. *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit., p. 197.

⁶²⁴ Ignasi CASANOVAS. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Barcelona. Biblioteca Balmes. 1932, vol II, p. 25.

aviene muy bien al desarrollo histórico del XIX, pues no deja de resultar una evidencia lo que comenta Francisco Canals al referirse al pueblo catalán como aquél que entre todos los pueblos de España o de Europa ha vivido en más ocasiones, y durante más tiempo, en guerra contra el Estado inspirado en los principios de la Revolución francesa: la "Guerra gran"; la Guerra de la Independencia contra el Imperio napoleónico; la de la Regencia de Urgel contra la Constitución de Cádiz, durante el trienio liberal de 1820-23; la de los "agraviats", en 1827; la "primera guerra carlista", la de los "matiners", de 1846 a 1849; y la "segunda guerra" carlista de 1872 a 1876⁶²⁵.”

Al respecto de esta cuestión del camino introductorio del pensamiento demaistriano, conviene que nos detengamos un poco más en la cuestión del carlismo. Al fin y al cabo el carlismo de alguna manera, se convertirá, en la España del siglo XIX en el muro de carga sobre el que se vertebrará de alguna forma toda la resistencia al liberalismo. Hasta el punto que Julio Aróstegui en su introducción a *El Carlismo y las guerras carlistas*, afirma que “la historia de la contrarrevolución española es, en parte fundamental, la historia del carlismo⁶²⁶.” Así, aunque como veremos en el siguiente apartado, de Maistre no está presente en el primer carlismo, si lo estará, desde luego, más adelante. De hecho buena parte de los pensadores conservadores españoles influidos por de Maistre de los que hablaremos en el capítulo 3 de este estudio o bien estuvieron cercanos al carlismo, como es el caso de Balmes, o bien en un momento u otro militaron en él, así los Nocedal, Aparisi Guijarro, Vázquez de Mella o Víctor Pradera.

3.3.3. De Maistre y el primer carlismo

"Hemos entendido muy mal la postura vital del auténtico Carlismo del siglo pasado. Todo parte en el católico de la fe viva; ella es su fuerza, y no ningún tipo de Inquisición coactiva ni de muros profanos protectores de la religión. Se tiene con ella una roca firme en que apoyarse, que permite ponernos en contacto, sin miedo, con cualquier corriente espiritual y asimilar todo lo que en ella sea positivo. Esa fue la actitud de de Maistre, según cuenta el profesor tradicionalista Rafael Gambra. Para el pensador francés del siglo pasado, todas las religiones expresan en el fondo la misma verdad; aunque sólo el cristianismo lo hace de modo pleno; y por eso de ellas podemos

⁶²⁵ Francisco CANALS, *Prólogo a José María ALSINA ROCA. El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit. p. XIX.

⁶²⁶ VV AA. *El Carlismo y las Guerras carlistas*. Opus cit., p. 11.

y debemos aprender lo que sin duda pueden aportarnos, como luego ha señalado el Concilio Vaticano II y como practicó de Maistre⁶²⁷.”

Empezamos el apartado con esta curiosa cita de Enrique Miret en su prólogo a la *Historia General del Carlismo* de Josep Carles Clemente. En las apenas cuatro páginas que ocupa se cita en dos ocasiones a Joseph de Maistre, lo que muestra que, desde luego, más allá de los iniciadores del movimiento carlista, sus continuadores han tenido siempre muy presente al profeta del pasado. En cualquier caso, el saboyano es citado aquí de una forma un tanto chocante. Miret coloca al inspirador del *Syllabus* y la *Quanta Cura*, en la línea del Vaticano II. Es cierto que de Maistre cree en un fondo o rastro de verdad en cualquier religión, pues todas ellas aunque de manera muy lejana y empobrecida, guardarían algún rasgo de aquella revelación primigenia de la que el catolicismo sería quien únicamente habría mantenido y guardado el núcleo fundamental de la misma. Pero de ahí a convertirlo en antecesor del Vaticano II hay, sin duda, un largo trecho⁶²⁸.

Más allá de la curiosidad de la cita, es el espíritu que transmite, la idea de que a lo largo del dilatado, y en ocasiones convulso, desarrollo del pensamiento carlista, la influencia del autor saboyano es incuestionable, no tan sólo a lo largo del siglo XIX sino también de forma muy marcada en los primeros decenios del siglo XX. Así, en esa misma cita Miret habla de Vázquez de Mella: “Pero el ala representada por Vázquez de Mella, que era el ala oficial, se inspiró en una interpretación abierta de la tradición española. Uno de sus mentores fue el controvertido pensador Conde de Maistre⁶²⁹”. Pero en general, y como mostraremos en el siguiente capítulo, su influencia resultará desde mucho antes abrumadora y decisiva.

Sin embargo, lo que planteamos en este apartado no es la evidente presencia del saboyano en el carlismo ya “maduro”, sino que nos planteamos la influencia del mismo en sus inicios, esto es, en los hombres que llevaron a cabo la primera de las guerras civiles carlistas. Tal es, como ya vimos en el apartado anterior, la postura del polígrafo santanderino Menéndez Pelayo, cuando habla de que de Maistre fue “la más asidua

⁶²⁷ Enrique MIRET, *Prólogo a: J.C. CLEMENTE. Historia General del carlismo*. Madrid. Servigrafint. 1992, p. 21.

⁶²⁸ En el mismo prólogo de Maistre es calificado de “muy liberal” y “dialogante”... “(...) controvertido pensador Conde de Maistre, que era muy liberal en su postura dialogante, ya que mantenía contactos asiduos con un grupo semi-masónico, llamado martinista, del cual confesaba que había aprendido mucho.” *Ibidem*, p. 19.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 19.

lectura del clero español y de los laicos piadosos en los últimos años del reinado de Fernando VII⁶³⁰.”

Esta postura ha encontrado en los últimos tiempos contestación. Así Javier Herrero, en su estudio sobre la génesis del pensamiento reaccionario español niega esta tesis al afirmar que este “contagio” de ideología europea, fundamentalmente francesa, se había producido ya mucho antes:

"Pero toda esta defensa de la tradición frente a las novedades "extranjeras" y "afrancesadas", como siguen diciendo hoy día muchos de sus críticos, carece del menor fundamento histórico. La vida intelectual española en el siglo XVIII se nutre del pensamiento europeo y ahí reside la fuente de su extraordinaria vitalidad; tan europeas son las ideas de "reforma" como las de "oposición" a esa reforma. Como hemos mostrado en este libro, las ideas de esos pensadores que los reaccionarios españoles consideran los grandes maestros de la tradición, proceden en su totalidad de la literatura que ha surgido en Europa contra la Ilustración; literatura que el triunfo de los ideales ilustrados fue ahogando en Europa y que en España encontró un asilo en el que, disfrazada de tradición, ha persistido y ejercido, desde los grupos políticos en que se encarnó, ese poder de intolerancia y de violencia que lleva en su seno y que hemos visto brotar por vez primera con una fuerza incontenible al proclamarse el absolutismo fernandino en 1814⁶³¹."

A nuestro entender, si bien ya desde el inicio de la cuestión sucesoria, e incluso antes (Regencia de Urgell, “malcontents”...), pueden detectarse en el ideario de estos contrarrevolucionarios actitudes que después conectarán perfectamente con las propuestas demaistrianas, de forma que sí podremos considerar a la “segunda generación de carlistas” como una generación profundamente influenciada por de Maistre, no hemos sido, con todo, capaces de detectar una presencia clara o un ascendiente innegable en algún autor o pensador del primer momento carlista, de las ideas y textos del conde saboyano. En general, la producción ideológica de este carlismo inicial resulta bastante pobre, centrado en el rechazo frontal a la Revolución, en el problema legitimista y en un foralismo vuelto hacia el pasado anterior a la dinastía borbónica, es decir, hacia el pasado austracista, incapaz de crear un discurso político equiparable al

⁶³⁰ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Introducción a José María QUADRADO. Ensayos Religiosos, Políticos y Literarios. Opus cit.*, p. XXXVIII.

⁶³¹ Javier HERRERO. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid. Alianza Editorial. 1998, p. 402 .

del lado liberal. No se debe, pues, desdeñar la tesis del profesor Alsina ya explicitada con anterioridad, de que a través a través del liberalismo más conservador y doctrinario el pensamiento español recibiría la influencia del discurso demaistriano. Aunque resulta ésta una cuestión difícil, sin duda, lo más probable es que de Maistre, desde la influencia eclesiástica, se introdujera tanto en ese liberalismo de “derechas” como en el carlismo propiamente dicho.

3.3.3.1. El comienzo del conflicto

Más allá de legalismos (Pragmática Sanción, Ley sálica...) lo que late en el enfrentamiento dinástico entre Isabel y Carlos es la pugna entre dos posiciones políticas: la de la minoría liberal, que apostaría por defender los derechos de Isabel II como fórmula para “encadenar” a la futura reina a sus intereses a fin de alzarse con el poder político, y la mayoría realista/absolutista, mucho más torpe y dividida internamente. Esta mayoría, apartada de los círculos de la Regente María Cristina y su hija Isabel, no encontró otra salida que decantarse por la opción de Carlos María Isidro, quien, más allá de sus limitaciones intelectuales, resultaba un candidato fiel a las doctrinas reaccionarias y antiliberales. Es esta una idea que comparte también Jesús Millá, para quien la insistencia de estos grupos ultra-conservadores en un antiliberalismo beligerante ya desde 1823, acabaría introduciendo la cuestión sucesoria, pues el heredero de la corona debía eliminar cualquier signo de apertura de una manera que su hermano, Fernando VII, se había negado a llevar a cabo. La defensa de un rey absoluto resultaba una alternativa a la temida subversión liberal⁶³².

Un carlista de primera hora como el catalán Vicente Pou, resume lo dicho en una afirmación ideológica clara y simple: “la causa que defendemos es la causa de la Religión y de la Justicia, la causa de Dios y del Rey, y con esto está todo dicho⁶³³.” Desde esta premisa dogmática básica, y frente a la voluntad de cambio y “adaptación a los tiempos” del liberalismo, el carlismo representará siempre en España “la defensa de la antigua sociedad de tradición estamental, del orden social de inspiración teocrática, de la economía preliberal, de las formas culturales y religiosas fuertemente informadas por la preeminencia de la Iglesia, la prevención frente a la cultura urbana y la resistencia

⁶³²Jesús MILLÁN, *Contrarevolució i mobilització a l'Espanya contemporània*. En VV AA. *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Barcelona. L'Avenç. 1993, pp. 196-197.

⁶³³Vicente POU, *Carlos V de Borbón, rey legítimo de las Españas*. Berga. 1837, p. 80.

del campesinado a cambiar sus formas tradicionales de vida⁶³⁴.” De hecho, y como afirma Alexandra Wihelmsen, muchos de quienes se alzaron en favor de Carlos María Isidro (el Carlos V del carlismo), no vieron en este enfrentamiento sino una continuación de la serie de guerras que desde finales del siglo XVIII el pueblo español venía protagonizando frente a las ideas revolucionarias y desde su punto de vista “antireligiosas” provenientes de Europa⁶³⁵. Esta postura de lucha puramente contrarrevolucionaria y religiosa queda clara en este fragmento de una pastoral del vicario general castrense del ejército carlista:

“Pueblo inmenso carlista de la afligida España, hombres y mujeres sin distinción de estado ni de clases, todos sois soldados, todos lucháis contra el sumo poder organizado, y contra los últimos esfuerzos de una Revolución sangrienta, que la barbarie y fiereza de Faraón y de los antiguos cananeos reúne la falsa ciencia de la carne y una decantada ilustración, digna de los espíritus rebeldes que se levantaron contra Dios⁶³⁶.”

3.3.3.2. Ideas generales

3.3.3.2.1. La cuestión del reformismo conservador.

Para algunos autores como Federico Suárez o Alexandra Wihelmsen, dentro del modelo contrarrevolucionario debe distinguirse entre absolutistas puros y aquellos que defendiendo la tradición apostaban, ya desde las cortes de Cádiz, por un cierto reformismo político. Si bien esta reforma rechazaba toda apertura hacia las nuevas ideas revolucionario-liberales que venían del exterior, buscaba la solución a los problemas del país en el pasado y en fórmulas que presuntamente la dinastía borbónica había dejado a un lado. Nos detenemos mínimamente en ella porque presenta dos aspectos de interés para este estudio.

De un lado nos encontramos con una primera característica que estará presente y caracterizará además todo el movimiento contrarrevolucionario y foralista del XIX español: el de volver la mirada hacia un pasado idealizado de la Edad

⁶³⁴ VV AA. *El Carlismo y las Guerras carlistas*. Opus cit., p. 17.

⁶³⁵ “Los hombres que se levantaron en armas a la muerte de Fernando VII para defender los derechos de su hermano sabían que la guerra estaba enlazada con las dos contiendas anteriores principales, la Guerra de Independencia y la Guerra Constitucional. La mayoría de los jefes habían participado en los dos conflictos pasados. Para ellos las tres luchas estaban unidas en un mismo ciclo histórico por ser defensas de los valores e intereses básicos de la España tradicional”. Alexandra WILHELMSEM, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810 – 1875)*. Madrid. Actas. 1998, p. 199.

⁶³⁶ F. LÓPEZ BORRÍCÓN. *Pastoral del Ilmo. Señor obispo de Mondoñedo, vicario general castrense de los reales ejércitos de SM el Sr. D. Carlos V*. Imprenta del gobierno. 1838, p. 4.

Media/Renacimiento español, en el que el poder incontestable de la monarquía estaba limitado por el corsé de la tradición, religiosa y foralista. Es este un punto muy importante y que encontrará refuerzo en el pensamiento demaistriano, ya que de Maistre nunca defenderá ningún tipo de absolutismo omnímodo o despotismo, pues dentro de su esquema teológico-político de autoridad descendente, el poder del rey siempre estará filtrado por la religión (al fin y al cabo su poder tiene un origen divino), y por las leyes tradicionales y eternas de todo pueblo:

“Cette observation est de la plus grande justesse: il s’en faut infiniment que la volonté du roi fasse tout dans la monarchie. Elle est censée tout faire du roi fasse tout dans la monarchie. Elle est censée tout faire, et c’est le grand avantage de ce gouvernement ; mais, dans le fait, elle ne sert guère qu’à centraliser les conseils et les lumières. La religion, les lois, les coutumes, l’opinion, les privilèges des ordres et des corps contiennent le souverain et l’empêchement d’abuser de sa puissance ; il est même bien remarquable que les rois sont accusés bien plus souvent de manquer de volonté que d’en abuser. C’est toujours le conseil du prince qui régit⁶³⁷.”

Sin embargo, el calificado como “el profeta del pasado”, se aleja de este pensamiento carlista en la cuestión, precisamente, de la mirada hacia el pasado. Pues como ya hemos visto sobradamente, si bien de Maistre recuerda con cierta admiración nostálgica algunas épocas históricas, existe en él una voluntad irrefrenable de mirar hacia el futuro, lo que se traduce en una fuerte tensión escatológica. Para él la humanidad avanza siempre de forma irremisible por esa cadena que liga al mundo con Dios que es la Providencia. La Revolución no es sino el signo de un cambio profundo y trascendental que el autor de *Las veladas* aguarda con expectación.

De otro lado, aparecería en los defensores de esta línea del “conservadurismo reformista” desde la época de las Cortes de Cádiz la idea de que no hacía falta escribir una nueva constitución para España, debido a que el país ya poseía una serie de leyes fundamentales que se remontaban al inicio de la nación española⁶³⁸. Eran esas leyes las que mejor se ajustaban al carácter y al modo de ser español. Esta postura también encaja abiertamente con el pensamiento del conde Joseph de Maistre, para quien resulta absurda la elaboración de cualquier nueva constitución, pues las leyes auténticas y

⁶³⁷Joseph DE MAISTRE. Oeuvres complètes. Opus cit., vol I, p. 432.

⁶³⁸Esta actitud se explicará más tarde de forma clara en el “Manifiesto de la Regencia de Urgel”. (El texto puede consultarse por ejemplo en Josep Carles CLEMENTE, *Historia general del carlismo*. Opus cit., pp. 73-74.

legítimas de un pueblo ya fueron fijadas de manera sobrenatural en el principio de los tiempos y de forma exclusiva para él.

“Nulle nation ne peut se donner la liberté si elle ne l’a pas. Lorsqu’elle commence à réfléchir sur elle-même, ses lois sont faites. L’influence humaine ne s’étend pas au-delà du développement des droits existants, mais qui étaient méconnus ou contestés⁶³⁹. »

3.3.3.2. *Contrarrevolución y religión*

Para el ideario del carlismo inicial la lucha contra lo nuevo desde la monarquía absoluta y la voluntad de retorno a un pasado teñido de idealismo religioso resultan, sin duda, los ejes principales. El suyo, en ese momento histórico, es fundamentalmente un credo negativo, más preocupado en rechazar las nuevas ideas que en proponer un amplio y profundo ideario político⁶⁴⁰. Basta repasar alguno de los editoriales del órgano oficial del carlismo de aquellos años, la *Gaceta Oficial Carlista*, para darse cuenta de ello:

“Contrayéndonos al punto de que se trata, la verdadera sensatez consiste en no transigir con la revolución; en no satisfacer las desmesuradas exigencias del insolente populacho; en reprimir el fatal espíritu de innovación, de que adolece este siglo presuntuoso; en mejorar insensiblemente la suerte de los pueblos, sin el estruendo bullicioso del partido regenerador, en rectificar las costumbres públicas sobre las bases de la moral evangélica: ésta es la copia de la verdadera sensatez; su original es el rey don Carlos, es su gobierno, y el pueblo heroico que los defiende⁶⁴¹.”

Resulta importante destacar este núcleo central del primer pensamiento carlista más allá de la polémica al respecto de una minoría reformadora: la idea de contrarrevolución como mera vuelta al pasado idealizado, choca, como ya hemos advertido, con el planteamiento de de Maistre, para quien, por un lado, la Revolución ha sido posible por la degradación de las instituciones tradicionales francesas, su corrupción y falta de virtud, y para el que, por otro lado, el retorno al pasado resulta

⁶³⁹Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 69.

⁶⁴⁰“Le carlisme tel qu’il se manifestait dans les années 1830 reposait sur un credo négatif, récurrent. Il s’incarnait dans un esprit de croisade contre la révolution et le libéralisme politique, tous deux tenus pour des avatars de la Réforme protestante et de l’athéisme du XVIIIème siècle, » Franck LAFAGE, *L’Espagne de la contre-révolution*. Opus cit., p. 121.

⁶⁴¹*Gaceta Oficial Carlista*, núm 4. 6 de noviembre de 1835, p. 15.

imposible. El pensamiento de de Maistre en esta cuestión es perfectamente realista, y negará siempre toda posibilidad de vuelta atrás. Para el saboyano la Revolución es un instrumento de la Providencia que, a través del castigo y el dolor, redime al mundo preparándolo para una nueva realidad, como señala con precisión Carlos Seco.

“Podemos pensar, con sobrada razón, que el núcleo carlista más afecto al pretendiente entendía por contrarrevolución lo que de Maistre llamaba una “revolución al contrario”. No estará de más recordar, con el escritor francés, que la conrarevolución no puede ser una revolución al contrario, sino lo contrario de una revolución⁶⁴².”

El texto demaistriano al que alude Seco Serrano, perteneciente a las *Considérations sur la France*, y que resulta citado de forma directa o indirecta de forma reiterativa en toda la literatura contrarrevolucionaria española es el siguiente:

"Enfin, c'est ici la grande vérité dont les Français ne sauraient trop se pénétrer: le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle contre-révolution, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution⁶⁴³"

La otra gran cuestión que está presente desde el inicio en el carlismo es la defensa de la religión. En realidad, ya hemos comentado que la Guerra de Independencia había sido en gran parte una guerra religiosa frente al ateísmo revolucionario. Esta idea estará muy presente en el carlismo, hasta el punto de que más adelante, para dotar de mayor contenido ideológico a su ideario político, admitirá en sus filas al grupo de los llamados neocatólicos, para quienes la religión debía constituir necesariamente el eje central de toda propuesta política.

Esta defensa de la religión hizo que una parte importante de la Iglesia española como institución apoyase el movimiento carlista. Así Ramón Arnabat afirma por ejemplo, que, ya en el momento de la llamada guerra constitucional, el 39% de los miembros de la Junta realista de Cataluña y el 26 de los de las juntas corregimentales catalanas eran eclesiásticos, cuando estos representaban poco más del 3% de la población catalana⁶⁴⁴.

⁶⁴² Carlos SECO SERRANO, *Tríptico carlista*. Barcelona. Ariel. 1973, pp. 59-60.

⁶⁴³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 157.

⁶⁴⁴ Ramón ARNABAT, *El paper de l'església i el clerat en la contrarevolució (1820-1823)*, en VV AA. *Fenomen religiós i carlisme*. VII Seminari d'història del carlisme. Solsona. Fundació Francesc Ribalta. 2004, p. 36.

Aunque la cuestión de la base social del carlismo continúa discutiéndose, conviene cuando menos apuntar que no puede simplificarse un fenómeno del calado del movimiento carlista convirtiéndolo en un mero movimiento en defensa de los derechos perdidos de la Iglesia dirigido por eclesiásticos recalcitrantes y llevado a cabo por ignorantes campesinos:

“El carlisme mai no va ser la resposta d’un grup social únic. Nego, doncs, que pugui ser caracteritzat com a exclusiu fenomen pagès. Ni, tampoc, que s’expliqui com la massa pagesa manejada pel clergat. Que el carlisme estigués compost majoritàriament per les capes agràries espanyoles, és perfectament coherent amb l’estructura social espanyola del temps⁶⁴⁵.”

Lo importante aquí para nosotros al respecto de esta cuestión es que en este predominio de lo religioso sobre lo político se apunta ya una idea muy querida por el tradicionalismo francés en general y por de Maistre en particular: la religión como único filtro capaz de detener todo despotismo. En este sentido, el primer carlismo, al tiempo que coincidiría con la posición del tradicionalismo francés entroncaría también con una tradición española, de autores como Francisco Vitoria y Francisco Suárez. Esta tradición reafirmaba la prioridad del “bien común” del país sobre la libre voluntad del soberano y al mismo tiempo negaba la capacidad del pueblo para autogobernarse⁶⁴⁶.” Esta cuestión doctrinal aparece también con claridad, como veremos enseguida, en el mercedario catalán Magín Ferrer.

3.3.3.3. *Carlos V*

Como casi siempre en estos casos, el personaje histórico, real, estaba muy por debajo tanto de las expectativas como de los acontecimientos. En realidad, como afirma Seco Serrano, Carlos María Isidro de Borbón fue, fundamentalmente, una bandera en torno a la cual se aliaron todos aquellos que se oponían a las ideas liberales o revolucionarias⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Julio ARÓSTEGUI, *El carlisme en la dinàmica dels moviments liberals espanyols. Formulació d’un model*. En VV AA. *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Opus cit., p. 67.

⁶⁴⁶ Jesús MILLÁN, *Contrarevolució i mobilització a l’Espanya contemporània*. En VV AA. *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Opus cit., p. 198.

⁶⁴⁷ Carlos SECO SERRANO, *Tríptico carlista*. Opus cit., p. 52.

Probablemente, en ningún otro personaje remarcable de este periodo, como en el pretendiente carlista notamos de manera tan explícita lo escueto del ideario del primer carlismo, focalizado de una manera central en las ideas de “altar y trono”:

“Tú me dices que consideras necesario un remedio y pronto, y que lo que me ha dicho Salcedo es el único que tú encuentras; yo también te he dicho repetidas veces, que el que yo encuentro el único es buscar el Reino de Dios y su justicia, volver por la causa de Dios con todo su poder, que es bien grande en el Señor, pues que tú reinas por Dios, y después arreglar todas las cosas a este mismo fin de su mayor honra y gloria, deseando agradecerle y temiendo ofenderle en todo⁶⁴⁸.”

Para el Carlos V carlista, la legitimidad resulta fundamento básico de todo gobierno, buscando esa legitimidad en las antiguas tradiciones españolas, en la vuelta al pasado⁶⁴⁹.

“Tan cierto es que sólo en la legitimidad se encuentra el orden, la vida de las sociedades, y que el trastorno de las instituciones, de los principios eternos, de la religión, la moral y la justicia, que son su base, lleva al vértigo y have víctimas a los mismos que osan intentarlo⁶⁵⁰.”

Lo que no comprendieron los primeros carlistas fue que la representación política que pretendían no podía limitarse a tener un mero carácter normativo, sino que debía poseer un sentido existencial, utilizando una terminología acuñada por Carl Schmitt. Así, el carlismo anterior a las tesis sobre “la legitimidad de origen y ejercicio” de María Teresa Braganza, princesa de Beira, que permitieron la jefatura carlista del duque de Madrid (Carlos VII), pretendía apoyarse fundamentalmente en la legitimidad sucesoria, lo que resultaba insuficiente y una muestra de la falta de comprensión política del presente histórico por parte de sus integrantes⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ Carta de Don Carlos a su hermano Fernando VII, 30 de julio de 1826.

⁶⁴⁹ Lo que por otra parte resultaba en cierta medida contradictorio, pues las viejas normas de la monarquía castellana permitían la sucesión femenina. La prohibición a este respecto no aparecerá hasta el advenimiento de la dinastía borbónica y la instauración de la ley sálica decretada por Felipe V.

⁶⁵⁰ *Manifiesto a los españoles*, fechado en Azpeitia el 2 de septiembre de 1836.

⁶⁵¹ “La Monarquía del siglo XIX trató de sostenerse, teórica e idealmente, en el principio de legitimidad, por tanto, en una base esencialmente normativa. Con ello perdía su carácter representativo. La legitimidad por sí sola no presta base ni a la autoridad ni a la *potestas*, ni a la representación. (...) El intento del siglo XIX de restaurar la Monarquía a base de la legitimidad, era sólo un intento de estabilizar jurídicamente un *status quo*. Faltando la fuerza política para formas vivas de la representación, trató de asegurarse

Es por ello que tras el abandono de la pura legitimidad a través de las ideas de la princesa de Beira, el carlismo necesitó dotarse de una construcción más rica, encontrando la misma en el ideario neocatólico –y con él, obviamente en de Maistre-, que dotaba de un sentido ideológico eficaz, más allá de la confrontación dinástica, al partido carlista. El problema para el partido carlista vino, de un lado, por las tensiones producidas en su seno por aquellos sectores más pegados al planteamiento inicial carlista que no aceptaron nunca del todo ni al pensamiento neocatólico ni a sus miembros. Por otra parte al dotar de mayor espesor a su propuesta ideológica con el pensamiento proveniente del neocatolicismo, de alguna manera quedaba incluido en él, pues el carlismo pasaba a tener sentido en la vida pública, no tanto por sí mismo, sino por su defensa de las tesis, populares y extendidas, del neocatolicismo. Probablemente esta idea pesó en la cabeza del duque de Madrid (Carlos VII) y acabó propiciando la escisión entre carlistas e integristas, reduciendo al mismo tiempo, el ideario del partido carlista a un vacío canto de pura fidelidad a la fidelidad.

3.3.3.4. Magín Ferrer

Aunque el mercedario catalán no pertenece tanto al primer carlismo, sino al que comienza a reflexionar y a trabajar en la elaboración de un programa político más rico tras la derrota en la primera guerra carlista⁶⁵², hemos creído interesante detenernos aquí, aun de forma breve en este autor, pues nos sirve de ejemplo para reforzar nuestra tesis al respecto de la polémica historiográfica sobre si el primer carlismo estaba ya “infectado” o no de tradicionalismo francés.

La lectura de las obras de este autor y básicamente su obra magna, *Las leyes fundamentales*, nos muestran a un pensador en el que pesa su formación escolástica y que, aunque presenta ideas perfectamente “encajables” con el discurso demaistriano, no están influidas por él.

La idea central es la de la necesidad y supremacía de la monarquía absoluta como forma política frente a la representación democrática, hija de la revolución y el

normativamente, y transportó a la vida política conceptos que en esencia, son de derecho privado. (...) Una monarquía que no es sino “legítima”, está ya, por eso, política e históricamente muerta.” Carl SCHMITT. *Teoría de la Constitución*. Madrid. Alianza Editorial. 1982, p. 211.

⁶⁵² Para Alexandra Wihelmsen a lo largo del periodo que llama “emigración carlista”, “los escritores más importantes que criticaron al sistema liberal y contribuyeron al desarrollo gradual del pensamiento tradicionalista en este hito del carlismo fueron Vicente Pou, Mariano Roquer, Magín Ferrer, Atilano Melguizo, Félix Lázaro García y Pedro de la Hoz.” Alexandra WILHELMSEM, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810 – 1875)*. Opus cit., p. 317.

pecado. Esta monarquía, pese a la propaganda de las nuevas corrientes políticas liberales, protegería mucho más al pueblo de posibles abusos.

“Tienen más paz y tranquilidad, más seguridad, más libertad (como no sea de la de hacer mal), desde que se les ha hecho creer que sus representantes van a las Cortes para proteger sus intereses, y para librarlos de la tiranía del gobierno, que cuando estaban bajo la autoridad de un Monarca soberano, que era constantemente el verdadero padre de los pueblos, por más que tuviesen que quejarse de abusos inherentes a la naturaleza humana, que no puede dejar de existir donde hay hombres reunidos⁶⁵³.”

De Maistre, desde su particular tono, siempre más incisivo y arrollador, expresa constantemente esta misma convicción:

“Mais ce qu’il y a de sûr, c’est que le système représentatif exclut directement l’exercice de la souveraineté, surtout dans le système français, où les droits du peuple se bornent à nommer ceux qui momment ; où non-seulement il ne peut donner de mandats spéciaux à ses représentants, mais où la loi prend soin de briser toute relation entre eux et leurs provinces respectives, en les avertissant qu’ils ne sont point envoyés par ceux qui les ont envoyés, mais par la nation ; grand mot infiniment commode, parce qu’on en fait ce qu’on veut. En un mot, il n’est pas possible d’imaginer une législation mieux calculée pour anéantir les droits du peuple⁶⁵⁴.”

Junto a esta posición inicial de rechazo a la representación democrática, Ferrer apela a las antiguas leyes fundamentales del reino como camino a seguir para renovar el país:

“El medio que hay es el del restablecimiento de las verdaderas leyes fundamentales de la Monarquía, con las modificaciones que exijan, no diré la ilustración de un siglo que nada ha adelantado en orden a legislación, sino las diversas circunstancias de los tiempos, la situación actual de los españoles, y las variaciones que han ocurrido en el país de resultas de la unión de Coronas, y de otros acontecimientos

⁶⁵³ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Barcelona. Imprenta y librería de Pablo Riera. 1845, p. VIII.

⁶⁵⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 48.

naturales y políticos, que muchas veces alteran las leyes independientemente de la voluntad de los hombres⁶⁵⁵.”

Alexandra Wihelmsen reduce las leyes fundamentales explicitadas por Magín Ferrer a cinco: Monarquía absoluta, monarquía hereditaria personificada en una familia concreta y regulada por una ley de sucesión específica, catolicismo, gobierno basado en la ley natural, en la búsqueda de la justicia, en la prudencia y en el respeto a la libertad de los ciudadanos, consulta del rey al pueblo a través de dos instituciones principales, un consejo real y las Cortes.

Lo importante aquí, con todo, es la idea de que las leyes fundamentales están inscritas en la tradición, no hace falta crearlas, y sobre todo, resulta inútil y pernicioso cambiarlas. Lo máximo a lo que puede aspirar el legislador es a transcribirlas en papel legal:

“No me propongo el inútil empeño de ofrecer las verdades fundamentales como escritas en nuestros códigos; porque éstas en su origen no son obra del legislador, pues provienen de las costumbres, de los usos y de los hábitos de los pueblos: de modo que cuando ocurre escribirlas como leyes fundamentales es cuando ya están escritas de antemano en el corazón de los habitantes del país⁶⁵⁶.”

A primera vista este posicionamiento puede parecer perfectamente demaistriano, pero existen importancias importantes, pues el pensamiento de de Maistre va más allá de lo propuesto por Magín Ferrer. En primer lugar, el mercedario cifra el origen de estas leyes fundamentales en los usos y hábitos de los pueblos. Aunque a la proveniencia última de esos últimos podría intuirse como sobrenatural o divina, en ningún caso es afirmado así por Ferrer, mientras que de Maistre, siempre dispuesto a llevar su pensamiento hasta las últimas conclusiones, explicita de forma clara este origen primigeniamente divino. Así el capítulo VI de las *Considérations* lleva por título, “De la influencia divina en las constituciones políticas.”

"Aucune constitution ne résulte d'une délibération; les droits des peuples ne sont jamais écrits, ou du moins les actes constitutifs ou les lois fondamentales écrites, ne sont

⁶⁵⁵ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Opus cit., p. XIV

⁶⁵⁶ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Texto tomado de VV. AA. *El carlismo y las guerras carlistas*. Opus cit., p. 185.

jamais que des titres déclaratoires de droits antérieurs, dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'ils existent parce qu'ils existent⁶⁵⁷.”

Sin embargo, da la impresión de que para Magín Ferrer bueno que las leyes del absolutismo, pese a su entroncamiento con la ley natural y la voluntad del monarca, se escriban⁶⁵⁸. Por el contrario, para de Maistre siempre habrá “dans chaque constitution quelque chose qui ne peut être écrit⁶⁵⁹.” De esta forma, el hecho de poner por escrito la “eterna” constitución de un pueblo no sólo es algo indiferente, sino que en cierto sentido demuestra debilidad,

“Plus on écrit, et plus l’institution est faible, la raison en est claire. Les lois ne sont que des déclarations de droits, et les droits ne sont déclarés que lorsqu’ils sont attaqués ; en sorte que la multiplicité des lois constitutionnelles écrites ne prouve que la multiplicité des chocs et le danger d’une destruction⁶⁶⁰.”

Todas las propuestas del mercedario se mueven en cierta forma en esta situación que podríamos denominar de transición en el pensamiento carlista. Este no es abiertamente demaistriano, todavía está muy influido por el escolasticismo, aunque está ya muy cercano a los presupuestos doctrinales del conde de Maistre. Una muestra clara es este párrafo de su obra, *Las leyes fundamentales de la monarquía española*, donde comienza buscando en santo Tomás el argumento de autoridad y aunque acabe con un planteamiento muy cercano al saboyano.

"Se ha levantado un grito de indignación por parte de los enemigos de la Religión verdadera, y por parte de los que no saben ver las cosas sino por la corteza, porque los delitos contra la Religión hayan de castigarse con pena de muerte. Ya acabo de decir que el Magistrado civil no mira estos delitos como contra la Religión, sino como delitos contra la ley fundamental del Estado, que dispone que en España se conserve y observe la Religión católica en toda su pureza. Y si se me dice que las leyes civiles son demasiado rigurosas en ese punto, responderé con una reflexión la más sencilla, y de una fuerza irresistible, que he hallado en Santo Tomás. Si las leyes civiles condenan a pena de muerte a los monederos falsos que causan un daño

⁶⁵⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vo I I, pp. 67-68.

⁶⁵⁸ VV. AA. *El carlismo y las guerras carlistas*. Opus cit., p. 185.

⁶⁵⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 69.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, vol I, p. 69.

temporal a la sociedad, ¿no es más justo que se aplique esta pena a los que con sus perversas doctrinas causan el daño espiritual de las almas? (...) ¡Cuántas guerras se hubieran evitado, cuanta sangre se hubiera economizado, con solo el castigo de los heresiarcas que sembraron la semilla de la mala doctrina en los siglos decimocuarto, decimoquinto y decimosexto⁶⁶¹!”

Fijémonos en que el argumento final que utiliza el pensador nacido en Barcelona para defender las consecuencias positivas de la represión religiosa utiliza la misma lógica que de Maistre en sus *Cartas a un gentilhomme ruso sobre la Inquisición Española*⁶⁶², que habría firmado perfectamente el saboyano, y que recogerá, entre otros, años más tarde, Ortí y Lara.

"Otro escritor, citado asimismo por el autor de *Las Veladas de San Petersburgo*, decía: "El Santo Oficio con cinco docenas de procesos en el siglo, nos ha librado del espectáculo de una hacina de cadáveres que sobrepujaría la altura de los Alpes, y sería capaz de detener la corriente del Rhin y del Po⁶⁶³".

Junto a la idea de unas leyes fundamentales creadas por la costumbre, otra idea importante del mercedario es la de que el mejor y más legítimo control de la autoridad política es la religión. La cita de Ferrer a este respecto resulta especialmente significativa, pues si bien la teoría de la religión como filtro frente al despotismo es común a él y al saboyano, Magín Ferrer, fiel a su concepción más o menos tomista del mundo, limita también la acción de Dios (que no puede actuar sino hacia el bien). El fondo nominalista de los planteamientos demaistrianos, no estaría dispuesto a mantener este presupuesto, pues de hecho sus textos afirman que la Providencia utiliza como una de sus herramientas el castigo y el dolor de los bondadosos. Esta tesis está basada fundamentalmente, –más allá de la tesis de la reversibilidad del dolor del inocente- en la idea de que sólo Dios puede comprender su propia lógica y que su capacidad de acción tiene como único y exclusivo límite el de su propia voluntad.

“He probado que la monarquía española es absoluta; y ahora digo, que aunque el Rey sea absoluto, no puede obrar absolutamente según el beneplácito de su propia

⁶⁶¹Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Opus cit., pp. 328-329.

⁶⁶²Recordemos aquí como cuestión de fondo la demanda de los sectores realistas en el último periodo de Fernando VII, de la necesidad del restablecimiento de la Inquisición.

⁶⁶³J.M. ORTÍ Y LARA. *La Inquisición*. Barcelona. Ediciones E.P.C.S.A. 1933, p. 26.

voluntad. No es esto una contradicción; ni tampoco creo hacer agravio a los reyes, negándoles el derecho de obrar contra las leyes de la justicia y de la prudencia. Nadie más absoluto que Dios; y sin embargo decimos que no puede hacer cosa alguna mala. La autoridad absoluta del Rey de España está ligada por la ley natural, y por las leyes que dimanar de esta; según las cuales no puede obrar contra las verdaderas leyes fundamentales del país, ni contra los principios de justicia, ni contra las reglas de la sana prudencia⁶⁶⁴.”

La diferencia entre la postura del religioso carlista Magín Ferrer y la del conde Joseph de Maistre parece clara. De forma implícita, Ferrer está afirmando la existencia, y su importancia normativa, de una serie de universales tales como la justicia, el bien, etc., reconocibles para todo aquel que desee "reflexionar rectamente". Frente a este punto de vista, de Maistre niega toda validez al universal. Para él la Providencia no es sino expresión de la pura e indeterminada voluntad divina:

« Or je comprends fort bien comment une loi humaine peut être injuste, lorsqu'elle viole une loi divine ou révélée, ou innée; mais le législateur de l'univers est Dieu. Qu'est-ce donc qu'une injustice de Dieu à l'égard de l'homme? Y aurait-il par hasard quelque législateur commun au-dessus de Dieu qui lui ait prescrit la manière dont il doit agir envers l'homme? Et quel sera le juge entre lui et nous⁶⁶⁵? »

Finalmente, Ferrer sí está cercano al profeta del pasado en su idea de una autoridad descendente y por tanto en la necesidad de una sociedad férreamente jerarquizada.

“Miro como un principio esencial de la sociedad española, que esté repartida entre diversas jerarquías que se distingan por sus bienes, por su nacimiento, por sus honores, por sus privilegios, y por sus respectivos oficios. Esta división de jerarquías es inspirada por la naturaleza, dictada por la razón, está apoyada en la posesión ininterrumpida de todos los siglos y sostenida por la necesidad: de manera que la igualdad no puede producir otra cosa por necesidad absoluta sino la más completa disolución de la sociedad⁶⁶⁶.”

⁶⁶⁴ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Opus cit., pp. 50-51.

⁶⁶⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 104.

⁶⁶⁶ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Opus cit. Vol III, 32-33

Curiosamente, en esta línea de la necesidad de una sociedad jerarquizada y de la imposibilidad de la igualdad entre los hombres, y pese a su tomismo, Ferrer nos ofrece un texto de gran parecido con la celeberrima afirmación demaistriana al respecto de su no conocimiento de ningún hombre y sí franceses, italianos, rusos...

“Otros han establecido por principio la igualdad de derechos políticos. Para esto les ha servido de base, para alucinar a la gente que no mira las cosas sino por la corteza, y a la que espera medrar por medios injustos y a la sombra del falso principio, el especioso y sofístico argumento de que los hombres son todos iguales por naturaleza y por origen, sin añadir que este principio, que es tan verdadero como se quiera considerando a los hombres en abstracto, y solo con relación al autor de la naturaleza, es absolutamente falso considerándolo con las propiedades individuales de cada uno, y con relación a sí mismo y a la sociedad⁶⁶⁷.”

Reconsiderando todo lo dicho hasta ahora, debemos quedarnos con la conclusión básica de todos estos apartados dedicados a la ideología del carlismo incipiente. Así es importante destacar que, si bien no hallamos muestras claras de la influencia de de Maistre en este carlismo primero, que se levantará contra la joven Isabel en defensa de los derechos dinásticos de Carlos María Isidro, y que todavía se hallaba fuertemente ligado al escolasticismo decadente que impera en todo el pensamiento del siglo XVIII español, sí aparecen en él ideas y cuestiones que más tarde encontrarán un perfecto encaje con el pensamiento demaistriano, tales como: la importancia de la tradición en la creación de las leyes de cada pueblo, la religión como fundamento y filtro frente al abuso de poder, la intolerancia frente a cualquier planteamiento religioso que no sea el de un estricto catolicismo, la evidencia de la necesaria existencia de una sociedad jerarquizada y con un orden preestablecido, el rechazo frontal al liberalismo y al sistema representativo democrático, las diferencias entre cada hombre según a la tradición a la que pertenezca y por tanto la imposibilidad de leyes universales... De forma que todas estas ideas no solo encajarán con el constructo ideológico de Joseph de Maistre, sino que el carlismo acabará encontrando en los planteamientos del saboyano un soporte teórico robusto sobre el que podrá apoyar “filosóficamente” sus principios dogmáticos y con el que podrá defenderse de una manera mucho más agresiva y eficaz de los ataques del liberalismo. De ahí que en las generaciones de pensadores carlistas posteriores como

⁶⁶⁷ Magín FERRER. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Opus cit., Vol II, p. 18.

Aparisi Guijarro, Vázquez de Mella, Víctor Pradera..., la presencia de Joseph de Maistre será una constante, influyendo decisivamente en su pensamiento y en el desarrollo doctrinal de sus planteamientos políticos. Significativamente, las dos ideas que no encontramos en de Maistre y sí en el carlismo inicial: la voluntad de una pura vuelta al pasado y el puro legitimismo sin más, serán abandonadas poco a poco por el carlismo más desarrollado teóricamente.

3.3.4. Religión y política tras las huellas demaistrianas

Más allá de este carlismo inicial, la cuestión innegable es la de la influencia del conde de Maistre en el pensamiento contrerrevolucionario español. Las razones de su éxito radican en la peculiaridad de sus claves ideológicas que ya han sido desarrolladas en el capítulo anterior. Entendido el por qué de su llegada, la identificación concreta de qué grupo ideológico llevó a cabo su primera introducción aparece como una cuestión menor. Con todo, a nuestro entender, la introducción del pensamiento demaistriano se realizó indiferentemente tanto desde el carlismo que podríamos definir como de “segunda hora”, y que, se quiera o no, impregnará de una manera u otra a todo pensamiento o grupo antirrevolucionario decimonónico, como desde el liberalismo más conservador, resultando siempre y en cualquier caso el núcleo central de esta introducción el factor religioso. De hecho, fueron los medios eclesiásticos quienes vieron en de Maistre a un fanático defensor de la religión, del fideísmo a ultranza y el papado, -la cuestión de su traducción en la Biblioteca de la Religión es una buena muestra de ello-, sin percatarse de la posible heterodoxia de sus planteamientos. Introdujeron su lectura entre las clases religiosas españolas, tanto contrarrevolucionarias como liberal-conservadoras, como un bálsamo frente a las ideas irreligiosas y secularizadoras que también llegaban del extranjero. Estamos convencidos que este fue el camino por el que se introdujo realmente la obra de Joseph de Maistre en España. En una Iglesia combatida por el regalismo isabelino, que se sentía además atacada desde diversos frentes sociales y políticos, la rotundidad del saboyano debía resultar cuando menos tranquilizadora. Baste un ejemplo, el de la pastoral del Arzobispo de Santiago tras la revolución de 1868. Pese a que la misma pretende ser mínimamente conciliadora con las nuevas autoridades, en apenas dos párrafos prácticamente se recogen algunas de las ideas principales del saboyano, como la teoría de la autoridad descendente, la de la revelación primigenia y degeneración de los “salvajes”, el rechazo a todo contrato social

roussonian, y un escepticismo hacia el sufragio universal que las circunstancias políticas del momento impedían que, en la pluma del arzobispo, fuese más allá:

“Solo nos resta decir una palabra sobre el sufragio universal. Nosotros, al paso que no hay autoridad si no viene de Dios, confesamos que para que esta autoridad encarne en una persona, o en una corporación, es de necesidad que intervenga un hecho humano; y dejando a un lado la cuestión especulativa acerca del hecho que personificó la autoridad en los primeros jefes de las sociedades, confesamos que después de la convulsión profunda que ha sufrido la nación española, no hay otro medio de constituir la autoridad, en una o más personas que el sufragio popular, el consentimiento del pueblo. Desechamos la fábula del “Contrato Social” tomada de los antiguos poetas, y contraria a los movimientos de la historia. El estado salvaje no fue el primitivo del hombre, sino que es su degeneración. Esto nos dice la historia, aunque la mitología diga otra cosa. Los poetas tienen licencia para atreverse a todo⁶⁶⁸.”

Este factor religioso conviene ser tenido en cuenta. De Maistre y religión estarán siempre unidos. La perduración del pensamiento demaistriano en la contrarrevolución española significará también un innegable influjo religioso en ella. Este influjo llegará hasta la propia génesis del fascismo español, ya en pleno siglo XX. Pues aunque la cuestión se escape del alcance de este estudio, es posible, y nos limitamos aquí a apuntarlo, que el factor fundamental que diferencia al fascismo español –y que en cierta forma lo “suaviza”- del italiano o del nazismo alemán, sea el factor religioso, o más concretamente, del cristianismo. En este hecho no tuvo un influjo menor el demaistianismo. Así por ejemplo, tras la vuelta de Gil-Robles de su viaje a la Alemania nazi (Gil Robles no puede ser considerado obviamente como fascista) emitirá juicios favorables hacia el nazismo, si bien propuso como tarea la de la “armonización del nuevo orden de cosas nazi con la doctrina católica⁶⁶⁹.”

De la misma forma, en el discurso “fundacional” de Falange por parte de José Antonio en el teatro Comedia de Madrid, su alocución estuvo sin duda impregnada de planteamientos tradicionalistas, en la que continuamente se dejan notar ecos del heredero español de de Maistre, Donoso Cortés, y en la que se criticará con dureza al

⁶⁶⁸ *Exposición del señor Arzobispo de Santiago y sus sufragáneos al señor presidente del Gobierno provisional.* Tomado de José Manuel CUENCA, *La Iglesia española ante la revolución liberal.* Opus cit., 278.

⁶⁶⁹ José R. MONTERO, “Catolicismo político y fascismo en la II República”. En *Historia* 16, *El Nacimiento de la Falange*. Año VIII, núm 91, 1983, p. 46.

enemigo demaistriano por excelencia, Rousseau, afirmando la existencia de una verdad trascendente e inamovible, anterior a la época liberal⁶⁷⁰. No resulta pues una casualidad que Javier Jiménez Campo, al comentar este discurso joseantoniano, acabe citando a de Maistre:

“En esa pretendida exhumación del tiempo de los señores, -irreversiblemente devenidos burgueses, en esta consolidación de la jerarquía, de la estructura de clases, que necesita romper violentamente con la democracia liberal y con su engendro socialista, se resume, pues, el nuevo programa ofertado. No se trata –había escrito ya el Conde de Maistre, más de un siglo antes- de una revolución contraria sino lo contrario de una revolución⁶⁷¹.”

Con toda lógica será Ramiro Ledesma, fundador de las J.O.N.S., más claramente fascista en sus planteamientos, y, por tanto, más alejado de los postulados demaistrianos, quien, a diferencia de José Antonio, muestre una postura anticlerical: “En nuestro programa revolucionario hay la subordinación absoluta de todos los poderes al Estado. ¡Nada sobre el Estado! Por tanto, ni la Iglesia, por muy católica y romana que sea⁶⁷².”

En una conversación mantenida en Salamanca en febrero de 1933, entre un grupo de falangistas encabezado por José Antonio (entre los que se encontraban Sánchez Mazas y Francisco Bravo –fundador éste último de la falange salmantina y futuro alcalde de la ciudad en los años de posguerra-) y Unamuno, el pensador vasco citará al falangismo como deudor de de Maistre. Curiosamente, y mostrando una vez más como incluso entre sus “inconscientes” seguidores o quizá resultaría mejor decir especialmente entre ellos, el saboyano resulta un autor maldito. Pues el fundador de Falange, en esta conversación “negó” a de Maistre e incluso negó su condición de contrarrevolucionario⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología política y nacionalismo en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 210.

⁶⁷¹ Javier JIMÉNEZ CAMPO, “Orígenes del fascismo español”. En *Historia 16, El Nacimiento de la Falange*. Opus cit., p. 30.

⁶⁷² Ramiro LEDESMA. “La Conquista del Estado” núm 10. Mayo de 1931.

⁶⁷³ “Unamuno: - Pero yo confío en que no lleguen ustedes a estos extremos contra la cultura que se dan en otros sitios. Eso es lo que importa. No es posible que la juventud, por muy estupidizada que esté, y yo lo ceo sin ánimo de molestarles, caiga en el horror de creer que el pensar es una “funesta manía”, la funesta manía de aquellos bárbaros de Cervera. Por cierto que el otro día, y con motivo de una huelga en la Universidad, recibí a un grupo de muchachos de los de ustedes. Les pregunté qué querían, qué era eso de la Falange.

Bravo: – Estarían aturdidos ante usted y no sabrían explicárselo.

Resumiendo, la figura de de Maistre está presente en la historia del pensamiento español desde prácticamente los inicios del siglo XIX, y será utilizado por todos aquellos que, como el saboyano, vean en la revolución al terrible Leviatán, al monstruo horrendo, a la pura impuridad, y que centren, por consiguiente, todas sus fuerzas intelectuales en derrotarla. De ahí que todavía en 1937, ya en plena guerra civil, puedan seguir leyéndose en España cosas como esta:

“Nosotros en ACCIÓN ESPAÑOLA, hemos tratado de formar –como elemento para la salvación de España y de Europa-, no un pensamiento contrarrevolucionario, es decir, dirigido circunstancialmente contra una revolución particular, sino antirrevolucionario, es decir, opuesto a la revolución genérica en todo su ser. Porque, como decía el profético Joseph de Maistre, “la contrarrevolución no es una revolución contraria, sino lo contrario de la Revolución⁶⁷⁴.”

Hasta aquí este apartado, en el siguiente capítulo mostraremos de manera concreta la presencia de los apriorismos ideológicos demaistrianos en los autores españoles del periodo que abarca este estudio.

Unamuno: - No sé. Pero no sabían lo que querían. Y eso me prueba que hay un peligro de desmentalización de los muchachos. No conviene que ustedes acentúen esa tendencia pasional.

José Antonio: - Estamos necesitados, don Miguel, de una fe indestructible en España y en el español.

Unamuno. – Muy bien. Pero sin xenofobia. ¡El hombre, el hombre! Y también el español y España. Y los valores del espíritu y de la inteligencia.”

Bravo: - ¿Por qué no nos ayuda usted en la lucha contra los separatismos? En el fondo, nosotros somos sus discípulos y hemos aprendido de usted a sentir a España, con orgullo, apasionadamente. Pero son los liberales, los hombres retrasados del XIX, los que ponen en peligro a la Patria.

Unamuno: - Usted repite mucho esa tontería de Daudet sobre el “estúpido siglo XIX”. Pero eso no es verdad. Yo lo defiendo. Vivimos ahora mismo de su herencia. Incluso lo de ustedes tuvo en él sus primeros maestros. Después de Hegel, Nietzsche, el conde José de Maistre, aquel gran desdeñoso que gritaba a sus adversarios. “No tenéis a vuestro lado más que la razón...”

José Antonio: - Nosotros no queremos saber nada con de Maistre, don Miguel. No somos reaccionarios.

Unamuno: - Mejor para ustedes.” Francisco BRAVO. *José Antonio el hombre, el Jefe, el camarada*. Madrid. Titania. 2008, pp. 85-90.

⁶⁷⁴ José PEMARTÍN, “España como pensamiento” en *Acción Española*. Tomo XIII. Núm 89. Marzo de 1937, pp. 365-407.

4. JOSEPH DE MAISTRE Y LOS APRIORISMOS IDEOLÓGICOS DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR ESPAÑOL (1833 – 1936)

4.1. El pensamiento conservador español y la alargada sombra de Joseph de Maistre

A lo largo de este estudio hemos abordado en primer lugar las fuentes heterodoxas del pensamiento demaistriano, para luego abordar el pensamiento contrarrevolucionario español posterior a la muerte de Fernando VII y mostrar cómo el mismo reunía las condiciones adecuadas para recibir de buen grado este pensamiento heterodoxo y reaccionario del saboyano. En este capítulo nos detendremos en ejemplificar en un buen número de pensadores españoles, la existencia práctica y tangible de este ascendiente demaistriano.

Para ello dividiremos el capítulo en dos partes. En la primera, repasaremos de modo somero los pensadores españoles incluidos en este estudio, mostrando de manera general y sin entrar en el detalle en pormenores o cuestiones específicas su evidente filiación con de Maistre. En la segunda mitad, abordaremos con detalle los apriorismos ideológicos demaistrianos presentes en todos estos pensadores.

4.1.1. Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes.

“La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera, ligada en parte a las circunstancias del momento, y debida más bien a la elocuencia deslumbradora del autor que a la novedad de su doctrina, cuyas ideas capitales pueden encontrarse en de Maistre, en Bonald y en los escritos de la primera época de Lamennais. Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso; pero ha envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y a veces asombran, pero nada edifican, y a él se debieron principalmente los rumbos peligrosos que siguió el tradicionalismo español durante mucho tiempo⁶⁷⁵.”

⁶⁷⁵ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*. En *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid. Librería general de Victoriano Suárez. 1918, p. 368.

La cita del eminente polígrafo santanderino nos sirve perfectamente para encuadrar este apartado. De hecho, la historiografía cuasi contemporánea a ambos autores ha tendido a considerarlos en paralelo, tanto por ser los dos pensadores políticos de mayor calado del siglo XIX en España, como por mostrar un posicionamiento ideológico común, conservador y contrarrevolucionario, más allá de los matices que obviamente los separan. En cuanto a la cita en sí, ya comentamos en páginas anteriores la militancia de Menéndez Pelayo en la Unión Católica de Pidal y Mon y su necesidad coyuntural, por tanto, de alejarse del “radicalismo” donosiano. En cuanto a su afirmación al respecto de cuál de los dos autores ha envejecido más, la recuperación de Donoso Cortés por parte del jurista y filósofo alemán Carl Schmitt reabrió la cuestión en el siglo XX. Más allá de la tesis concreta de don Marcelino, lo importante aquí es la significación especial de estos dos autores por encima del conjunto del pensamiento español de la época y su exposición paralela. Encontramos otros ejemplos del abordaje de este binomio de pensadores en Alejandro Pidal y Mon, en el pensador y activista católico José Larraz, o en Santiago Galindo Herrero⁶⁷⁶.

En su estudio de los orígenes de la derecha española, Begoña destaca esta pareja doctrinal de la que beberá el conservadurismo español durante todo el siglo XIX e inicios del XX: “hacia ya muchos años que dos grandes pensadores, Donoso Cortés y Balmes, habían creado una escuela política que, arrancando del catolicismo, resolvía por el catolicismo todos los problemas políticos⁶⁷⁷.” Que Donoso y Balmes son los dos grandes pensadores antiliberales españoles por antonomasia es algo prácticamente admitido no sólo por Urigüen, sino por el común de los estudiosos de la cuestión. Así, Genovés no duda en calificarlos como “las figuras más destacadas del movimiento reaccionario doctrinal del pasado siglo español⁶⁷⁸”. Un autor relativamente más moderno como Olivar Bertrand, en su estudio sobre Antonio Aparisi, entronca de nuevo a ambos pensadores con la génesis del pensamiento ultraconservador español del XIX, añadiendo a ellos la figura de Aparisi Guijarro: “paladín de la continuidad histórica española es Aparisi Guijarro, que con Balmes y Donoso Cortés se enlaza para dar

⁶⁷⁶ Alejandro PIDAL Y MON. *Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y casusas del ultramontanismo. Su historia y sus transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede.* Madrid. Ateneo Científico, Literario y Artístico de España. La España del siglo XIX. Colección de conferencias Históricas. Curso de 1886-87. José LARRAZ. *Balmes y Donoso Cortés.* Madrid. Rialp. 1965. Santiago GALINDO HERRERO. *Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz.* Revista de Estudios políticos. 1953. Nº 69, pp. 111-140.

⁶⁷⁷ Begoña URIGÜEN. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo.* Opus cit., p. 63.

⁶⁷⁸ V. GENOVÉS. *Aparisi y Guijarro. Antología.* Selección y prólogo. Madrid. Ediciones Fe. 1943, p. 6.

corporeidad al tradicionalismo de la primera a la segunda mitad del siglo XIX⁶⁷⁹”. Del mismo parecer es también Aguirre Prado: “La preclara trilogía Donoso, Balmes, Aparisi, prende al incipiente orador, que inspira en ello su pensamiento, recoge de su obra para mantener sus puntos fundamentales y abrillantarlos con los fulgores de su inteligencia⁶⁸⁰.” Vinculados esporádica y alternativamente a uno u otro pensador, Balmes y Donoso son siempre destacados como cabezas ideológicas del conservadurismo. Ramiro de Maeztu los califica de “valores positivos universales”: “Desde que España dejó de creer en sí, en su misión histórica, no ha dado al mundo de las ideas generales más pensamientos valederos que los que han tendido a hacerla recuperar su propio ser. Ni su Salmerón, ni su Pi y Margall, ni su Giner, ni su Pablo Iglesias, han aportado a la filosofía del mundo un solo pensamiento nuevo que el mundo estime válido. La tradición española puede mostrar modestamente, pero como valores positivos universales, un Balmes, un Donoso, un Menéndez Pelayo, un González Arintero⁶⁸¹.” Esta equiparación puede verse incluso en la necrológica que el periódico carlista *La Esperanza* dedicó a Donoso Cortés:

“(…) acabamos de perder al Sr. Donoso Cortés, con quien nos hallábamos ya en íntima correspondencia. Cuando más confiados estábamos en el apoyo de su prodigioso talento y de su crédito europeo, ya casi comparable con el de nuestro malogrado Balmes; cuanto más ansia teníamos de conocerle y abrazarle personalmente, entonces es cuando la muerte nos le ha venido a arrebatarnos⁶⁸².”

De hecho, si se busca con detenimiento en la prensa carlista y neocatólica del siglo XIX es relativamente fácil seguir encontrando este tipo de paralelismos. Baste el ejemplo del periódico neocatólico *El pensamiento*, dirigido por Gabino Tejado, uno de los primeros traductores de de Maistre en España:

“Es sensible que no conozca más escuelas políticas que la absolutista, la parlamentaria y la democrática. Sin salir de España le indicamos dos nombres, y muy ilustres ambos, de filósofos políticos que no eran ni demócratas, ni parlamentarios, ni absolutistas: Donoso Cortés y Balmes... Querían aquellos filósofos, y queremos nosotros, que nos honramos en seguir sus huellas, un poder social íntegro, no

⁶⁷⁹ R. OLIVAR BERTRAND. *Aparisi Guijarro*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. 1962, p. IX.

⁶⁸⁰ Luis AGUIRRE PRADO. *Vázquez de Mella*. Madrid. Publicaciones Españolas. 1959, p.5.

⁶⁸¹ Ramiro MAEZTU. *Defensa de la hispanidad*. Madrid. Ediciones Rialp. 2001, pp. 71-72

⁶⁸² *La Esperanza*, 5 de enero de 1849.

fraccionado: limitado, no cohibido; de atribuciones definidas con claridad, no sujetas a la arbitraria interpretación ni a la voluntad movediza de depositarios cuyo número y condición cambian incesantemente⁶⁸³.”

Con todo, lo importante no es ya resaltar una valía ampliamente aceptada, sino hacer notar que ambos autores tendrán una evidente influencia en el resto de pensadores de derechas que les seguirán cronológicamente. Antonio Rivera, en su estudio sobre la reacción y revolución en la España liberal -resumiéndolo en neocatolicismo y carlismo- opina como nosotros al respecto del ascendiente de estos dos autores: “(...) ni los neocatólicos o carlistas de esta segunda fase se separan significativamente del camino trazado por los dos grandes pensadores tradicionalistas del siglo, Donoso y Balmes⁶⁸⁴.” Por ello, resulta importante mostrar la presencia de de Maistre en ambos -siempre más clara y explícita en Donoso, más implícita y moderada en Balmes-. Junto a la influencia directa que el saboyano tendrá, como mostraremos, en los pensadores que iremos desgranando en este capítulo, también tendrá un influjo indirecto, por el demaistrismo latente recibido a través de la lectura, en las obras de Donoso Cortés y Jaime Balmes.

4.1.1.1. Juan Donoso Cortés

“¿Habrá alguno que niegue, por ejemplo, a de Maistre y a Donoso Cortés el hermoso dictado de católicos? ¡Ah! la Iglesia los mira con ojos de madre, esto es con amor entrañable, bendice sus tareas, pronuncia sus nombres con alegría, y los pone en su historia dándoles un lugar señalado entre los campeones ilustres de la verdad⁶⁸⁵.”

La cita, de Ortí y Lara, es una más de las que podríamos incluir para abrir este apartado, ya que no se puede dudar de la influencia de de Maistre en Donoso Cortés. Recordemos una vez más, que Zeferino González consideraba a Donoso el “de Maistre español⁶⁸⁶”. De esta forma, lo que pretenderemos aquí no será tanto demostrar este hecho como describirlo y caracterizarlo.

⁶⁸³ *El Pensamiento Español*, 10 de mayo de 1860.

⁶⁸⁴ Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 17.

⁶⁸⁵ J.M. ORTÍ Y LARA. *Neocatólicos*. En “La Razón Católica”. Texto tomado de Begoña URIGÜEN. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 157.

⁶⁸⁶ Zeferino GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*. Opus cit., vol IV p. 456

Junto a los puntos de influencia, intentaremos mostrar también las diferencias de pensamiento entre el autor español y el filósofo de Chambery. Pues para una parte de la historiografía del periodo, Donoso suele ser considerado apenas un seguidor desaventajado o imitador español de las teorías del tradicionalismo francés y especialmente de Joseph de Maistre⁶⁸⁷. Sin embargo, esta posición no hace justicia a la obra de Donoso, que sin duda resulta más aguda y compleja de lo que el reduccionismo de ciertos planteamientos simplistas parece querer indicar. En el ensayo que dedicó a Donoso Carl Schmitt afirma que “en su suprema culminación existencial, que alcanzó bajo la impresión de los terrores de 1848, fue también infinitamente más que un orador influido por de Maistre, Tocqueville o Gioberti⁶⁸⁸.” Conviene destacar que, más allá de influencias, y a pesar de la opinión de intelectuales como Cioran, el pensamiento del pacense resulta interesante en sí mismo, con aportaciones originales que, discutibles o no, merecen su estudio. Además, Donoso es el pensador político español del XIX con mayor prestigio internacional. Así sus discursos fueron frecuentemente publicados por periódicos de inclinación católica en Francia, Bélgica, Italia... Elogiado incluso por el cínico Metternich, su obra fue comentada por Schelling y Ranke, y sus escritos llegaron incluso a manos de Luis Napoleón, Federico Guillermo IV, el zar Nicolás...⁶⁸⁹

4.1.1.1. La evolución del pensamiento de Juan Donoso

La cuestión de la “presunta” evolución de su pensamiento nos interesa aquí por un motivo evidente, como es el de la posibilidad de interrelacionar la “radicalización política” del autor con su mayor profundización en las teorías demaistrianas. Se suele afirmar de manera general un primer momento de “liberalismo doctrinario” en Donoso. Desde esta posición, iría moviéndose hasta la culminación de su doctrina reaccionaria, impulsada por los acontecimientos de 1847-48 (muerte de su hermano, crisis personal y estallido revolucionario del 48), donde aparecería la influencia del tradicionalismo francés. Sin embargo esta compartimentación no resulta, a nuestro entender, satisfactoria, por lo que nos gustaría matizar dos cuestiones importantes.

Si uno lee la obra de Donoso, se da cuenta de que en realidad su ideario político, basado en el orden, la tradición, la autoridad y la negación de toda intervención directa

⁶⁸⁷ “Divina o no, la guerra, tal como aparece en las *Veladas*, ejerce sobre nosotros cierta fascinación. No sucede lo mismo cuando preocupa a espíritus de segundo orden como Donoso Cortés, discípulo de de Maistre.” E. M. CIORAN. *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. Opus cit., p. 22.

⁶⁸⁸ Carl SCHMITT. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Opus cit., p. 59.

⁶⁸⁹ Federico SUÁREZ. *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid. Rialp. 1964, p. 168.

del pueblo en los asuntos públicos, se mantiene constante a lo largo de toda su vida. Desde sus inicios intelectuales, Donoso ve con prevención al parlamentarismo democrático, que juzga mera discusión vacua y alejamiento de la única verdad que es la Revelación. Por eso se sitúa a favor de cualquier régimen que defienda a la religión como única vía para desarrollar un sistema político justo y realmente fundamentado, incluida la dictadura. Así lo ve también Antonio Rivera, cuando afirma que en el Donoso Cortés de la etapa doctrinaria ya se encuentra una concepción de libertad “católica” ajena al sentido liberal⁶⁹⁰. Es posible encontrar en multitud de textos de su primera época (doctrinaria-liberal) afirmaciones en las que quedan claramente explicitadas estas ideas:

“Creyendo de buena fe que el pueblo de Roma había sido soberano, proclamaron la soberanía del pueblo como un principio, siendo sólo una máquina de guerra. Creyendo de buena fe que las Repúblicas antiguas habían sido gobiernos democráticos, quisieron depositar el Poder en manos de la democracia, que no le ha tenido nunca de una manera estable, porque el principio democrático es el principio disolvente de todos los Gobiernos⁶⁹¹.”

O bien,

“El pueblo no se queja, no puede quejarse de una dictadura que le salva; pero, obedeciendo irresistiblemente a un poderoso instinto de justicia, quisiera examinar los títulos del dictador que se la impone; quisiera convencerse de la legitimidad de sumisión por la legitimidad de origen⁶⁹².”

Lo que varía es su inicial, digamos, ingenuidad filosófico-política, pues en un primer momento se muestra confiado en que la racionalidad –lo que el llamará dictadura de la inteligencia- no puede sino imponerse en el régimen liberal, marcando

⁶⁹⁰ “En el Donoso Cortés de su etapa moderada o doctrinaria, el de las *Lecciones de derecho político* de 1836-37, ya se encuentra esta concepción de libertad católica ajena al sentido liberal e ilustrado de la Constitución de Cádiz. Antes de la denominada “conversión” reaccionaria, aunque realmente no sea tal porque mucho antes de la muerte del hermano y de la revolución del 48 su pensamiento ya está madurado, sus convicciones católicas resultan innegables.” Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 168.

⁶⁹¹ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Madrid. BAC. 1946, Vol I, p. 648.

⁶⁹² *Ibidem*, Vol I, p. 633.

indefectiblemente el camino ideológico explicitado en las primeras líneas de este párrafo:

“Queda demostrado por la razón que el dominio del mundo pertenece a la inteligencia, y por consiguiente, que el poder legítimo es siempre uno e idéntico en su origen: queda demostrado por la Historia que el ejercicio del poder está reservado siempre a los hombres, a las clases o a los pueblos a quienes la inteligencia concede la dominación⁶⁹³.”

Cuando la vida política diaria vaya desengañando su inocencia, abandonará el racionalismo como fundamento último de su doctrina, convencido de que ninguna teoría inmanentista es capaz de dar razón última de ningún sistema político, por lo que buscará en la trascendencia, en Dios, esa fundamentación, transformando de alguna manera su filosofía política en teología política. Así podemos afirmar que aunque Donoso cambia los cimientos de su construcción, el edificio se mantiene inalterable a lo largo de su vida. Lo que sí cambia es el tono de su oratoria, el estado de ánimo con que se expresa, que resulta, conforme avanzan los años, más desabrido y exasperado, acentuándose cada vez más el tinte escatológico de sus discursos, siendo este rasgo, por otra parte, una característica muy demaistriana...

En cuanto al momento concreto en que las obras de Donoso dejan traslucir la presencia de de Maistre, nuestra impresión es que Donoso conoce la obra del saboyano desde el inicio de su carrera política. Así, Chaix-Ruy afirma que ya en el argumentario de una de sus primeras obras, *Memoria sobre la Monarquía* (1832), están presentes ideas tomadas del escritor saboyano, utilizadas para defender la legitimidad de la Pragmática Sanción⁶⁹⁴. En cualquier caso, será a partir de su estancia/retiro en Francia entre 1840 y 1843, cuando sus escritos muestren cada vez con más claridad la influencia del tradicionalismo en general y de Joseph de Maistre en particular. Así esto resulta indudable ya, por ejemplo, en sus *Cartas desde París* (1842), donde, entre otras cosas, prácticamente parafraseará la teoría de la guerra demaistriana genialmente esbozada en la séptima velada de *Les Soirées*.

⁶⁹³ *Ibidem*, Vol I, p. 193.

⁶⁹⁴ J. CHAIX-RUY. *Donoso Cortés. Théologien de l'Histoire et prophète*. Paris. Beauchesne. 1956, p. 36.

4.1.1.1.2. Autoridad y “decisionismo”

“Tan pronto como Donoso Cortés advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes y ninguno de ellos tendría valor de serlo sino por la voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir, pide una dictadura política. Ya en las citadas observaciones de de Maistre latía una reducción del Estado al factor decisión; consecuentemente, a una decisión, que no razona ni discute, ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta. Mas esencialmente, esto es dictadura, no legitimidad dinástica. Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo solo cabe una dictadura, y la idea legitimista de sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura en vacío legismo⁶⁹⁵.”

El famoso texto de Schmitt ha marcado el análisis de Donoso y su pretendido “decisionismo⁶⁹⁶”. Sin embargo, creo que conviene matizar la tesis del jurista alemán. En el tema de la autoridad, sin duda, y una vez más, el pacense bebe de las fuentes de de Maistre, tanto en la necesidad y bondad de la misma como en su sentido “descendente”, esto es, desde las alturas de la divinidad hacia la humanidad.

“L’infailibilité dans l’ordre spirituel, et la souveraineté dans l’ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L’un et l’autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n’est pas gouvernée, qui juge et n’est pas jugée⁶⁹⁷. »

⁶⁹⁵ Carl SCHMITT. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Opus cit., p. 94.

⁶⁹⁶ “Es soberano quien decide el estado de excepción” Carl SCHMITT, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Héctor ORESTES (prólogo y selección de textos). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México. Fondo de Cultura Económica. 2001, p. 23. Probablemente esta emblemática frase de Schmitt con la que abre su *Teología política* resulta un buen resumen del concepto de decisionismo. Héctor Orestes en su prólogo a la obra citada, desmenuza el concepto en tres proposiciones fundamentales:

“1. La decisión es el principal acontecimiento político.

2. La soberanía descansa en el poder definitivo de la decisión.

3. El poder de decisión acerca de y durante el estado de emergencia es la manifestación definitiva de la soberanía” *Ibidem*, p. 12.

Así, del mismo modo que el milagro divino no destruye el orden natural de las cosas, sino que lo ajusta y perfecciona, el soberano, imponiendo el estado de excepción puede alterar la situación normativa imperante para acabar con el caos y garantizar la paz y con ella la propia posibilidad del estado normativo: “En términos políticos, la noción de estado de excepción supone el momento en que la legalidad, existente hasta ahora, sea cual sea, es ineficaz. (...) En los momentos de la ineficacia de la legalidad, el estado de excepción se abre a la fuente de ley y reclama la necesidad de una intervención trascendente que renueve el orden jurídico.” José Luis VILLACANAÑAS, *Poder y conflicto, Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2008, p. 117.

⁶⁹⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol II, p. 2.

« Señores, la verdadera causa del mal hondo y profundo que aqueja a la Europa está en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana. Ése es el mal que aqueja a la Europa, ése es el mal que aqueja a la sociedad, ese es el mal que aqueja al mundo; y por eso, señores, son los pueblos ingobernables⁶⁹⁸. »

Pero a nuestro entender existe una diferencia de peso entre la postura de ambos autores. Podríamos decir, en un cierto sentido, que de Maistre sí es en realidad claramente decisionista, pues desde su perspectiva la autoridad siempre resulta incontestable⁶⁹⁹, y por tanto, quien toma decisiones y ordena, debe ser obedecido, pues para el saboyano, todo poder que perdura en el tiempo, independientemente de su ideología o su manera de acceder al poder es legítimo, pues es permitido por la Providencia⁷⁰⁰. Para entender su postura debemos tener en cuenta el peso del providencialismo en su pensamiento, su esperanza escatológica y su interpretación extrema de la afirmación de San Pablo en Romanos 13, 1-2⁷⁰¹. En sus escritos aparece la convicción de que la divinidad mueve los hilos de la historia activamente, encaminándola, pese a lo oscuro de los tiempos, hacia un desenlace cercano y feliz. De ahí que sea inútil cualquier resistencia por parte de los hombres, los cuales deben aceptar lo que llega desde arriba (aunque debido a nuestra debilidad humana seamos incapaces de comprenderlo). De hecho de Maistre considera la Revolución Francesa, pese a significar para él la encarnación del horror y el mal, simplemente un instrumento de la voluntad de Dios para su plan último (reversibilidad del dolor del inocente).

"Lorsque l'autorité commande, il n'y a que trois partis à prendre: l'obéissance, la représentation et la révolte, qui se nomme "hérésie" dans l'ordre spirituel, et "révolution" dans l'ordre temporel. Une assez belle expérience vient de nous apprendre

⁶⁹⁸ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., vol II, p. 306.

⁶⁹⁹ "Contra el espíritu de la revolución, primero de la revolución liberal, más delante de la revolución socialista, la lucha de la Restauración se funda en la costumbre y la tradición. Para de Maistre la decisión del Estado se identifica con la soberanía. La soberanía del Estado, al igual que en la Iglesia, es sinónimo de infalibilidad. Todo gobierno es absoluto: « tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi ». Para él se trata de escoger entre la autoridad y la anarquía. No importa el contenido de la decisión, sino la prontitud con que se toma. Lo esencial es mandar, pues se parte de que todo gobierno, por el hecho de serlo y porque la autoridad viene de Dios, es necesariamente bueno, "puesto que está establecido". Luis VILLAR BORDA. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia. 2006, p. 31).

⁷⁰⁰ "Pour Maistre, tout gouvernement est bon par le seul fait de son existence. Mais justifier le gouvernement ne revient pas à identifier son existence avec le bien absolu. Le gouvernement est une source de *décision*. » Alexandre FILIPPOV, *Théologie politique et dictature souveraine : Carl schmitt sur Joseph de Maistre*. En *Revue des Études Maistriennes*, n° 15, « Joseph de Maistre : Un penseur de son temps et du nôtre. », p. 166.

⁷⁰¹ "Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas." *Nuevo Testamento*. BAC. Madrid. 1977, p. 482.

que les plus grands maux résultant de l'obéissance n'égalent pas la millième partie de ceux qui résultent de la révolte⁷⁰²."

La postura de Donoso es distinta. Frente al inmanentismo optimista de la filosofía de la historia del filósofo saboyano, el político español se mantiene fiel a un tipo de metahistoria trascendente cercana a San Agustín. El marqués de Valdegamas no cree en un triunfo del bien sobre la tierra. Según su particular visión profética, el mundo camina hacia la catástrofe de la mano del filosofismo y del abandono de la religión. Además, su realismo político curtido en mil batallas parlamentarias le hace ver que la monarquía ya no podrá volver al absolutismo de tiempos pasados. Es en esta perspectiva en la que tenemos que entender su *Discurso sobre la dictadura*. Alejado del exacerbado iluminismo escatológico de de Maistre, para Donoso lo que legitima un gobierno es su adhesión al bien, a la verdad revelada por tanto (una vez más aparece de fondo un nominalismo implícito -no existencia del bien y el mal como entes autónomos de razón, sino aceptación o no de la voluntad de Dios-). Llegados al momento de la lucha final, sólo hay dos posturas. Por una parte, se presenta un gobierno que sigue los dictados del cristianismo y que, por tanto, de forma mecánica, adquiere una serie de virtudes que él llama "democráticas" (preocupación por toda la sociedad, justicia, caridad...). Este gobierno sea cual sea su vía de acceso al poder, al obrar así se legitima. La otra posibilidad es la de aceptar un gobierno que se aleja del bien. Sin embargo, como ya hemos advertido, para Donoso cualquier alejamiento del bien resulta inevitablemente una caída en el mal, pues para él, como para de Maistre, no existen zonas grises. Un gobierno que actúa así es ilegítimo y antisocial. De ahí la inutilidad del contraste de opiniones y su aversión por las clases burguesas "discutidoras". El bien ya ha sido marcado por la revelación cristiana y el único camino aceptable es el de su seguimiento. Por resumir de una forma clara lo dicho aquí al respecto de las diferencias "decisionistas" entre el marqués de Valdegamas y el profeta del pasado, podemos decir que para de Maistre, sin excepción posible, todo poder viene de Dios, mientras que para Donoso todo poder debe dirigirse hacia Dios.

"Señores: ¿cuál es el principio del señor Cortina? El principio de su señoría, bien analizado su discurso, es el siguiente: en la política interior, la legalidad: todo por la legalidad, todo para la legalidad; la legalidad siempre, la legalidad en todas

⁷⁰² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol II, p. 89.

circunstancias, la legalidad en todas ocasiones; y yo, señores, que creo que las leyes se han hecho para las sociedades, y no las sociedades para las leyes, digo: la sociedad, todo para la sociedad, todo por la sociedad; la sociedad siempre, la sociedad en todas circunstancias, la sociedad en todas ocasiones.

Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura⁷⁰³."

"El catolicismo, la monarquía, la democracia, ved ahí completa la verdad española. (...) Cuando yo hablo de Monarquía democrática, de gobierno democrático, no hablo de la Monarquía de las turbas. La Monarquía democrática es aquella en que prevalecen los intereses comunes sobre los intereses privilegiados, los intereses generales sobre los intereses aristocráticos⁷⁰⁴."

Pese a todo, y más allá de la diferencia de matices, de Maistre está siempre muy presente en Donoso. En su concepción teológico-política, toma prestado uno de los planteamientos iniciales de las *Considérations*⁷⁰⁵. Profundiza en él para explicar y defender la dictadura. De la misma forma que en el plano religioso encontramos el milagro como una forma legítima y positiva de romper de forma excepcional el curso natural de los acontecimientos, igualmente la dictadura sería la transposición de este concepto a la política. Este paralelismo aparece de forma germinal en Joseph de Maistre:

"Le miracle est un effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire. Que dans le coeur de l'hiver, un homme commande à un arbre, devant mille témoins, de se couvrir subitement de feuilles et de fruits et que l'arbre obéisse, tout le monde criera au miracle, et s'inclinera devant le thaumaturge. Mais la révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier: cependant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs o déraisonnent⁷⁰⁶." »

⁷⁰³ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. II, p. 188.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, Vol. II, p. 17

⁷⁰⁵ Este paralelismo es también destacado por Schramm, quien sin embargo, se muestra despectivo con la aportación de de Maistre, llegando a afirmar que el suyo es apenas un "vulgar símil" (Edmund SCHRAMM, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid. Espasa Calpe. 1936, pp. 171-172), no apreciando que la postura de Donoso no es sino una profundización que parte de la idea inicial de de Maistre.

⁷⁰⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, pp. 2-3.

Años después, Juan Donoso legitima la dictadura y la fundamenta, “consuetudinariamente”, usando el paralelismo con el milagro:

“Pues bien señores: si con respecto al mundo físico, Dios es el legislador, con respecto a las sociedades humanas lo son los legisladores, si bien de diferente manera, ¿gobierna Dios siempre con esas mismas leyes que Él a sí mismo se impuso con su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, directa, clara y explícitamente manifiesta su voluntad quebrantando esas leyes que Él mismo se impuso y torciendo el curso natural de las cosas. Y bien, señores: cuando obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente⁷⁰⁷?”

Es significativo y nada casual, pues muestra su conocimiento de ambos autores, que años después Carl Schmitt se apoye y use esta idea para su propio concepto de teología política.

“En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en teología. Sólo al tomar en cuenta esta posición análoga es posible reconocer la evolución experimentada por las ideas de la filosofía del Estado durante los últimos siglos. La idea del moderno Estado de derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente⁷⁰⁸.”

Hay también, entre Donoso y de Maistre, diferencias de estilo. Aquel alcanza quizá, una densidad política práctica superior, pero la prosa de éste ofrece al lector una mayor perspicacia, un ingenio desmedido y una facilidad para la paradoja que hacen de sus textos algo siempre fresco y atrayente.

"Nos idées sur le bien et le mal, sur l'innocent et le coupable, sont trop souvent altérées par nos préjugés. Nous déclarons coupables et infâmes deux hommes qui se

⁷⁰⁷ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol.II, p. 188.

⁷⁰⁸ Carl SCHMITT, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. Opus cit., p. 43.

battent avec un fer long de trois pouces; mais si le fer a trois pieds, le combat devient honorable⁷⁰⁹."

Donoso, aunque podemos afirmar casi con total certeza que conocía el texto del saboyano, utiliza la misma imagen, pero con sentido no sólo contrario, sino mucho más previsible y tópico, primando más el convencionalismo social que la profundidad del mensaje político:

“Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble⁷¹⁰.”

Antes de terminar este apartado, aunque más adelante estudiaremos su figura con mayor detenimiento, quisiera hacer cuando menos una mención al “decisionismo donosiano” del carlista cismático Juan Vázquez de Mella⁷¹¹. El que en su época fuera llamado, por la efervescencia de sus discursos, “el verbo de la Tradición”, fue probablemente el más importante portavoz y reelaborador de la doctrina carlista en el periodo que va desde la década de finales de los noventa hasta la llegada de la Segunda República en 1931⁷¹². Conocedor y seguidor de la obra de Donoso Cortés, al que en sus discursos suele llamar simplemente Valdegamas, Vázquez de Mella prácticamente calca las llamadas a la dictadura del pacense, en su mismo estilo, expresando como él, que lo que legitima el poder es su dirección hacia el bien, que por supuesto, se halla marcado por el catolicismo. Este paralelismo entre Donoso y Vázquez de Mella, es una muestra más de la continuidad que a lo largo del siglo XIX y primeros decenios del XX tiene el pensamiento demaistriano en España a través de la figura del marqués de Valdegamas. En este caso, este pensamiento nacido en de Maistre, y trasladado a Donoso, continuaría con Vázquez de Mella y llegaría finalmente hasta 1936 con Víctor Pradera, quien aunque siguió en su escisión a Vázquez de Mella, algunos años después volvería a las filas carlistas tradicionales. Lastimosamente son escasos los trabajos serios sobre Juan

⁷⁰⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, pp. 9-10.

⁷¹⁰ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. II, p. 204.

⁷¹¹ Lo calificamos de cismático porque como es bien sabido, abandonó el partido carlista en 1919 a causa, entre otras cuestiones, de su postura abiertamente germanófila en la gran guerra europea enfrentada a la posición más tibia y neutral del pretendiente don Jaime. Tras su marcha y junto a otros carlistas escindidos fundó el Partido Católico Tradicionalista.

⁷¹² Julio ARÓSTEGUI, estudio preliminar en Juan VÁQUEZ DE MELLA. *Una antología política*. Bilbao. Opus cit., p. XIII.

Vázquez de Mella, pues resultaría interesante una monografía que comparase de manera más amplia de la que es posible en estudio las obras de los dos autores reaccionarios. En cualquier caso, los discursos de Vázquez de Mella hablan por sí solos a este respecto:

“Cuando un régimen cae y otro se levanta, llega un momento en que no existe ninguno de los dos edificios, porque se ha derrumbado uno, y el otro no ha sido aún reconstruido, y porque se ha de edificar en el solar antiguo que ocupaba el anterior. Y si no existe el que se derriba y no existe todavía el que se ha de levantar, ¿dónde habrá que vivir? En la tienda de campaña de la dictadura. (...) Pues yo os digo que en la hora presente la dictadura es el régimen del mundo⁷¹³.”

Frente al caos, frente al peligro de la revolución y la anarquía se impone la acción ejecutiva. El verbo de la Tradición, en la línea de lo explicitado por Schmitt cree que el poder de decisión durante el estado de emergencia es la manifestación definitiva de la soberanía. O por decirlo con la célebre e imperativa expresión de Donoso: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura⁷¹⁴”. Veámoslo en palabras de Vázquez de Mella en su discurso en el Teatro Goya de Barcelona el 5 de junio de 1921. Observemos como al final de la cita pueden palpase también los ecos de “la dictadura de abajo y la de arriba”, enunciado también célebremente donosiano.

“Se necesita la resolución rápida, enérgica; se necesita que la fuerza se concrete por un momento, siempre al servicio del derecho. Y al decir dictadura, no digo arbitrariedad, sino que digo voluntad, capacidad y energía empleadas en la resolución de los problemas sociales y otros que puedan afectar a la vida del pueblo. Quiero decir que, en un momento de fatiga social, cuando el desorden se va extendiendo por todas partes, haciendo temblar el edificio entero, para que la anarquía no destruya a la sociedad, es necesario que la sociedad destruya a la anarquía. Y para eso es necesario que la autoridad, una intangible y enérgica, obrando rápidamente, conteste a esa dictadura anónima y sangrienta con otra dictadura de orden que pueda imponerse y pueda restablecer la normalidad social, y sólo después de restablecida podrá la sociedad

⁷¹³ Juan VÁZQUEZ DE MELLA. *Una antología política*. Opus cit., p. 281.

⁷¹⁴ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. II, p. 188.

marchar por los cauces naturales que por un momento se han suspendido, no en beneficio de la arbitrariedad, sino en beneficio del derecho y del interés público⁷¹⁵.”

4.1.1.1.3. La teoría de la guerra demaistriana y Juan Donoso

Las ideas al respecto de la guerra de Joseph de Maistre no son sino un corolario necesario de su visión esencial y radicalmente providencialista de la historia, en la que la guerra se convierte en instrumento divino de expiación y de reversibilidad del dolor del inocente. En su particular visión describe a los hombres como marionetas que, bajo los hilos del plan secreto de Dios, se entregan al frenesí del horror y la sangre que supone la guerra⁷¹⁶. Lo que ha hecho famosos a sus textos al respecto (esencialmente la velada séptima de *Les Soirées*, y el tercer capítulo de las *Considérations*) es la viveza de las imágenes que describe y su capacidad para construir cuadros apocalípticos con su prosa turbadora y bella a la vez.

Probablemente es en este punto donde encontramos al Donoso menos original, pues en sus *Cartas de París* prácticamente copia sin aportar mucho más, las ideas que toma del saboyano. Veamos tres ejemplos:

- La guerra como un hecho inevitable y connatural al hombre y las naciones

"L'histoire prouve malheureusement que la guerre est l'état habituel du genre humain dans un certain sens; c'est-à-dire, que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là; et que la paix, pour chaque nation, n'est qu'un répit⁷¹⁷."

“Abrid las páginas de la Historia, extended los ojos por el mundo, preguntad a los siglos; el mundo y la Historia, todos os hablarán de la guerra, su universalidad arguye su necesidad, y su necesidad le constituye en un hecho “humano”; es decir, en un hecho propio de la naturaleza del hombre⁷¹⁸.”

- La guerra como generadora de civilización

⁷¹⁵ Texto tomado de Luis AGUIRRE PRADO. *Vázquez de Mella*. Madrid. Publicaciones Españolas. 1959, p. 21.

⁷¹⁶ Su teoría de la guerra puede interpretarse a su vez como una terrible y descarnada metáfora de la vida en el mundo, donde los hombres construyen la historia a ciegas, sin saber muy bien porqué ni hacia dónde, -incapaces epistemológicamente y pecadores-, guiados por el brazo omnisciente de la Providencia.

⁷¹⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol. I, p. 28.

⁷¹⁸ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit. Vol. I, p. 771-

« Or les véritables fruits de la nature humaine, les arts, les sciences, les grandes entreprises, les hautes conceptions, les vertus mâles, tiennent surtout à l'état de guerre⁷¹⁹. »

“La segunda idea que nos acomete al proseguir este estudio es la de que la guerra acaba con las artes y las ciencias que florecen en la paz y, por consiguiente, con la civilización de las sociedades humanas. (...) Y sin embargo, si hay un hecho que proclame en alta voz el mundo y que consigne claramente la Historia, es el hecho de la acción civilizadora de la guerra; su acción es civilizadora hasta tal punto, que, si la suprime el entendimiento, todos los progresos sociales quedan suprimidos, todas las civilizaciones quedan aniquiladas⁷²⁰.”

- Visión sorprendentemente idealizada y honorable que se tiene de la matanza que es la guerra

“Voici donc le problème que je vous propose: *Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain, sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent?* Regardez-y de près, et vous verrez qu'il y a quelque chose de mystérieux et d'inexplicable dans le prix extraordinaire que les hommes ont toujours attaché à la gloire militaire⁷²¹.”

“El guerrero camina por el mundo rodeada la frente por la aureola de gloria; a su paso le aclaman los hombres; sus hijos se envanecen; sus hermanos le honran; (...) ¿Es injusta la Humanidad, por ventura, cuando teje coronas para los guerreros, al mismo que levanta cadalsos para los matadores? (...) Y si la humanidad obrando así tiene razón, ¿qué poderosa, qué oculta virtud se esconde en ese fenómeno maravilloso de la guerra que purifica a los matadores, que santifica la muerte? En ese fenómeno hay un misterio, un misterio profundo, un enigma terrible, un fenómeno que existe y que no lleva en sí mismo la razón de su existencia⁷²².”

Como último apunte quisiéramos hacer notar como en ambos autores se establece un cierto paralelismo o asimilación entre el estado militar y el religioso; pues

⁷¹⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol. I, p. 36.

⁷²⁰ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. I, p. 773.

⁷²¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol. V, p. 10.

⁷²² Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. I, pp. 777-778.

de algún modo, los dos estados muestran una estructura común en cuanto al sentido de la autoridad, y por tanto de obediencia.

"Les écrivains de qui nous tenons ces anecdotes vivaient cependant dans un siècle passablement guerrier, ce me semble: mais c'est que rien ne s'accorde dans le monde comme l'esprit religieux et l'esprit militaire⁷²³."

“Por eso, porque la Iglesia y la milicia son las únicas que conservan íntegras las nociones de la inviolabilidad de la autoridad, de la santidad, de la obediencia y de la divinidad de la caridad; por eso son hoy los dos representantes de la civilización europea⁷²⁴.”

Años después, aunque de una manera más implícita, hablando solo del militar, Ramiro de Maeztu parece seguir sugiriendo esa cercanía de “vital” entre el guerrero y el religioso, pues el soldado es también un hombre que ha hecho votos y dedicado al sacrificio.

“Pero el militar tiene el poder y tiene también la tradición. Por lo menos nominalmente se ha abrazado a una profesión de sacrificio. Ha hecho votos de algo. No es libre, ni tiene la pretensión de serlo. Su profesión es el servicio⁷²⁵.”

Maeztu, pensador en el que el influjo del conde Joseph de Maistre se hará visible especialmente en lo que podríamos llamar su segunda fase intelectual, en la que se convierte sin ambages en un pensador contrarrevolucionario y radicalmente católico, participará abiertamente, en un momento todavía relativamente temprano de su producción intelectual, de la sublimada visión de la guerra que propone el profeta del pasado y de la que es también partícipe y seguidor, como hemos visto, Donoso. Así no sólo *Inglaterra en armas* exalta la guerra, sino que incluso en *La crisis del humanismo* está concepción vitalista y optimista de la guerra está ya presente. En su acercamiento paulatino hacia posturas fascistas insistirá cada vez más en sus elogios a la aristocracia –

⁷²³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol. V, pp. 16-17.

⁷²⁴ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Opus cit., Vol. II, p. 314.

⁷²⁵ Ramiro de Maeztu, *España y Europa*. Buenos Aires. Austral. 1959, p. 80.

algo también muy demaistriano por cierto- y “subsecuentemente al ejército como expresión superior de toda aristocracia⁷²⁶.”

Así podemos observar también en él la idea de la guerra como elemento civilizador:

“Antes de la guerra se hablaba a menudo en Inglaterra de proteger más cuidadosamente los trabajos de investigación científica. Pero fue la guerra lo que ha demostrado la urgencia de aumentar el número de químicos, mecánicos e ingenieros de toda índole. Desde luego puede afirmarse que la guerra ha curado e numerosos trabajadores manuales de su antiguo exclusivismo. Han aprendido a tener más respeto al inventor, al organizador, al capitán de industria que ha transformado su fábrica al punto de no reconocerla sus antiguos obreros. (...) La guerra ha despertado en millones de cerebros células nerviosas que estaban dormidas⁷²⁷.”

Junto a la tesis de la guerra como “civilizadora” encontramos también la visión idealizada y honorable de la guerra:

“La guerra ha revivido el espíritu de la hermandad en armas. No hay paz superior a la de este espíritu de hermandad, tal como surge en la guerra por una causa que se crea justa. El saludo *Pax vobis* significa: Paz a vosotros que estáis peleando contra el mal. (...) Los hombres han aprendido en el ejército, por ejemplo, que los mayores esfuerzos y sacrificios de que es capaz nuestra humanidad, no se han realizado con el propósito de ganar dinero, sino por honor y por el espíritu gremial de los ejércitos⁷²⁸.”

4.1.1.2. Jaime Balmes

“Como periodista político, Balmes no ha sido superado en España, si se atiende a la firmeza y solidez de sus convicciones, a la honrada gravedad de su pensamiento, al brío de su argumentación, a los recursos fecundos y variados, pero siempre de buena ley, que empleaba en sus polémicas, donde no hay frase ofensiva para nadie⁷²⁹.”

⁷²⁶ José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid. Espasa Calpe. 1989. Vol V (II), p. 209.

⁷²⁷ Ramiro de MAEZTU, *La crisis del humanismo*. Madrid. Editorial Alhambra. 1945, pp. 212-214.

⁷²⁸ *Ibíd*em, pp. 206-214.

⁷²⁹ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*. *Opus cit.*, p. 373.

Los escritos políticos de Balmes han soportado el paso del tiempo. De hecho afirmábamos al inicio de este capítulo que junto a Donoso, ambos resultan los pensadores políticos españoles de mayor potencia en el siglo XIX. Así será fundamentalmente sobre sus escritos de corte político donde centraremos nuestro análisis y donde intentaremos mostrar las conexiones entre los textos de Balmes y de Maistre.

En cambio da la impresión de que el resto de su obra ha envejecido algo más, tanto el Balmes apologeta como especialmente el metafísico y el comentarista de las corrientes filosóficas emergentes en la Europa de entonces. Al respecto quizá, como somero y durísimo apunte, baste el comentario de Miguel de Unamuno:

“Cierto es que no cabe formarse una regular idea de lo que fueron los portentosos sistemas de Kant, Hegel, Fichte, Schelling, etcétera, por lo que de ellos nos dice Balmes en su “Filosofía fundamental”. Balmes no los comprendió, ni podía en rigor, comprenderlos. (...) Pero después, como digo, no he podido leer a Balmes. Cuando lo he intentado me ha saltado al punto a la vista la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común. Y el sentido común es, como dicen que decía Hegel, bueno para la cocina. Con sentido común no se hace filosofía⁷³⁰.”

4.1.1.2.1. Jaime Balmes, Joseph de Maistre y el tradicionalismo francés

De Maistre no sólo es un filósofo mal comprendido en general, sino además, un pensador maldito. Así, al seguir la influencia del pensamiento del saboyano, encontramos multitud de ocasiones en las que, si la vinculación no es absolutamente clara e incontestable como en el caso de Donoso, el estudioso de cada pensador, en este caso Balmes, muchas veces convertido más en apologeta que en analista crítico, tiende a desvincular al autor de la influencia “funesta” del tradicionalismo demaistriano. Los estudios sobre Balmes son un claro ejemplo, pero como veremos en las páginas siguientes, desde luego no el único. Así, existe una tendencia especialmente en los primeros estudiosos y comentaristas de la obra de Balmes (Menéndez Pelayo, Pidal y Mon, Casanovas...), probablemente, además, influidos por la coyuntura de su momento político, a negar cualquier “contagio” por parte del filósofo de Vic del tradicionalismo

⁷³⁰ Miguel de UNAMUNO. Miguel de UNAMUNO. *Obras completas*. Madrid. Fundación José Antonio Castro. 2005, vol IX, pp. 419-420

francés y especialmente de los escritos de Joseph de Maistre. Así, ya hemos podido observar en este trabajo varias citas donde el maestro santanderino distanciaba al presbítero catalán del profeta del pasado –a diferencia de lo que hacía con Donoso Cortés-. De esta forma, el que podríamos considerar el primer gran biógrafo de Balmes, el padre Ignasi Casanovas niega esa posible filiación entre el de Vic y el tradicionalismo.

“Tradicionalisme. Balmes n'està ben net, i això sol, en aquella època d'universal contagi, l'enraïla per damunt de tothom⁷³¹. »

Ciertamente no resultaría correcto calificar a Balmes de pensador tradicionalista, entre otras razones porque su formación filosófica le aleja inevitablemente de esta ideología. Pero su no adscripción a este movimiento no significa que el conocimiento que tuvo de los autores tradicionalistas en general, y de de Maistre en particular, no tuviera influencia e sus escritos y que el conde saboyano no esté presente en el trasfondo de algunos de sus planteamientos político-religiosos. De hecho, el tono siempre mesurado de sus expresiones, y la bonhomía que traslucen todos sus artículos no pueden ocultarnos el profundo conservadurismo de su pensamiento. García Escudero llega a calificar a Balmes de corrección agradable de Donoso⁷³². El pensamiento del autor de *El Criterio*, se estructura, *de facto*, todavía según las coordenadas y valores del Antiguo Régimen, al que, en alguno de sus escritos, parece querer volver. A este respecto no podemos olvidar que Jaime Balmes estuvo siempre muy cercano al carlismo, intentando además, como es de sobra con conocido, conseguir una conciliación, a través del matrimonio de Isabel II con el conde de Montemolín. En esta línea, se mostró siempre crítico con el sistema democrático y con la posibilidad del sufragio universal hasta el punto de que afirmaba que si el progreso consistía en caminar hacia la perfección, no era verdad “que las leyes e instituciones son tanto más perfectas cuanto más democráticas, y que la perfección de la sociedad consiste en el absoluto predominio de la democracia⁷³³.” En realidad, buena parte de la opinión pública del siglo XIX, incluyó a Balmes entre las filas carlistas, o si bien al menos, tn cercano a

⁷³¹ Ignasi CASANOVAS. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Barcelona. Biblioteca Balmes. 1932, p. 46.

⁷³² J.M. GARCÍA ESCUDERO. *Política española y política de Balmes*. Madrid. Instituto de de Cultura Hispánica. 1950, pp. 27 y sigs.

⁷³³ Tomado de: Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 210.

ellas, de modo que podía considerársele un portavoz autorizado de este movimiento. Veamos como ejemplo un texto de Gabino Tejado, activista neocatólico y traductor de de Maistre, que transmite de forma clara cómo se conceptuaba a Balmes por parte de una buena parte de la derecha política española del momento:

“(…) para producir contra la revolución esa libertad santa, para defenderla contra la revolución, después de producida, para eso pedimos nosotros hoy lo propio que el partido carlista pedía cuando, por medio de su ilustre intérprete, el malogrado Balmes, no vacilaba en sostener un proyecto, cuyo resultado, de haberse obtenido, había conciliado esos principios que en el argumento a que respondemos se llaman contrarios...⁷³⁴”

En cualquier caso, el mismo Casanovas, que niega el “contagio” demaistriano, admite el conocimiento del autor saboyano por parte de Balmes:

“No fou l’única aquesta historia en les seves lectures, sinó que repassà també el cardenal Baroni i la seva continuació, la història eclesiàstica d’Eusebi, afegint-hi encara tractats especials sobre punts de transcendència, com el de Suàrez contra el cisma d’Anglaterra, el de Maistre sobre el Papa i l’Església gal·licana...⁷³⁵”

Es más, en una nota a pie de página del mismo libro, Casanovas afirma que Balmes, no teniendo suficiente con los libros que tenía a su alcance tanto en la biblioteca del obispado de Vic, como en otras bibliotecas públicas, se ve obligado a comprar personalmente algunas obras de especial interés para él. Así Casanovas referencia dos facturas de la librería Sagnier y Bary con diversos títulos entre los que se encuentran las obras completas de de Maistre y además ¡un ejemplar de *Las veladas de San Petersburgo*⁷³⁶! Siguiendo con esa escalada que al respecto de las relaciones/influencias Balmes /de Maistre se puede observar en el texto de Casanovas, el autor expone también algo que no era ninguna novedad y que fue bien conocido en su tiempo: cómo en la polémica que mantuvo Balmes con Torres Amat y su tío Félix Amat, el de Vic defiende a de Maistre ante los ataques de estos dos obispos (que lo

⁷³⁴ Gabino TEJADO, *El Pensamiento Español*, 12 de julio de 1860.

⁷³⁵ Ignasi CASANOVAS. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Opus cit., p. 485.

⁷³⁶ *Ibidem*, pp. 563-564.

fueron de Astorga y de Palmira respectivamente) sospechosos de militar en las filas del galicanismo⁷³⁷.

Incluso el *Pío IX*, probablemente el libro más controvertido en su tiempo de los escritos por Jaime Balmes, ferozmente criticado por el ultraconservadurismo español, se abre con una cita del saboyano:

“Quizás se pueda emplear aquí un dicho del Conde de Maistre: esto no es un acontecimiento, es una época⁷³⁸.”

La cuestión resulta interesante, pues no se trata de un texto entresacado de las grandes obras demaistrianas, (*Veladas, Consideraciones, Du Pape...*) sino de lo que podríamos denominar una obra menor *El discurso a la marquesa de Costa*. Una muestra más, del buen conocimiento del presbítero de los textos de Joseph de Maistre.

Jaime Balmes, como muchos intelectuales de su tiempo, recibió un fuerte influjo de la cultura francesa, que es sin duda, junto al tomismo clásico, su gran fuente de formación. Él mismo llega a afirmar: “En Cataluña tenemos la civilización española y la cultura francesa⁷³⁹.” En esta coyuntura, negar la influencia de de Maistre en Balmes resulta bastante difícil una vez conocidos los textos e ideas del pensador catalán, aunque se comprende la actitud de los críticos citados con anterioridad. Esta actitud deriva de dos cuestiones. La primera está relacionada con la coyuntura política del momento. Menéndez Pelayo defiende la tesis de que gran parte de los males que según él afectaban al carlismo provenían del hecho de haberse “infectado” con las doctrinas de de Maistre y Bonald, abandonando la “decadente” tradición tomista española. Desde este planteamiento resultaba necesario negar toda connivencia de pensamiento entre Balmes -que pese a su cercanía emocional con el carlismo no llegó a abandonar del todo el bando isabelino ni en lo filosófico el tomismo -, y la “moda tradicionalista francesa”. Recordemos aquí, una vez más, las pugna política entre el santanderino y el neocatolicismo, por lo que resulta comprensible que quisiera alejar a Balmes de una influencia que en el movimiento encabezado por Cándido Nocedal, resulta no sólo incuestionable, sino que conforma en realidad, la pared maestra de todo su constructo ideológico.

⁷³⁷ Ibidem, p. 47.

⁷³⁸ Jaime BALMES, Obras completas. Barcelona. Biblioteca Balmes. 1935, Vol. XXXII, p. 250.

⁷³⁹ Ibidem Vol XV, p. 216.

La segunda cuestión reside en que desde autores cercanos a la Iglesia y su doctrina oficial, se comprende aún mejor esta voluntad de alejamiento, pues no olvidemos que ya en fechas muy tempranas (encíclica *Singulari Nos* (1834), proposiciones correctivas a Raulica de la Sagrada Congregación del Índice (1855)) un cierto tradicionalismo fue condenado por la Iglesia, y que en general buena parte del esfuerzo doctrinal de León XIII consistirá en alejarse de las posiciones extremas y, en realidad, perfectamente demaistrianas, representadas por el *Syllabus*. Resulta comprensible pues, que no se quisiera mezclar al sacerdote y apologeta Balmes con una doctrina y con un autor del que empezaba a asomar su profundo componente heterodoxo.

Baste para terminar esta breve presentación de la cuestión una cita del filósofo, abogado y estudioso de Balmes Narcís Roure, que camina ya en la línea de lo que vamos a defender en las siguientes páginas:

“Balmes llegia molt els escriptors francesos, i sovint trobem en els seus escrits la petjada dels mateixos, amb minva del nostre escriptor, quan la influencia és contrària al seu temperament, com en alguns articles de “La Sociedad”, artificiosos i grandiloqüents, amb un èmfasi que no li era natural, que tot plegat sembla imitació de l'autor d'Els Màrtirs. Altres vegades aquells autors l'ajuden, perquè lliguen millor amb la seva complexió literària, com el caràcter sentencios i de forma lapidària que té en alguns pensaments i sentències segons la manera de Joseph de Maistre i de Bonald⁷⁴⁰.”

4.1.1.2.2. Tomismo versus nominalismo

Si bien hemos probado el hecho de que Jaime Balmes conocía bien la obra de de Maistre y en lo que queda de estudio mostraremos ejemplos de la influencia que este conocimiento tuvo en el presbítero de Vic, ciertamente no podemos, con todo, considerar a Balmes como un escritor puramente tradicionalista o seguidor absoluto de las tesis de de Maistre. Así, a diferencia de éste y de sus protestas de seguidor de Santo Tomás, que en el saboyano resultan fundamentalmente una muestra de eruditismo y poco más, pues su concepción filosófica, como ya hemos explicitado suficientemente discurre por el camino del nominalismo, podemos hablar, no obstante, no sólo de una formación tomística en Balmes, sino de un sistema filosófico que, pese a su personalidad propia, tiene sus raíces en el doctor angélico. Es conocido que el de Vic

⁷⁴⁰ Narcís ROURE. *Las ideas de Balmes*. Madrid. Librería Perlado. 1910, p. 46.

era un buen conocedor de la *Summa* de Sto. Tomás, así como también conocía ampliamente a Suárez y Belarmino⁷⁴¹. De hecho Miquel Batllori afirma que puede tildarse a Balmes de neoescolástico⁷⁴². Junto a esta base, sus posiciones sobre todo epistemológicas se ven matizadas también por la escuela escocesa⁷⁴³. Frente al perfil de Balmes, de Maistre presenta una formación mucho menos sistemática, menos académica. Desde luego, si tomamos la escueta clasificación unamuniana al respecto de los filósofos: pedantes o diletantes, el saboyano es sin duda un diletante de la filosofía. En cualquier caso, y frente al tomismo balmesiano, en de Maistre está siempre latente un crudo y a veces irracional nominalismo.

Esta formación del vicense, explica que aunque siempre atacará la posibilidad de una razón absolutamente autónoma, totalmente liberada de la verdad religiosa: “quien extrañe los delirios del reinado de la diosa Razón poco ha estudiado el carácter de la razón humana⁷⁴⁴.” En general su confianza en la razón –de ahí su esperanza en el progreso social-, resulta mucho mayor que en de Maistre, pues a diferencia de éste, resultando ésta la diferencia fundamental entre ambos, Jaime Balmes cree que la razón humana puede alcanzar la verdad con el desarrollo de una razón rectamente guiada. Frente a esta concepción antropológico-filosófica, de Maistre opone un fideísmo extremo, lleno de escepticismo, en el que el hombre corrompido por el pecado original, es incapaz por sí solo de alcanzar la verdad, necesitando de la revelación, para que la divinidad rompa del todo la infinita barrera ontológica existente entre Él y el mundo, mediante un código inalterado y perfecto que el hombre debe aceptar y seguir.

"Quel philosophe de l'antiquité a jamais su que la vertu n'est que l'obéissance à Dieu, parle qui'il est Dieu, et que le mérite depend exclusivemens de cette direction soumise de la pensée⁷⁴⁵."

⁷⁴¹ D. ROCA BLANCO. *Balmes*. Madrid. Ediciones del Orto. 1997, pp. 12-13.

⁷⁴² Miquel BATLLORI, *Balmes i Casanovas*. Barcelona. Editorial Balmes. 1959, p. 39.

⁷⁴³ De forma prudente probablemente puede hablarse de cierta influencia en las teorías epistemológicas de Balmes por parte de las propuestas de la escuela escocesa. Así Sánchez Cuervo afirma: “La referencia a la escuela escocesa del sentido común es a este respecto obligada; no en vano hemos aceptado desde el principio cierto parentesco ideológico entre Balmes y sus principales interlocutores catalanes. Sin embargo, las alusiones del teólogo de Vic a Reid, Hamilton o Dougald- Stewart son muy escasas, resultando casi más significativo el comentario que dedica al P. Claude Buffier –un predecesor de dicha escuela cuya influencia se había dejado notar en la Universidad de Cervera- en la historia de la filosofía incluida en la *Filosofía elemental*. Es precisamente la impronta de un realismo escolástico renovado a la luz de la ilustración ceriverina, aquello que podría distanciar a la concepción balmesiana del sentido común de las prototípicas fórmulas anglosajonas.” VV AA. *Pensamiento filosófico español*. Madrid. Síntesis. 2002, Vol II, p. 152.

⁷⁴⁴ Jaime BALMES, *Obras completas*. Opus cit. Vol XIV, p. 202.

⁷⁴⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit. Vol. V, p. 47.

Un claro ejemplo de lo dicho es el iusnaturalismo que encontramos en Balmes: “La diferencia entre el bien y el mal, demostrada a priori por los sentimientos más íntimos del corazón humano, se puede evidenciar con sólo atender a los resultados que produce su existencia o no existencia⁷⁴⁶.” Frente a ello, la teoría demaistriana de una revelación primigenia y universal para todos los pueblos: “D’une manière ou d’une autre, Dieu a parlé à tous les hommes⁷⁴⁷.” Resumiendo, Balmes rechaza las altas dosis de escepticismo que el tradicionalismo lleva implícito, afirmando la capacidad del hombre de alcanzar, por sus propios medios, cierta certidumbre razonable.

4.1.1.3. El Neocatolicismo.

Nacido dentro del sector más conservador del partido moderado, el neocatolicismo tendrá una influencia notable en el desarrollo de la política española a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Especialmente desde su unión al partido carlista, a partir del reconocimiento del reino de Italia por parte de España (1865), hasta su escisión del mismo en 1888, servirá de influjo regenerador de éste. De esta forma, el propio Carlos VII se apoyará en insignes personalidades del neocatolicismo para llevar a cabo sus proyectos políticos de cambio dinástico.

La influencia que sobre este grupo ejerció de Maistre tanto directamente, a través de sus textos, como a través del que podemos calificar como el referente intelectual español del neocatolicismo, Donoso Cortés, resulta prácticamente indiscutible. Esta continuidad de pensamiento resultaba ya evidente para la reflexión política de la época, como lo muestra este texto de Severo Catalina:

“La escuela neo-católica es una especie de fénix científico y político, de quien todo el mundo habla y que nadie en el mundo ha visto. ¿Nadie?... ¿Nadie ha visto a la escuela neo-católica? ¿Nadie ha leído las obras de de Maistre, de Chateaubriand y de Donoso Cortés? ¿Nadie ha observado la marcha de ciertos políticos? ¿Nadie ha comprendido que sobre los preceptos y verdades de la religión hay quien dese fundar y organizar todo un sistema político? ¿Nadie ha parado mientes en la influencia que al clero dan algunos hombres, y en el empeño que muestran por enfervorizarse a toda hora

⁷⁴⁶ Jaime BALMES, Obras completas. Opus cit. Vol II, p. 718.

⁷⁴⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit. Vol. IV, p. 311.

y aparecer en puntos de autoridad más realistas que el rey, y en puntos de religión más papistas que el pontífice?⁷⁴⁸»

4.1.1.3.1. Consideraciones generales

La primera cuestión que resulta interesante destacar para esbozar un cuadro general del neocatolicismo y sus orígenes ideológicos es el del ámbito fundamental desde el que desarrollarán su pensamiento político: el de la prensa escrita. Así resulta explícita en todo momento la conexión existente entre la prensa católica, abundantísima en la época y el movimiento neocatólico. De hecho, podemos afirmar con Begoña Urigüen que la actividad fundamental desempeñada por los neocatólicos fue, sin lugar a dudas, la periodística⁷⁴⁹. Algunos autores, como J.A. Inarejos, defienden incluso que se produce en estos momentos una sustitución del cauce tradicional de defensa de los valores religiosos -el púlpito- por el nuevo cauce periodístico en aquel momento novedoso y ya mucho más efectivo⁷⁵⁰.

Su denominación *–neocatolicismo–* nos da una idea de cómo se estructura su pensamiento político, si bien sus partidarios nunca se encontraron del todo a gusto con el término, considerándolo como algo despectivo, pues pretendía calificarlos como un movimiento sectario dentro de la ortodoxia católica, peligrosamente influido por el tradicionalismo francés y el ultramontanismo.

En cualquier caso, hemos de ver al neocatolicismo como uno de los intentos por detener la rápida secularización que se estaba produciendo en la sociedad española del XIX, y la separación, resultante de este fenómeno, entre religión y política, algo inaceptable para este grupo político. Tanto Balmes como Donoso lo habían denunciado previamente, pues también para ellos el origen de todos los males de las sociedades modernas se debe al muro de división levantado entre la religión y la política⁷⁵¹. Recordemos aquí el lema de la *Revista Popular*, órgano de expresión de Sardà i Salvany, “nada, ni un pensamiento, para la política. Todo, hasta el último aliento, por la Religión”, o el de Antonio Aparisi “y en todo, y antes de todo y sobre todo, Religión”. Una vez más, aparecerá en los textos de sus seguidores la imposibilidad de la tolerancia

⁷⁴⁸ Severo CATALINA. *La verdad del progreso*. Madrid. Librería A. de San Martín. 1862, p. 32.

⁷⁴⁹ Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 163.

⁷⁵⁰ J.A. INAREJOS MUÑOZ. *Sotanas, escaños y sufragios. Práctica política y soportes sociales del neocatolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868)*. En *Hispania Sacra*, LX 121, enero-junio 2008, p. 306.

⁷⁵¹ Antonio RIVERA GARCÍA. *Reacción y revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 171.

debido a la existencia de una única verdad (la Revelación) frente a la que no es posible ningún relativismo, y frente a la que la única actitud admisible es la pura adhesión. Así, como un mero ejemplo de esta postura, Aparisi Guijarro escribirá: “La Iglesia católica, en cierto sentido, es y no puede menos que ser, intolerante, porque la Iglesia católica es la verdad, y la verdad no puede ser tolerante porque es verdad⁷⁵².” Junto a esto, y como en los autores estudiados hasta ahora, se observa también cierta melancolía por un idealizado Antiguo Régimen inspirado en ideas teocráticas.

Este centralismo de la religión que convierte a la reflexión política en teología política (una idea que ha ido apareciendo a lo largo de todo este estudio, pues está presente en el conde de Maistre y en todos los autores influidos por él) resulta fundamental para entender el neocatolicismo, que encontrará además en el *Syllabus* de Pío IX un apoyo clave desde el que defender sus posturas⁷⁵³. Así *El Pensamiento Español*, uno de los medios de expresión más importantes de este movimiento político, escribía en su editorial del 18 de septiembre de 1869:

“La Iglesia, desde los primeros tiempos, ha sido política, de tal manera que su doctrina, aunque no propagada por la fuerza de las armas, como el Corán, hizo una revolución social y política en el mundo. Variando la condición del individuo, varió también las relaciones entre el gobernante y el súbdito...

Es cierto que la Iglesia no condena ninguna forma de gobierno; pero no es menos cierto que la Iglesia condena, que ha condenado siempre el espíritu que informa a muchos gobiernos...

¿Qué es buena parte de Syllabus, sino un libro de política? ¿Qué es el Soberano Pontífice, entre otras cosas, sino el primer político del mundo?... El clero debe ser y es, por su misma esencia, político; porque la religión y la política no pueden separarse...⁷⁵⁴»

Esta centralidad de la cuestión religiosa viene acompañada del subsiguiente pesimismo antropológico y de la idea según la cual el liberalismo no es sino una forma terrible de dictadura. Así podemos leer a Gabino Tejado afirmar:

⁷⁵² Antonio APARISI GUIJARRO. *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Madrid. Imprenta de la Regeneración. 1873, vol II, p. 292.

⁷⁵³ Aunque ya fue comentado en otro apartado anterior, está bien recordar que de la misma forma que el Syllabus de Pío IX resultó un trampolín intelectual para el neocatolicismo, fue la labor doctrinal de otro Papa, León XIII, destacando en ello la famosa encíclica *Cum Multa*, la que marcó el principio del fin de este grupo católico radical.

⁷⁵⁴ *El Pensamiento Español*, 18 de septiembre de 1869.

“Execramos y maldecimos todo sistema social, político y económico, basado en el absurdo principio de la soberanía absoluta de la razón y de la soberanía absoluta de la voluntad, porque como hijos del racionalismo, del protestantismo y de sus derivados, son rebeliones contra Jesucristo y contra su Iglesia⁷⁵⁵.”

Lo dicho en estas dos citas de *El Pensamiento Español*, no hace sino reflejar lo explicitado con anterioridad por de Maistre:

"La conclusion légitime es qu'il faut subordonner toutes nos connaissances à la religion, croire fermement qu'on étudie en priant; et surtout, lorsque nous nous occupons de philosophie rationnelle, ne jamais oublier que toute proposition de métaphysique, qui ne sort pas comme d'elle-même d'un dogme chrétien, n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance⁷⁵⁶. »

"Et la religion, prêtant son sceptre à la politique, lui donnera les forces qu'elle ne peut tenir que de cette soeur auguste⁷⁵⁷.”

Con todo, en el neocatolicismo, como en el caso del carlismo, lo que encontramos a nivel ideológico no es una adhesión mecánica a las tesis del tradicionalismo francés y en concreto en las de de Maistre. Esto no tendría además demasiado sentido en un movimiento que hace bandera del patriotismo exacerbado y de la idealización de los tiempos pasados y heroicos de España. Lo que sí hay es una reacción frente a la secularización, personificada en el terror a la revolución y sobre todo, y cada vez más conforme avanza el siglo, a sus posibles consecuencias sociales con la desaparición de orden social establecido. Para ese combate, la terrible dialéctica del saboyano resultará una herramienta magnífica. De ahí que sus tesis sean aceptadas y utilizadas de forma sistemática por el neocatolicismo, un movimiento, que tras el bienio progresista (1854-1856) ve llegado ese momento de lucha final del que tanto habla Donoso Cortés, por lo que el marqués de Valdegamas y de Maistre serán lecturas de cabecera para todo el grupo.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, 9 de abril de 1860.

⁷⁵⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit. Vol. V, p. 189.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, Vol. I, p. 122.

4.1.1.3.2. *Joseph de Maistre, Juan Donoso y el neocatolicismo*

La influencia y presencia del saboyano en el pensamiento de los “neos” es constante. Encontramos citas y elogios del mismo en los textos de los principales representantes de este movimiento, como iremos viendo más detalladamente. Éstos a su vez habían podido conocer al profeta del pasado, por ejemplo, en las traducciones de sus obras -especialmente las *Consideraciones sobre Francia-*, realizadas por un periódico, *El orden*, que había sido inspirado por Donoso, y cuya línea editorial está en los orígenes del movimiento neocatólico. En cierto sentido podríamos calificarlo de expresión del protoneocatolicismo.

La cuestión del reconocimiento por parte de España del reino de Italia, frente a los intereses del Papa, agudizará esta influencia del conde de Maistre, pues sus tesis sobre la autoridad del Papa (ya dijimos la presencia del *Du Pape* es una constante en los ambientes religiosos o cercanos a ellos en la España de la época) encuentran un amplio eco en el “agustinismo político” de la audiencia neocatólica, que se mostrará siempre profundamente ultramontana, contraria a todo asomo de galicanismo⁷⁵⁸. Un ejemplo de lo dicho resulta este texto del sacerdote Miguel Sánchez.

“La utilidad, pues, la verdadera y santa utilidad de los pueblos ha sido indudablemente una de las primeras causas que han contribuido a la constitución de la soberanía temporal de los Papas. Tanto, sin embargo, se ha declarado en los últimos tiempos contra los sucesores de San Pedro, que hoy, como ha indicado con grande oportunidad el célebre autor de *Las veladas de San Petersburgo*, es muy difícil en esta materia hacer oír la verdad, no por falta de razones, sino por exceso de preocupación y fanatismo de nuestros considerados adversarios⁷⁵⁹.”

Por lo que respecta a Donoso como hilo transmisor del pensamiento demaistriano, la cuestión plantea, si cabe, menos dudas, pues resulta algo comúnmente aceptado entre los estudiosos del periodo que Donoso fue el inspirador y referente ideológico del grupo extremista del partido moderado del que surgió, siguiendo las consigas maximalistas y en muchos sentidos escatológicas del marqués de Valdegamas, el núcleo inicial de lo que más tarde se llamaría grupo neocatólico. A este respecto las

⁷⁵⁸ Recordemos por ejemplo que en la campaña electoral de 1857 las medidas contra la desamortización eclesiástica son una parte fundamental del programa político neocatólico.

⁷⁵⁹ Miguel SÁNCHEZ LÓPEZ. *El Papa y los gobiernos populares*. Madrid. Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros. 1862, p. 106.

palabras de la profesora Urigüen, una de las máximas autoridades intelectuales en el tema en cuestión, resultan claras al afirmar sin rodeos que “las doctrinas del neocatolicismo están inspiradas en los principios sostenidos por Donoso a partir de 1848⁷⁶⁰.”

Seleccionamos aquí un texto indicativo de Juan Valera, personaje nada cercano al neocatolicismo, pero que desde su distancia ideológica nos confirma la continuidad ideológica de Maistre – Donoso – neocatolicismo (a ellos se refiere cuando habla de quienes escribían en *El pensamiento Español* y *La Regeneración*, periódicos de la época significadamente “neos”:

"En el año 1850 ó 51, creo, no recuerdo exactamente la fecha, conmovido Donoso Cortés, hombre elocuentísimo, más que pensador y más que filósofo, poeta y elitista, conmovido y asustado por la revolución general de Francia de aquellos tiempos, y sobre todo, por los combates que se habían llamado las "jornadas de julio" y por las doctrinas de Proudhon, escribió un libro aceptando las doctrinas de Bonald y de Maistre y aceptando también en cierto modo las doctrinas de Proudhon; esto es, volviéndolas al revés. Este libro ha sido hasta hace pocos años el catecismo, por decirlo así, político de casi todos vosotros, a lo menos de los que escribían en *El pensamiento Español* y *La Regeneración*⁷⁶¹."

Resulta indicativo también, en esta línea, que será un reconocido neo-católico, Ortí y Lara quien en 1891, realice el prólogo a la nueva edición de las obras de Donoso.

4.1.1.2.3. Cándido y Ramón Nocedal, Antonio Aparisi Guijarro, Juan Manuel Ortí y Lara.

"(...) en su vida agitada de abogado y de político consumiendo todas sus fuerzas mentales en el foro y en la tribuna y gastando además no pequeña parte de su vida en deportes, devaneos y pasiones juveniles, tan propias de un mozo vehemente y dotado de prendas que le hacían querido y estimado, no se debe extrañar y es razonable presumir que la conversión del señor Nocedal no naciese de profundos y prolijos estudios filosóficos o teológicos; pero su rapidez de conversión es extraordinaria y mayor aun su

⁷⁶⁰ Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 125.

⁷⁶¹ Juan VALERA, DSC/Congreso, 15 de junio de 1871.

aptitud para apropiarse del fruto de la larga meditación y de los estudios de otras personas de mayor calma y paciencia que las suyas. Lo cierto es que el señor Nocedal había llegado poco a poco, cuando vino a ser ministro de Narváez a tal situación de espíritu que tenemos que calificarle de lo que entonces se llamaba neo-católico. No nos atrevemos a decir si estaban ya claros y distintos en su mente los fundamentos de su nueva política reaccionaria; pero distintos o confusos, estos fundamentos eran los mismos que Donoso Cortés había tomado de Bonald y de Maistre divulgándolos en España⁷⁶²”

En esta nueva cita de Juan Valera, el autor liga a de Maistre y a Donoso no ya con el neocatolicismo en general, sino con la que fuera su figura política más eminente: Cándido Nocedal. Nos sirve la cita para dejar sentada desde el principio la influencia que el saboyano ejerce en el pensamiento del coruñés. Al mismo tiempo que comprendió con claridad cuáles eran las raíces ideológicas de las que bebía el primero de los Nocedal, Valera fue un enconado enemigo de don Cándido. “Implacable es el término que utiliza Urigüen para definir la crítica continuada que sobre el neocatolicismo realizó sistemáticamente Juan Valera⁷⁶³”.

En realidad podemos trazar incluso un cierto paralelismo político-vital entre el célebre autor del *Discurso sobre la dictadura* y Cándido Nocedal. Ambos empezaron en las filas progresistas, de forma además más exaltada en el caso de Nocedal, -ya comentamos con anterioridad como las ideas conservadoras de Donoso estaban presentes desde el inicio de su recorrido político-, pues llegó a participar en los acontecimientos de julio de 1841 junto a los leales a Espartero, actuación que le valdría su nombramiento como fiscal de imprenta. Desde esta postura inicial, al igual que el marqués de Valdegamas irá posicionándose cada vez más a la derecha de régimen liberal isabelino, hasta el punto de que finalmente lo abandonará para integrarse en el movimiento carlista (1871). Este escoramiento político superaría al realizado por Donoso, que nunca abandonaría su lealtad a la monarquía isabelina.

Nocedal no es ni con mucho el neocatólico de más peso intelectual del grupo. Están sin duda por encima Aparisi, Ortí Lara e incluso Villoslada o Tejado. Si lo incluimos en lugar preferente en este estudio es porque su talla e influjo político es

⁷⁶² M. LAFUENTE. *Historia general de España*. Desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII. Continuada desde dicha época hasta nuestros días por don Juan Valera. Barcelona. 1877-1885, vol VI, p. 573.

⁷⁶³ Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 129.

mucho mayor que los del resto de autores citados. Cándido Nocedal fue uno de esos parlamentarios gloriosos, de innato talento discursivo, que dio en abundancia el siglo XIX español. Fue su capacidad política la que permitió agrupar a hombres dispares en un grupo de tan alta influencia en su época como el neocatolicismo, y cuando éste se adhirió al carlismo, por primera vez el movimiento legitimista gozó de una oportunidad real de jugar un papel efectivo, más allá de la pura confrontación civil, dentro del entramado de poder de la España de la época. Así lo afirma, por ejemplo un estudioso del carlismo como Blinkhorn, para quien Nocedal, junto a Aparisi Guijarro, serían quienes dotarían al carlismo de la época de un sistemático ideario antiliberal⁷⁶⁴.

Por encima de la sinceridad de sus sentimientos religiosos o de la profundidad de sus planteamientos ideológicos, con sus fieros y acerados discursos parlamentarios, y con su capacidad para el juego de la pequeña política diaria, Nocedal fue capaz de aunar y dar voz a una gran parte de la población española, de la cual podría incluso discutirse si era numéricamente mayoritaria dentro del país⁷⁶⁵ y, que seguía considerando al catolicismo como algo incompatible con el liberalismo, mostrándose contraria a todo progresismo, y esperando que el monarca además de reinar, gobernara de forma efectiva. Este sector de población era además, profundamente ultramontano. De ahí que cualquier estudio que trate de la influencia del tradicionalismo francés en España deba dedicar siquiera unas páginas al primero de la dinastía de los Nocedal.

El testigo de Cándido Nocedal sería recogido por su hijo, Ramón Nocedal, que lideraría la famosa escisión carlista de 1888, fundando el Partido Católico Nacional, cuyos miembros serían conocidos como “integristas”. Ramón Nocedal no solo continuará la línea política paterna, sino que la exacerbará, y con ello, como resulta obvio, la presencia de la intransigencia demaistriana se agudizará. Siguiendo lo que podríamos denominar una lógica habitual de los movimientos políticos, la paulatina decadencia en la que entra el carlismo tras su última gran derrota militar, llevará a una parte de sus miembros, encabezados por Ramón Nocedal, a radicalizar aún más, si ello era posible, su postura. Así, los integristas acusarán de tibieza al Carlos VII carlista,

⁷⁶⁴ “Dos de estos conversos, Cándido Nocedal y Antonio Aparisi y Guijarro, fueron quienes le dieron al reanimado movimiento carlista de finales de los años 60 un cuerpo más o menos sistemático de pensamiento antiliberal, cuyo lado constructivo suponía, como era de prever, un programa político-religioso.” Martín BLINKHORN. *Carlismo y contrarrevolución en España*. Barcelona. Crítica. 1979, p. 43.

⁷⁶⁵ A este respecto tengamos en cuenta que en aquellos años, una buena parte de españoles, contrarios al sistema liberal, se habían retraído de toda participación electoral, por lo que establecer el número real de los seguidores, especialmente entre las clases bajas, de este tipo de planteamientos contrarrevolucionarios resulta cuando menos incierto.

quien en un intento por “modernizar” el partido y dotarle de nuevas expectativas intentó un pequeño viraje hacia el moderantismo que se concretó en el documento elaborado por Luis María de Llauder: *El Pensamiento del Duque de Madrid*. De lo que no se dio cuenta en ese momento el carlismo era que más allá del posibilismo o la estrategia cortoplacista, la rebaja en sus pretensiones ideológicas, en cierta manera volvía a poner al partido, ideológicamente, en 1833, es decir, en el puro legitimismo. Ramón Nocedal en cambio, no variará ni atenuará la exigencia teórica del Partido Católico Nacional. En lo único que abandonará será la cuestión legitimista, manteniendo así las propuestas tradicionales del carlismo más demaistriano. De ahí que Lafage afirme que «Ramón Nocedal défendait un carlisme non dynastique qui devrait concourir à l'avènement d'une république catholique, entièrement soumise aux consignes temporelles du Sant Siège et dans laquelle serait proclamé le règne du Christ Roi⁷⁶⁶. » Las palabras del propio Ramón Nocedal confirman con total claridad este planteamiento:

“Nosotros no somos un partido personal que se constituye por voluntad de nadie, aunque sea rey, y se cambia o modifica según el programa que al jefe se le antoja escribir o pronunciar al comienzo de cada legislatura. Somos la España tradicional que defiende sus leyes fundamentales y constitución secular contra la tiranía revolucionaria⁷⁶⁷.”

En cuanto a su militancia demaistriana y a la influencia recibida por el saboyano, junto a la de Donoso y Balmes, es el propio Ramón Nocedal el que la declara:

“El espíritu, la sustancia, la esencia de esta proposición y de todo esto que se ha dicho lo he aprendido en libros que eran ya viejos cuando el Sr. Sagasta estudiaba; esto que yo he dicho, mucho mejor expresado, está en los libros ultramontanos, y está en de Maistre, Donoso Cortés, Balmes y todos los autores católicos que sobre estos puntos han sostenido siempre las mismas idénticas doctrinas, sin separarse un punto de la enseñanza católica⁷⁶⁸.”

⁷⁶⁶ Franck LAFAGE, *L'Espagne de la contre-revolution*. Opus cit., p. 167

⁷⁶⁷ Ramón NOCEDAL, tomado de José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Opus cit., Vol V (I), p. 458.

⁷⁶⁸ Ramón NOCEDAL, *DSC/Congreso*, 16 de junio 1871.

Para el integrismo, la cuestión católica pasará a ser el centro y núcleo de cualquier desarrollo doctrinal –de ahí el éxito de una obra como la de Félix Sardà *El Liberalismo es pecado*, que estudiaremos más adelante-. Así, el segundo de los Nocedal insistirá en la identificación de español con católico:

“La primera declaración es que un español no es digno de este nombre, si no es, ante todo y sobre todo, católico; que los nombres de católico y español han significado una misma cosa, y aun hoy mismo, en que nuestras discordias políticas y religiosas son grandes, en saliendo fuera de España, nadie puede sospechar que el que dice: “soy español”, tenga que decir soy católico, porque se sabe que es lo mismo⁷⁶⁹.”

Como en el caso de de Maistre, el “exceso de celo religioso” del integrismo nocedalista, acabó levantando suspicacias en la Santa Sede, quien fiel al camino emprendido por los sucesores de Pío IX en el alejamiento de las doctrinas radicalmente antiliberales de éste, acabará reconviniendo a este movimiento y a su líder a través de Pío X y su carta *Inter Catholicos Hispaniae*, lo que probablemente supuso uno de los momentos más amargos en la vida político-religiosa de Ramón Nocedal⁷⁷⁰.

Otro conspicuo representante del movimiento neocatólico fue sin duda Antonio Aparisi Guijarro. Nos encontramos aquí con alguien que en lo personal representa el polo opuesto a los Nocedal, pues Aparisi es fundamentalmente un hombre reflexivo, un “teórico”, al que siempre molestó el bajar a la arena política. Sin embargo, la disparidad de caracteres no evita que sus posicionamientos políticos resulten muy similares, si bien en Aparisi presentan un mayor grado de elaboración intelectual. De nuevo la presencia e influencia de de Maistre resulta muy evidente en este pensador, y de nuevo, tanto directamente como a través especialmente de Donoso, pero también de Balmes. De hecho, Aparisi suele ser colocado junto a estos dos filósofos:

⁷⁶⁹ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal*. Preparada por Jaime de Carlos Gómez-Rodulfo. Madrid. Editorial Tradicionalista. 1952, p. 53.

⁷⁷⁰ « Le 20 février 1906, le Pape Pie X (1903-1914), figure emblématique dans la catholicité de l'intransigeance romaine et des milieux intégristes contemporains, dans sa lettre *Inter Catholicos Hispaniae* adressée à l'évêque de Madrid, approuvait la doctrine de certains jésuites, minoritaires dans leur Compagnie : doctrine selon laquelle il était possible de choisir entre deux maux qui avaient pour nom libéralisme et socialisme. Le souverain pontife condamnait ainsi la thèse intégriste qui rejetait dans le camp des pires ennemis de l'Église les catholiques libéraux : Après une abondante correspondance avec Mgr. Guisasola y Menéndez, évêque de Madrid, Ramón Nocedal se soumettait à la Lettre pontificale, bouleversé par la condamnation si solennelle de ses idées » Frank LAFAGE, *L'Espagne de la contre-revolution*. Opus cit., pp. 171-172.

“Entre todas ellas vamos hoy a poner de nuevo, en primer plano, casi comparable al de Donoso y Balmes a un político valenciano, (...) tiene, sin embargo, algo del rigor dialéctico de Balmes y algo, también, de la intuición político-social de Donoso⁷⁷¹.”

Los temas demaistianos así como las citas del filósofo de Chambéry en sus obras son constantes, como veremos más ampliamente en los siguientes apartados. Con todo, valga aquí una muestra para dejar constancia de ello. Nos sirve además para mostrar la cercanía que, además de por el conde Joseph de Maistre, Aparisi siente por Balmes:

“Maistre, a quien cito con respeto por ser un gran filósofo cristiano, ha dicho: “El mejor gobierno para cada nación es aquel que, en el espacio de terreno que ocupa, puede procurar la mayor suma de dicha fuerza a un número mayor y por tiempo más largo⁷⁷².”

Este texto resulta muy interesante pues, de un lado, Aparisi cita con admiración a de Maistre, y de otro, la cita escogida no puede dejar de recordarnos a una de Jaime Balmes:

“La mayor inteligencia posible para el mayor número posible, la mayor moralidad posible para el mayor número posible; el mayor bienestar posible para el mayor número posible⁷⁷³.”

La cita nos sirve ya para marcar las fuentes –junto con Donoso- de que bebe Aparisi. Y nos sirve también para mostrar el afán que mueve su pensamiento y su bonhomía. Es este un rasgo de su personalidad destacado incluso por sus contrincantes ideológicos: la voluntad de justicia y de bien para todos, que la sociedad, por otra parte, siempre según la filosofía de Aparisi, sólo hallará si vuelve sus ojos a la piedad cristiana y a la verdad de la Revelación.

⁷⁷¹ V. GENOVÉS (Selección y prólogo). *Aparisi y Guijarro. Antología*. Madrid. Ediciones Fe. 1943, p.6.

⁷⁷² Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Madrid. Imprenta de la Regeneración. 1873, vol IV, p. 266.

⁷⁷³ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol XI, p. 333

En cualquier caso, lo importante en este apartado es mostrar su rigurosa filiación demaistriana, lo que resulta fácil, pues en diversas ocasiones, Aparisi no sólo utiliza las ideas de de Maistre sino también sus agresivas expresiones:

“Desde que el pueblo es soberano, se le bombardea y ametralla con más frecuencia⁷⁷⁴.”

Lo que no puede dejar de recordarnos un célebre pasaje de las *Considérations*:

“Ses maîtres sont allés jusq’ à le foudroyer en se moquant de lui. Ils lui ont dit : Vous croyez ne pas vouloir cette loi, mais soyez sûrs que vous la voulez. Si vous osez la refuser, nous tirerons sur vous à mitraille pour vous punir de ne vouloir pas ce que vous voulez⁷⁷⁵.”

El último autor neocatólico en el que nos detendremos en este estudio será Juan Manuel Ortí y Lara. Si ojeamos cualquier manual, veremos que la figura intelectual de Ortí y Lara está ligada a la escolástica y al estudio de Santo Tomás. Hay razones de peso para considerarlo así. No en vano perteneció al grupo de jóvenes filósofos que el tomista Zeferino González reunió bajo su tutela en el convento de la Pasión⁷⁷⁶. En su obra *Psicología* llegará a afirmar que las doctrinas no escolásticas de los últimos tres siglos son todas o casi todas falsas⁷⁷⁷.

Ortí y Lara resulta un caso parecido al de Balmes, como el vicense. Su formación tomista resulta indudable, pero como en el caso del presbítero catalán, la influencia de de Maistre es palpable, mucho más clara aún que en Balmes, pues Ortí y Lara es probablemente uno de los pensadores neocatólicos más influidos por el saboyano, pese a que en algunas de las monografías dedicadas al jienense de Marmolejo se intenta diluir esta influencia⁷⁷⁸.

Esta conexión con Balmes es importante, y además refuerza nuestra tesis, mostrando lo presente que está en Jaime Balmes el reaccionario saboyano, pues según las palabras autobiográficas del propio Ortí, fue precisamente Balmes quien le introdujo en el conocimiento del conde Joseph de Maistre:

⁷⁷⁴ Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Vol I, p. 163

⁷⁷⁵ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 107

⁷⁷⁶ José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Opus cit., Vol. V (I), p. 447.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, Vol V (I), p. 453.

⁷⁷⁸ Ollero habla de abandono de esta postura, y en Romero, por ejemplo, prácticamente no hay mención del hecho.

“Al que esto escribe, le persuadió Balmes a que leyera *Las veladas de San Petersburgo* del Conde de Maistre, diciéndole ser un libro “que hacía pensar”⁷⁷⁹.”

Es más, hasta tal punto la relación entre de Maistre y Ortí y Lara es clara y abundante, que autores posteriores, como el académico de las Buenas Letras mallorquinas José Millares, citará al profeta el pasado no directamente sino ¡a través de los escritos de Ortí y Lara⁷⁸⁰!

Ortí y Lara dedicará un ensayo a defender el papel de la Inquisición española. Obviamente encontrará en de Maistre a un gran aliado⁷⁸¹.

“El Bossuet de los tiempos modernos, como alguno ha llamado al ilustre de Maistre, decía en una de sus célebres cartas a un gentilhomme ruso sobre la Inquisición española: “Inglaterra tolera todas las sectas y sólo proscribire la Religión, de la cual se han desprendido las sectas. España, por el contrario, sólo admitirá la Religión, y proscribire las sectas”. El genio de tan ilustre escritor vio que las sectas no se contemplan libres ni seguras donde la religión puede decir libremente: Fuera de mí no hay sino impiedad, o superstición, o idolatría; y que la Religión, no es ni puede ser verdaderamente libre donde gozan de libertad sus enemigos”⁷⁸².

Si bien tras la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, donde se establece el neotomismo como doctrina oficial de la Iglesia, Ortí abandonará al menos oficialmente el integrismo, el político andaluz siempre considerará a de Maistre como un referente y un modelo a seguir, hasta el punto de que cuando quiere defender, con una serie de artículos escritos en *El Pensamiento Español*, el gobierno conservador de González Bravo, lo hace mostrando la similitud entre las medidas tomadas por este gobierno y las propuestas de de Maistre, el mismo título de los artículos no deja lugar a dudas: *La doctrina del Conde de Maistre en boca del ministerio*.

⁷⁷⁹ Juan Manuel ORTÍ Y LARA. *Lógica*. Madrid. Asilo de huérfanos. 1885, p. 503.

⁷⁸⁰ En concreto, la cita del texto (que puede verse en nuestro apéndice de citas –José Millares–) de de Maistre se referencia así: “*Veladas de san Petersburgo*, citado por Ortí y Lara en *Psicología*, 5ª edición, pág. 129. En J. MILLARES. *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional*. Madrid. Biblioteca de Ciencia Cristiana. 1890, p. 35.

⁷⁸¹ Ya hemos mencionado en este estudio que de Maistre escribió una obra sobre este tema, defendiendo también el papel de la Inquisición española: *Cartas a un gentilhomme ruso sobre la Inquisición Española*.

⁷⁸² Juan Manuel ORTÍ Y LARA. *La Inquisición*. Barcelona. Ediciones EPCSA. 1933, p. 26.

Ortí y Lara fue primero neocatólico, luego carlista, después integrista, y en sus últimos años, presuntamente, tan sólo neotomista, pero en su reflexión está siempre presente el gran profeta del pasado:

“¿Habrà alguno que niegue, por ejemplo, a de Maistre y a Donoso Cortés el hermoso dictado de católicos? ¡Ah! la Iglesia los mira con ojos de madre, esto es con amor entrañable, bendice sus tareas, pronuncia sus nombres con alegría, y los pone en su historia dándoles un lugar señalado entre los campeones ilustres de la verdad⁷⁸³.”

4.1.1.4. Joseph de Maistre y la génesis del nacionalismo catalán

4.1.1.4.1. Contexto general

Obviamente excede el objeto de este trabajo dar respuesta a una cuestión tan compleja y polémica como la génesis del nacionalismo catalán. No obstante pretendemos mostrar cómo la mayoría de los protagonistas del primer nacionalismo catalán no sólo conocieron a de Maistre sino que su pensamiento estuvo influido por él. Más allá de la cuestión del carlismo y su resistencia “regionalista” frente a un Estado liberal, del desarrollo de una clase burguesa capitalista rápidamente enriquecida y decepcionada por la pobre capacidad del estado español tanto para protegerla en el mercado interior de la competencia de otros países europeos como para auparla en los mercados coloniales por delante de las grandes potencias de la época, o de la incipiente toma de conciencia de la clase obrera que se deja intuir ya en las últimas décadas del siglo XIX, resulta incuestionable que el tradicionalismo francés, con todo su arsenal de lucha ideológica frente al centralizador y unificador estado liberal surgido de la Revolución Francesa, supuso una doctrina política de gran pujanza y significación entre buena parte de los hombres del primer catalanismo —excluyendo fundamentalmente a Valentí Almirall—.

Una generación catalanista que en su mayoría se situó ideológicamente en posiciones conservadoras o ultraconservadores, y que encontró en el tradicionalismo y especialmente en de Maistre una doctrina que se ajustaba perfectamente a sus necesidades, desde la Escuela Apologética Catalana a Rubió i Ors, desde Torras i Bages o Félix Sardà Salvany a Prat de la Riba. Estos políticos y pensadores verán como de

⁷⁸³ J. M. ORTÍ Y LARA. *Neocatólicos*. En “La Razón Católica”. Texto tomado de Begoña URIGÜEN. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 157.

Maistre, a la Revolución como algo satánico, se mostrarán en general en contra del sufragio universal y la mayoría, directamente, contra el sistema democrático liberal. Además volverán con añoranza la vista a un pasado idealizado, normalmente equiparado con la Edad Media, en el que la religión regía las normas de la comunidad y los reyes estaban limitados por leyes “prácticamente eternas” y no escritas. Las citas y frases de admiración hacia de Maistre por parte de estos autores son continuas. Sirva como ejemplo las obras de Prat de la Riba en la que se cita a de Maistre (siempre, obviamente, de forma positiva): *La Nacionalitat Catalana, Discurs del president del centre escolar catalanista de Barcelona* (leído en la sesión inaugural del curso 1890/91), *Lo fet de la nacionalitat catalana*, *La moral de la doctrina evolucionista*, *Discurs en l'Acadèmia La Joventut Catòlica de Barcelona*, y como colofón a estas citas un artículo dedicado en exclusiva a loar el pensamiento político demaistriano: *La filosofía política del conde Joseph de Maistre*.

El propio Cambó llegará a escribir páginas perfectamente demaistrianas, como este texto de uno de sus primeros artículos, en el que aboga por la restauración religiosa como fundamento último de toda auténtica reacción social y económica:

“Sí, som una reacció social, política i religiosa; una reacció social que ve a afinar les balances desnivellades de la societat moderna; una reacció política que ve a enderrocar aquest centralisme absorbent i enervador de les energies individuals i col·lectives dels pobles; una reacció religiosa qui ve a restablir la doctrina cristiana, única i veritable font de civilització. La restauració política ha de basar-se en una restauració social, i ambdues han de tenir per fonament la restauració religiosa⁷⁸⁴.”

Valga, a tenor comparativo, tan solo una pequeña cita de las *Consideraciones sobre Francia*:

“En un mot, s'il ne se fait pas une révolution morale en Europe, si l'esprit religieux n'est pas renforcé dans cette partie du monde, le lien social est dissous⁷⁸⁵.”

Además de la necesidad de restaurar el cristianismo “única y verdadera fuente de civilización”, también en Cambó aparece la ideología contrarrevolucionaria que ve en la Revolución Francesa la consumación de todos los males políticos:

⁷⁸⁴ Francesc CAMBÓ. *Articles*. Barcelona. Editorial Alpha. 2007, p. 19.

⁷⁸⁵ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 26.

“La Revolución Francesa destruyó toda la vida orgánica de los pueblos; todas las estructuras orgánicas de la vida que a través de los siglos se habían creado, fueron barridas por el vendaval de la revolución Francesa; cayeron organizaciones regionales y municipales, corporativas y profesionales; no quedó más que el estado omnipotente y el hombre soberano, sin medios ni arma alguna para hacer valer su soberanía⁷⁸⁶.”

Resulta, por tanto, difícil negar la presencia del tradicionalismo en el incipiente catalanismo. Son varios los autores que comparten esta idea. Por ejemplo, para Rovira i Virgili son dos las corrientes principales que se produjeron en el catalanismo durante el siglo XIX: la tradicionalista y la federalista⁷⁸⁷. Jesús Pabón, en su monumental estudio sobre Cambó, cita a cuatro corrientes que confluirían en la formación del catalanismo político: proteccionismo económico, federalismo político, tradicionalismo y renacimiento cultural⁷⁸⁸.

Absolutamente indicativo resulta el comentario que en su momento realizó el federalista Pi y Margall, sobre los hombres reunidos en Manresa que elaboraban el conocido documento “Bases de Manresa”: “No son demòcrates, sino tradicionalistes, i d’aquí venen les llurs indecisions⁷⁸⁹.”

Nos encontramos aquí con unos autores que se “abrirán” a una doctrina venida de más allá de los Pirineos pero que les permitirá mantener sus posicionamientos políticos, adaptándolos al mismo tiempo a la nueva época y abandonando todo presunto inmovilismo ideológico. De ahí el éxito y la popularización, especialmente entre los sectores más religiosos, de las doctrinas de de Maistre. Además, en una sociedad en la que el galicanismo apenas contaba con base popular ni religiosa, el ultramontanismo de de Maistre será especialmente bien recibido, no sólo como ya vimos, por Balmes, sino por Torras i Bages, Rubió i Ors o Sardà i Salvany.

⁷⁸⁶ Texto de Francesc CAMBÓ, tomado de: Jesús PABÓN. *Cambó*. Editorial Alpha. Barcelona. 1952, vol I, p. 49.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 237.

⁷⁸⁸ “Tercera: el Tradicionalismo. Religioso-filosófico, jurídico o social, se transforma con los años, en regionalismo o nacionalismo catalán. Cuenta, en la defensa del Derecho Catalán, con maestros como Durán i Bas. Tiene entre sus altos teorizantes, a figuras de la Iglesia como Torras i Bages. Contribuye a la formación de los intelectuales del catalanismo, cuya figura más completa es Estelrich. Se enlaza, desde primera hora y en pleno Romanticismo, como Tradicionalismo histórico, con el Renacimiento cultural: basta a probarlo la figura de Piferrer. Es, invariablemente, una corriente ideológica de derecha, de proyección firmísima.” Jesús PABÓN. *Cambó*. Opus cit., vol I p. 99.

⁷⁸⁹ Francesc PI I MARGALL, *La qüestió de Catalunya*. Barcelona. Alta Fulla. 1978, p. 20

Esta corriente nostálgica del absolutismo y antirrevolucionaria se alimentará ideológicamente del pensamiento europeo a través de Francia. Cimentando de esta forma su sentido “nacional” desde una doble vertiente, la tradicional y foralista que se remonta a 1640 y la del tradicionalismo francés, que encuentra arraigo especialmente en autores religiosos. Además, esta evolución ideológica de los posicionamientos más “tradicionales”, no será esencialmente protagonizada tal y como aparentemente cabría esperar –pese a su comportamiento refractario hacia todo lo proveniente del exterior– por elementos carlistas, sino por personas provenientes del mundo isabelino/liberal si bien, obviamente, de su ala más conservadora. Siguiendo la estela abierta por Balmes intentarán “reconciliar” al inmovilismo reaccionario de la montaña catalana con el conservadurismo liberal de las zonas más urbanas.

4.1.1.4.2. La Escuela Apologética Catalana

El primer escalón en este camino ideológico que hemos tratado de sintetizar en el apartado anterior lo protagoniza sin duda la “Escuela Apologética Catalana”, movimiento que Ignasi Casanovas describe y acota con precisión:

"D'aquesta joventut nasqué l'escola apologètica catalana contemporània de Balmes. La revolució liberal, i sobretot les orgies diabòliques del trenta cinc i trenta sis produïren una forta reacció religiosa en un nucli selectíssim de joves seglars, que reproduïren aquí el bell espectacle que hem contemplat a França⁷⁹⁰."

"La restauració francesa té la seva brillantíssima legió seglar guiada per homes com Chateaubriand, Ozanam, Montalembert, Bonald, de Maistre. Fins davant d'ella fa goig poder afilerar la nostra més modesta, pero sense avergonyir-nos de que es faci la comparació: Roca i Cornet, Quadrado, Tomás Aguiló, Rubió i Ors, Milà i Fontanals, Piferrer, Ferrer i Subirana⁷⁹¹."

De los autores citados por Casanovas son tres los que más claramente podemos caracterizar como pertenecientes a esta escuela: Roca i Cornet, Ferrer i Subirana y José María Quadrado. Aunque los tres escriben en lengua castellana y están todavía muy

⁷⁹⁰ Ignasi CASANOVAS. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Opus ciit., vol II, p. 25. Casanovas se refiere a la radicalización del régimen liberal en esos años. Así ya un poco antes, a finales del 34, se produce en Madrid la quema de conventos y la matanza popular de religiosos acusados de envenenar el agua, motines de ese tipo se producirán en Cataluña durante 1835 ("Bullangas de Barcelona y Reus"). Poco después tendrá lugar la desamortización de Mendizábal y en 1836 el Papa Gregorio XVI romperá las relaciones con el gobierno español.

⁷⁹¹ *Ibidem*, vol II, p. 33.

lejos de las tesis regionalistas de un Torras i Bages, suponen el primer paso en este camino al introducir de una manera definitiva en Cataluña las tesis del tradicionalismo francés.

"Doctrinalment aquesta escola era tradicionalista. Les raons d'ésser-ho eren les mateixes de l'escola francesa: per reacció contra e filosofisme, que havia volgut divinitzar la raó humana, i contra el racionalisme naixent, que la deia àrbitra de tota qüestió⁷⁹²."

Así, los autores citados, más allá de la calidad o profundidad de sus obras resultan interesantes por dos cuestiones fundamentales: por un lado por ser uno de los elementos de acción fundamental en la introducción del pensamiento tradicionalista francés, y por tanto en la generalización del conocimiento del pensamiento de Joseph de Maistre en la reflexión política española⁷⁹³; por otro, su introducción de nuevas perspectivas venidas de Europa permitirá sostener la tesis del origen extrínseco de una de las líneas de pensamiento fundamental –la del regionalismo católico– que conformará el catalanismo.

Josep Ferrer y Subirana puede considerarse el principal introductor de la obra de Bonald en España. Resulta interesante destacar su artículo “de la nacionalidad”, donde aparecen ya algunas ideas que en clave romántica y sentimental, permiten comprender el desarrollo posterior del nacionalismo moderno⁷⁹⁴.

Junto a Roca y Ferrer, aparece un autor que pese a no ser propiamente catalán, sino mallorquín, suele ser englobado en la Escuela Apologética Catalana, debido a la temática de su producción y a la intensa relación con otros autores de esta escuela. José María Quadrado probablemente sea uno de los principales pensadores tradicionalistas españoles, como opina Menéndez Pelayo en su introducción a los *Ensayos Religiosos*,

⁷⁹² Ibídem, vol II, p. 34.

⁷⁹³ Hasta tal punto parece importante la labor de introducción del tradicionalismo francés llevada a cabo por estos autores que el profesor Alsina diferencia dos momentos en la generalización de este nuevo movimiento filosófico: “El primero está representado por la publicación de la *Biblioteca de la Religión* que se inicia en 1828 y en la cual se encuentra traducida íntegramente la obra más característica de de Maistre, *Du Pape*, (...). El segundo momento está caracterizado por la aparición del periodismo católico. El que inicia esta etapa es Joaquín Roca y Cornet, en Barcelona, con la publicación de la revista *La Religión* en 1837.” José María ALSINA ROCA. *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit., pp. 124-125.

⁷⁹⁴ Ibídem, p. 158.

Políticos y Literarios de Quadrado.⁷⁹⁵ Las referencias en sus escritos tanto a de Maistre como a Bonald o Lamennais son frecuentes:

"Robustas voces y sublimes plumas en pro de la religión han salido en estos últimos tiempos de entre sus propios ministros, pero no reconocemos gloria superior a la de Bonald y de Maistre lanzándose a su frente con todo el prestigio de la ciencia y la grandeza humana⁷⁹⁶."

Incluso, cuando al inicio del primer número de la revista "La Fe", se cree obligado a justificar el nombre de la misma con unas breves líneas, se apoyará en la autoridad del saboyano para defender la presencia y actuación de los laicos en cuestiones religiosas:

"De lo dicho bien habrá podido colegirse que no es nuestro propósito considerar la fe bajo un aspecto sobrado dogmático, ni dar el carácter de lecciones teológicas a estos escritos: nuestras manos vacilarían bajo el peso del depósito sagrado. Estamos en una época en que toda ciencia debe más que nunca una especie de diezmo a aquel de quien procede, y en que nadie debe retraer la medianía del talento si va acompañada de sinceridad de corazón. "No veo, dice el ilustre conde de Maistre con una modestia que fuera en nosotros justicia, porque los seglares a quienes su inclinación lleva hacia los estudios serios, no han de ir a colocarse entre los defensores de la causa más santa. Aun cuando no sirvieran más que para llenar los huecos del ejército del Señor, no se les podría al menos negar el mérito de aquellas mujeres valerosas, que han subido a las murallas de una ciudad sitiada para asustar al enemigo⁷⁹⁷"

4.1.1.4.3. Joaquim Rubió i Ors, Josep Torras i Bages, Félix Sardà i Salvany, Enric Prat de la Riba

"Rubió i Ors és el centre on coincideixen la renaixença religiosa amb la renaixença literària de Catalunya. Ell fou el primer home que va sentir la fibra pròpiament catalanista, i el primer apòstol de la llengua catalana, reivindicada en tots els

⁷⁹⁵ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Introducción a Ensayos religioso, políticos y literarios por José María Quadrado*. Palma de Mallorca. Tipografía de Amengual y Muntaner. 1893, p. XLII.

⁷⁹⁶ José María QUADRADO. *Ensayos religiosos, políticos y literarios*. Palma de Mallorca. Imprenta de Don Felipe Guasp y Barberi. 1853, vol I, p. 361.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, vol I, p. 10.

seus drets. Per altra part, ningú el guanyava en puresa d'ideals i sentiments catòlics, encarnats en una vida exemplar⁷⁹⁸."

Si en la "Escuela Apologética Catalana" hablábamos de un primer paso -el de la popularización en Cataluña y en España de las tesis tradicionalistas-, en el camino de la creación del regionalismo católico, Rubió i Ors representa un segundo paso, ya muy cercano a Torras i Bages, donde al credo de los autores tradicionalistas franceses se añade ya, desde una perspectiva plenamente romántica, un claro sentimiento regionalista. Conviene recordar aquí, para comprender el hilo temporal e ideológico que une a los diferentes autores estudiados en este capítulo, que Rubió fue discípulo de Roca Cornet, estando siempre muy cercano a él y colaborando con su maestro en diversas publicaciones de tinte religioso. De ahí el interés de la cita inicial que marca esa unión entre los dos caminos: el de una reivindicación de la patria a partir de la mirada idealizada hacia el pasado, junto con el de un catolicismo ultramontanista y reaccionario, seguidor de las ideas de de Maistre⁷⁹⁹.

En una línea de argumentación muy parecida a la que emplea Casanovas al referirse a la "Escuela Apologética catalana", es ya su hijo, Rubió y Lluch quien establece el paralelismo entre el autor de *Lo Gaiter del Llobregat* (incluyéndolo como uno de los apologistas cristianos catalanes) y el saboyano:

"Así se levantó como una legión de cruzados, emulando los ejemplos de los escritores de la restauración francesa, de los Bonald, Montalembert, de Maistre, Chateaubriand, Lamennais y otros, que había visto también con horror como ellos, los crímenes inauditos de la Revolución; así se levantó repito, como un sólo hombre la pléyade gloriosa de nuestros apologistas seglares, tan rica en talentos y en porvenir, como en desengaños⁸⁰⁰."

⁷⁹⁸ Ignasi CASANOVAS. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Opus cit., vol II, p. 33.

⁷⁹⁹ "Sin duda, hubo un fuerte contenido ultramontano en muchos de los más destacados componentes de la *Renaixença*. Joaquim Rubió i Ors, *Lo Gaiter del Llobregat*, saludó el año revolucionario de 1868 con la traducción de una obra justificativa del *Sílabo de errores* de Pío IX, con toda su denuncia de la equivocada modernidad, reclamando además para sí todo el protagonismo al poner su nombre en letra mayor que la que se concedía al autor. La pretensión de la obra era nada menos que el reconocimiento de la absoluta preminencia de la Iglesia romana en la sociedad civil y su clara autonomía ante el poder político." Enric UCCELAY-DA CAL. *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*. Barcelona. Edhasa. 2003, p. 147.

⁸⁰⁰ VV AA. *Noticia de algunos apologistas seglares contemporáneos de Balmes*. Actas del Congreso Nacional de Apologética. Vic. 1916, vol II, pp. 290-291.

También Norbert Bilbeny destaca al referirse a Rubió y Ors, su continuidad con la apologética catalana anterior y la influencia recibida por el pensamiento de Joseph de Maistre:

"Influït per de Maistre i l'apologética catalana –col.laborà amb Roca i Cornet-, (...) repren les tesis providencialistes i ataca el nou règim europeu postrevolucionari⁸⁰¹".

Para terminar con esta breve presentación de Rubió y Ors, es preciso comentar que pese a su radicalismo religioso, el autor de *Lo Gaiter del Llobregat*, nunca militó en las filas del integrismo, sino que se situó en posiciones cercanas a la Unión Católica. Calificado de *mestizo*⁸⁰² por los integristas, protagonizó alguna polémica incluso con el líder de estos últimos en Cataluña, Sardà i Salvany. Con todo, lo que importa aquí es mostrar una vez más la tesis, que se hará epítome en la figura de Torras i Bages, de que el regionalismo tradicionalista resultó una vía muy eficaz para atraer al catolicismo radical hacia una posición ideológica de cierta moderación y alejada del absentismo político que proponía el carlismo.

Así las primeras manifestaciones del regionalismo/nacionalismo fundamentado en el recuerdo del pasado y sus tradiciones particularistas y en una vocación contrarrevolucionaria indiscutible, encontrarán en la Iglesia Catalana un caldo de cultivo especialmente fértil. De esta forma, esta institución, todavía cercana entonces a las posiciones de Pío IX y a la ideología antiliberal del *Syllabus* (1864), encontrará en el campo del regionalismo un camino que, en primer lugar le alejaba de una confrontación directa, total y continua con la realidad política liberal, y que en segundo lugar le permitía seguir manteniendo principios cercanos al Antiguo Régimen (medievalismo idealizado) envueltos en una carcasa de “modernidad” (romanticismo europeo) altamente popular. De hecho, como afirma el profesor Termes incluso la prensa influida por la Iglesia Católica cercana a los sectores más favorables al tradicionalismo, se catalanizará con más rapidez y claridad que la de los sectores, mucho más minoritarios, partidarios del republicanismo decimonónico⁸⁰³.

⁸⁰¹ N. BILBENY. *Filosofia Contemporània a Catalunya*. Barcelona. Edhasa. 1985, p. 27.

⁸⁰² Con el término “mestizo”, muy popular en la época, se hacía referencia a los católicos que aceptaban el régimen liberal. Esta designación fue creada por el periodista y escritor Ceferino Suárez Bravo, y con ella quería aludir a la mezcla que en un sector del catolicismo se producía entre la “raza” tradicional y católica y la “raza” liberal.

⁸⁰³ J. TERMES. *Corrents de pensament i d'acció del moviment catalanista*, en VV AA *Catalunya i Espanya al segle XIX*. Barcelona. Columna. 1987, pp. 180-181.

Probablemente el arquetipo más claro de e insigne de este perfil de religioso conservador y catalanista sea el de Torras i Bages. Quien llegó a afirmar que la Iglesia Católica, por definición, era regionalista:

“La Iglesia és regionalista perquè és eterna. (...) La religió repetim altra volta, és una sobrenatural perfecció de la naturalesa, i per això cerca les entitats naturals més que les polítiques, és a dir, més la regió que l'Estat, perquè és divinament naturalista. La constitució donada a son eternal imperi per Nostre Senyor Jesucrist, s'adapta admirablement a aquest principi⁸⁰⁴.”

A la hora de etiquetar la filiación filosófica del obispo de Vic, ocurre, de alguna manera, algo parecido a lo que ocurría con Balmes (no en vano ambos son clérigos y reciben una formación inicial muy parecida). Torras i Bages es un pensador formado eminentemente en el tomismo, aunque inferior y claramente falto de la profundidad metafísica de Jaime Balmes. Su pensamiento en pocas ocasiones resulta “académicamente” fiel al procedimiento escolástico: de hecho, según cita de Vicens Vives, el presbítero Lluís Carreras llegó a afirmar que probablemente no es posible encontrar un silogismo bien hecho en toda su obra:

"És tomista per afecte a la doctrina, als principis, però no es lliga amb la tècnica escolàstica. Mossèn Lluís Carreras diu que potser de tots els seus escrits "no n'eixiria un sol sil.logisme ben fet", perquè era més intuïtiu que deductiu⁸⁰⁵."

Además, como el autor del *Pío IX*, Torras i Bages muestra en su pensamiento influencias del tradicionalismo de Joseph de Maistre, tanto por su lectura de sus obras, como por influencia de sus maestros directos, Manel Milà i Fontanals y Joaquín Rubió i Ors, mostrándose en general muy influido por el legado apologético catalán anterior a él⁸⁰⁶.

Fiel al prototipo que hemos ido dibujando, el obispo Torras no militó nunca en las filas del carlismo. A través de su postura catalanista-conservadora intentó arrancar

⁸⁰⁴ Josep TORRAS I BAGES. *Obres completes*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1984, vol I, p. 247

⁸⁰⁵ J. VICENS VIVES y J. LLORENS. *Industrials i polítics*. Barcelona. Ediciones Vicens Vives. 1991, p.461

⁸⁰⁶ N. BILBENY. *Filosofia Contemporània a Catalunya*. Opus cit., p. 33

de su absentismo político a las bases carlistas/integristas atrayéndolas hacia el activismo católico-catalanista. En esta línea acabaría obteniendo un cierto éxito, consiguiendo incluso un tibio acercamiento a sus posturas de un integrista como Sardà i Salvany. Con todo, conviene aclarar de entrada que sus diferencias con los católicos intransigentes no son tanto de fondo, donde encontramos una amplia coincidencia ideológica, sino fundamentalmente estratégicas sobre cómo influir de una manera más eficaz en la realidad socio-política de la época.

En la comparativa entre ambos autores encontramos dos influencias claras, decisivas y radicales. Por un lado se hace presente el sentimiento reaccionario y contrarrevolucionario; por otro un ultramontanismo sin concesiones que sitúa a la figura del Papa por encima de todo poder político y cualquier otro poder religioso o temporal. De este sentimiento reaccionario se derivan secundariamente otras tres líneas de penetración intelectual: la voluntad de autonomía de la razón como gran pecado (pesimismo antropológico), el providencialismo, y la necesidad de recristianizar la sociedad. Al respecto de la revolución y sus consecuencias, los textos de Torras i Bages denotan además no sólo la influencia en las ideas, sino incluso en el estilo. Compartimos así la opinión de Alfred Badia cuando afirma que en esta cuestión, “ens trobem amb els mateixos judicis del tradicionalisme de de Bonald i de de Maistre, amb la mateixa hostilitat verbal d’un Donoso Cortés o d’un Balmes⁸⁰⁷.”

También para el estudioso Oriol Colomer, más allá de la formación tomista de Torras i Bages, su pensamiento está influido por de Maistre. Veámoslo en esta cita que ya incluimos en el capítulo anterior:

“Josep de Maistre és també una font apreciable del pensament de Torras i Bages pel seu tradicionalisme anti-revolucionari i la seva defensa de la teocràcia papal, molt en la línia de la tradició ostracista i ultramontana⁸⁰⁸.”

El propio Torras i Bages escribió sobre la admiración que profesaba por el profeta del pasado:

"Dos són els homes qui amb més claredat han vist i han explicat el gran aconteixement que ha transformat la societat, o per millor dit que ha deformat la societat desequilibrant la humanitat: el comte de Maistre i el positivista Taine. L'un

⁸⁰⁷ A. BADIA. *Crítica, somni projecte, recerca*. Barcelona. La Llar del Llibre. 1988, p. 77.

⁸⁰⁸ Oriol COLOMER I CARLES. *El pensament de Torras i Bages*. Opus cit., p. 134.

volant, com l'àliga, pel cel, veié la gran falsedat de la gegantesca construcció que a sos propis ulls alçava la supèrbia humana⁸⁰⁹.”

Si comentábamos que Josep Torras i Bages encarnaba el prototipo de religioso conservador y catalanista, el presbítero Félix Sardà i Salvany probablemente resulta la figura más destacada del integrismo religioso catalán de finales del siglo XIX. Apologeta popular incansable, sus obras y artículos eran seguidos por un público amplio, entusiasta y fiel. Incapaz de cualquier actuación de conveniencia, estará siempre en primera fila, primero en la lucha entre “mestizos” e integristas⁸¹⁰, para seguir liderando a estos últimos tras su escisión del carlismo del duque de Madrid, D. Carlos María Borbón (1848 - 1909). Fue un personaje que gozó de gran popularidad tanto en los ámbitos intelectuales reaccionarios como entre las clases populares. Juan Orellana resalta que “su relevancia fue extraordinaria en la difusión del pensamiento antiliberal español⁸¹¹.”

Toda la obra periodística y política del apologeta sabadellense tiene como cuestión de fondo el tema de la relación entre política y religión. En realidad, el integrismo de Sardà i Salvany se sitúa en una línea de pensamiento teocrático perfectamente desarrollada en el tiempo y que tiene su origen en la carta que el Papa Gelasio (+496) envía al emperador de Oriente Anastasio I donde esboza su famosa teoría de las dos espadas, propuesta dónde se adivina ya la voluntad de supremacía de lo religioso sobre lo político (*auctoritas versus potestas*). Podemos seguir esta línea ideológica después en la posición del monje Hildebrando (Gregorio VII) en su lucha contra el emperador alemán Enrique IV y que tiene su culminación el 18 de noviembre de 1302 con la publicación por parte de Bonifacio VIII de la *Unam sanctam*, corolario de la ideología teocrática pontificia⁸¹².

⁸⁰⁹ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Montserrat. Publicaciones de l'Abadia de Montserrat. 1984, vol I, p. 301.

⁸¹⁰ “Al final del siglo, el catalán Félix Sardà y Salvany, en la obra *El liberalismo es pecado*, denunciará la profunda incoherencia del catolicismo liberal que convierte al español en un ser esquizofrénico, escindido entre su conciencia cristiana y su conciencia política o liberal: como cristiano debe someterse a la ley de Dios, mas como liberal puede ser ateo en el ámbito público, allí donde la religión ha sido expulsada.” Antonio RIVERA GARCÍA. *Reacción y revolución en la España liberal*. Opus cit., p. 231.

⁸¹¹ Juan ORELLANA, *Fe y razón en el catolicismo antiliberal español*. Opus cit., p. 48.

⁸¹² “Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que en ésta y en su potestad hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada está pues en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual (...) Porque según atestigua la Verdad, la verdad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena”. (De la Bula *Unam Sanctam*, de 18 de noviembre de 1302, traducción tomada de

Es notorio cómo, conforme la Iglesia Católica va perdiendo *de facto* su influencia sobre el poder civil, se va radicalizando la postura por parte de sus miembros al respecto de la supremacía del poder espiritual. No puede extrañarnos pues, que, cuando a finales del XIX, en España se juegue, por parte del integrismo católico, apoyado por el carlismo, una última partida por defender la autoridad de lo religioso sobre el estado liberal (carlistas, neocatólicos, integristas...), los cabecillas de este movimiento vuelvan sobre esta vía de pensamiento radical, en aquellos momentos ya utópica, pues la realidad de los hechos no sólo no conducía a su victoria, sino que mostraba el camino de lo que años después resultaría la eliminación fáctica de toda influencia de la Iglesia como institución en la estructura civil de la nación. No es casual que los integrantes de estos grupos, en su lucha imposible contra el devenir de los tiempos escogieran como uno de sus referentes intelectuales al “derrotado” y “maldito” de Maistre.

En el siglo XIX estas polémicas gozaron de una gran popularidad. Así los escritos de Sardà i Salvany disfrutaron de una gran repercusión social durante todo este periodo. Desde la *Revista Popular*, publicación periódica de la que era editor, o desde las páginas del *Correo Catalán*, sus artículos eran seguidos con fruición por el significativo grupo social que, aun entonces, formaban en Cataluña los católicos cercanos al integrismo y al carlismo.

El momento más álgido de la popularidad de este publicista católico llegará con la publicación de su polémico y célebre opúsculo *El liberalismo es pecado* (1884). Obra de prosa encendida donde ya el mismo título supone una provocación así como una declaración de intenciones. Desde sus páginas, el autor arremete, apoyado en una interpretación estricta del *Syllabus* y de la *Quanta Cura* de Pío IX, no sólo contra los puramente liberales sino también contra aquellos católicos tolerantes o colaboradores con el régimen liberal (“mestizos”).

Según Bonet i Baltà la acogida del texto resultó espectacular. Apenas unos días después de su impresión, el editor daba por agotada la primera edición, y anunciaba a Sardà la preparación de una segunda con una tirada de 10.000 ejemplares. Es más, cuando desde sectores de la Unión Liberal se llevan a cabo intentos para que el Vaticano condene el opúsculo, la catarata de adhesiones y de intervenciones resulta sorprendente. Cito tan sólo las que se dan en apoyo de la obra de Sardà: artículos de

Denzinger, E. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona, Herder, 1963).

Llauder (director y editor del Correo Catalán), “Dentro o fuera. Obcecación”; de Ortí y Lara, “En defensa propia y en honor del opúsculo “El liberalismo es pecado”; Benet Turró, “La Congregación del Índice y un opúsculo del Dr. Sardà”; Dr. Casellas, “Un opúsculo”, además intervenciones de los obispos de Tuy, Osma y de Jaén, artículos sin firma en el *Correo Catalán, Boletín eclesiástico de Mallorca...*⁸¹³

En esta obra Félix Sardà i Salvany, no sólo conoce a de Maistre, citándolo en sus obras, sino que, como dejan traslucir sus escritos y veremos en el análisis que más adelante realizaremos de los principales apriorismos demaistrianos, está influido por él. Esta influencia no es sólo directa, esto es a través de los textos del de Chambery, sino también indirecta, a través, especialmente de dos autores: en el ámbito español, Donoso Cortés, sobre el que ya hemos hablado con amplitud en el anterior capítulo; en el ámbito europeo, Louis Veuillot, el periodista ultramontano francés, defensor a ultranza de la infalibilidad del Papa y seguidor de las tesis demaistrianas.

Ugas, al compilar el ideario de Félix Sardà, no sólo habla de Donoso sino que hace referencia explícita a uno de sus textos más significativos para el tema que nos reúne, su reputado *Discurso sobre la dictadura*:

"(...) Donoso Cortés en aquell seu discurs parlamentari de l'any 1848, tan memorable i que ha donat la volta al món: "La repressió material –deia el gran vident– es farà necessària i a d'ésser més dura com menys eficàcia tingui la llei moral". Per això –següia l'inmortal orador– els pobles moderns caminen a passos agegantats a un dictadura... de la qual no hi ha exemple en la Història⁸¹⁴."

Una tercera influencia en Sardà es, sin duda, Balmes. Se podría argumentar que la presencia de de Maistre en éste es inferior que en Donoso o en Veuillot, aunque no es menos cierto que la cuestión del ultramontanismo es el tema en el que más puede seguirse al saboyano en Balmes. Precisamente es la fuente teórica balmesiana de la que más bebe el sabadellense. De hecho, en esta cuestión coincidimos con Ugas al indicar que el publicista católico, en cierto sentido, imita el modelo de opúsculo popular y de lenguaje sencillo que intentó Balmes en su *Conversa amb un pagès sobre la potestat del Papa* (siempre un tema ultramontano), si bien probablemente, en este caso, mejorándolo pues la pluma de Sardà i Salvany resulta más ácida y diestra para el artículo de puro

⁸¹³ J. BONET I BALTÀ. *L'Església Catalana, de la il·lustració a la Renaixença*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1984, pp. 479-480.

⁸¹⁴ J. UGAS. *Ideari del Doctor Sardà i Salvany*. Sabadell. Biblioteca Sabadellenca. 1927, vol I, p. 167.

combate, más cercana sin duda al estilo panfletario y en este sentido “revolucionario” de Joseph de Maistre.

En las poco más de cien páginas de *El liberalismo es pecado*, y a pesar de que Sardà apenas cita a muy pocos autores, aparece dos veces el nombre de de Maistre. La primera se produce en una alusión de un artículo de *La Civiltà Cattolica* que Sardà reproduce en su obra:

"Dice de Maistre que la Iglesia y los Papas nunca pidieron para su causa más que verdad y justicia. Todo al revés de los liberales, quienes, por cierto saludable horror que deben naturalmente de tener a la verdad y mucho más a la justicia, no hacen más que pedirnos a todas horas caridad⁸¹⁵."

Aparece después en una segunda cita como precedente de una serie de autores que él califica de "gloriosos ejemplares de la sociedad cristiana":

"Explícate muy claramente, recordando que nada convendría tanto al Liberalismo, como esa legal mordaza puesta a la boca y a la pluma de sus más resueltos adversarios. Sería a la verdad gran triunfo para él lograr que, so pretexto de que nadie puede hablar con voz más autoritativa en la Iglesia, más que el Papa y los Obispos, enmudeciesen de repente los De Maistre, los Valdegamas, los Veillot, los Villoslada, los Aparisi, los Tejado, los Ortí y Lara, los Nocedal, de que siempre, por la divina misericordia, ha habido y habrá gloriosos ejemplares en la sociedad cristiana⁸¹⁶."

Como última cuestión sobre Sardà, nos gustaría hacer una breve mención de su acercamiento al regionalismo político. Ya dijimos anteriormente que el regionalismo ofreció una vía de escape a los partidarios del integrismo, derrotados en lo político, hacia una nueva propuesta ideológico-social que encajaba con muchos de sus presupuestos. El hecho de que el regionalismo católico buscara sus orígenes en el Antiguo Régimen ayudó sin duda decisivamente en esta transición. Así, incluso en

⁸¹⁵ Félix SARDÀ I SALVANY. *El liberalismo es pecado*. Barcelona. Editorial Ramon Casals. 1960, p. 66.

⁸¹⁶ *Ibidem*, p. 110.

plena polémica contra los “mestizos”, Sardà muestra una concepción igual de idealizada que Torras i Bages de la Edad Media catalana:

“Como ejemplo de monarquías mixtas muy católicas, podemos citar nuestra gloriosísima de Cataluña y Aragón, la más democrática y a la vez más católica del mundo en los siglos medios⁸¹⁷.”

Tengamos en cuenta además, que el carlismo de la época, tan extendido en Cataluña, y todavía muy emparentado con el integrismo, por boca de su máximo representante mantenía también la tesis de que el centralismo era uno de los peores síntomas del liberalismo:

"Els mals d'Espanya, segons el duc de Madrid, calia atribuir-los a la centralització i a l'abolició dels furs.(...) En segon lloc, don Carlos es referia al catalanisme, que considerava "como fruto de la centralización, desnaturalizado e infecundo para aquellos que quieren hacer de él un elemento revolucionario o base de utopías impracticables", i que només en el programa carlí podía trobar "legítima satisfacción". Per això invitava els carlins a "fomentar (...) la tendencia legítima y sana del catalanismo, interviniendo para encauzarlo por el buen camino dentro de la unidad nacional⁸¹⁸."

Así, Sardà, aunque en ocasiones se enfrentó a las tesis de Torras i Bages, como con ocasión de la publicación por parte del futuro obispo de *El clero en la vida social moderna*, donde éste se distanciaba de las tesis integristas, presionado por una jerarquía que no veía con buenos ojos su intransigencia, acabará finalmente acercándose a las tesis del obispo de Vic con motivo de la aparición de *La Tradició Catalana*⁸¹⁹. Este acercamiento supuso la reconciliación personal de ambos autores y la escenificación del hecho sociopolítico que se estaba desarrollando en estos momentos, el del traspaso de gran parte de las bases populares del carlismo y del integrismo hacia las filas del nuevo regionalismo.

⁸¹⁷ Félix SARDÀ I SALVANY. *El liberalismo es pecado*. Opus cit., p. 26.

⁸¹⁸ J. BONET I BALTÀ. *L'Esglesia Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Opus cit., p. 561.

⁸¹⁹ Norbert BILBENY. *Filosofia Contemporània a Catalunya*. Opus cit., p. 26.

Las palabras del propio Sardà resultan un buen colofón a la cuestión:

"El fullet profundament meditat, correctíssimament escrit i en algunes pàgines amb el calor i eloqüència que inspira sempre el sa patriotisme, pot ben considerar-se com el programa de les legítimes aspiracions del nostre país en ordre a la seva existència político-social i en relació amb la maligna influència que en ell ve exercint fa anys el despotisme centralitzador. El recomanem (...) a tots els bons fills del Principat⁸²⁰"

El último autor que incluimos en este apartado es Enric Prat de la Riba. Sobre su importancia en la gestación del catalanismo político nada diremos pues es algo sobradamente conocido y sobre lo que hay infinidad de trabajos y estudios. Lo que nos interesa aquí es mostrar como Prat de la Riba no sólo recibirá la influencia de Joseph de Maistre sino que utilizará las ideas del saboyano para elaborar su propio constructo ideológico⁸²¹.

Al respecto de si el político de Castellterçol conocía a Joseph de Maistre, no hay cuestión pues ya hemos comentado como incluso llegó a escribir un artículo sobre el saboyano: *La filosofía política del conde Joseph de Maistre*. Joan Balcells en su estudio introductorio a las *Obras Completas* de Prat de la Riba comenta que en la biblioteca personal del autor, donada a la Biblioteca de Catalunya se encontraban “dos llibres del contrarevolucionari Joseph de Maistre⁸²².” La incógnita sobre de qué dos títulos en concreto se trata nos la resuelve Enric Jardí: “Tenia exemplars de l’obra *De la grandeur et de la décadence des romains* i de *L’esprit des lois* de Montesquieu, de les *Considérations sur la France* i del llibre *Du Pape* de Joseph de Maistre⁸²³.”

Curiosamente, el de Castellterçol coincide con nosotros en colocar a Balmes en la estela del profeta del pasado:

⁸²⁰ Félix SARDÀ I SALVANY. *Revista Popular*. 15 de diciembre de 1887. Texto tomado de J. BONET I BALTÀ. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Opus cit., pp. 717-718.

⁸²¹ Ya en su formación universitaria, según Ucelay-Da Cal, Prat de la Riba se pondría en contacto con de Maistre: “Se configuró como inteligencia en la Universidad de Barcelona. Su bagaje doctrinal, pues, venía de su formación jurídica y derivaba del exiguo cuerpo de saber que, en los años ochenta y noventa, se ofrecía en las aulas barcelonesas: los contrarevolucionarios franceses como Maistre y Bonald, la escuela histórica del derecho germano, con el jurista friederich Karl von Savigny (1779-1861) al frente, más la tradición filosófica catalana, de Balmes y Martí d’Eixalà en adelante.” Enric UCELAY-DA CAL. *El imperialismo catalán*. Opus cit., pp. 180-181.

⁸²² Joan BALCELLS, *Introducció* en Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Barcelona. Proa. 1998. Vol I, p. 57.

⁸²³ Enric JARDÍ, *El pensament de Prat de la Riba*. Barcelona. Editorial Alpha. 1983, p. 33.

“(…) Por esto el más eminente de nuestros filósofos, Balmes, reproduce o da a su vez con ideas y procedimientos que en de Maistre admiramos, preparando el advenimiento y glorioso desarrollo, en nuestra patria, de la escuela histórica del Derecho, impregnada de las mismas y aún más pujantes tendencias orgánicas, del mismo desprecio por el apriorismo filosófico⁸²⁴.”

Prat de la Riba, en el comentado artículo sobre de Maistre ensalza la figura del pensador de Chambéry, del cual valoró sobre todo su concepto de colocar a la sociedad por encima del individuo abstracto, convirtiéndolo en un hombre concreto, perteneciente a una sociedad, a una cultura y una tradición determinada. Una sociedad dotada de filtros propios –un tema muy demaistriano- que impediría cualquier exceso absolutista del monarca, a diferencia de la propuesta liberal, en la que el ciudadano considerado en abstracto y sustraído de su cultura ancestral, quedaría expuesto a la injusticia del estado centralista.

“Es también interesante la rehabilitación del conde José de Maistre como pensador y filósofo político. En un principio solamente se respetó en él al escritor de brillante colorido. Más tarde, al publicarse la correspondencia diplomática y la privada, los opúsculos y las memorias del mismo, se puso de relieve la bondad de su corazón, la nobleza de su carácter, la perspicacia de sus miradas, su espíritu de moderación y templanza. Hoy se descubre que sus opiniones políticas y religiosas forman un sistema de gran profundidad, un sistema que “pudo parecer retrógrado a nuestros predecesores porque chocaba con su concepción individualista de la sociedad mas en la cual, nosotros, cada día más completamente seducidos por una concepción diferente, encontramos mucho que alabar y más aún que retener o imitar⁸²⁵.”

Pensamos que acierta Ucelay-Da Cal cuando comenta que Prat de la Riba utiliza a de Maistre para desarrollar su teoría organicista, donde pretendía contrarrestar la teoría social liberal con una doctrina que en ocasiones casi puede tildarse de estamental, según la cual las sociedades “nacionales” se desarrollarían en el tiempo organizándose “desde dentro”, y poseyendo desde siempre sus leyes y tradiciones, lo que les protegería del despotismo político. Así, “para Prat, era imperativo purgar la noción de

⁸²⁴ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Barcelona. Proa. 1998. Vol I, p. 268.

⁸²⁵ *Ibíd*em, vol I, p. 265.

autogobierno –tanto en su sentido colectivo como en el individual- del artillugio republicano y democrático que lo sustentaba, por mucho que Almirall ya se hubiera esforzado en “oscurecer” la idea. El filtro escogido por Prat fue el del famoso Joseph de Maistre (...). Con todo el joven Prat hizo una lectura muy atrevida de de Maistre, interpretándolo como un romántico, defensor del tejido social ante el poder⁸²⁶.”

Es aquí cuando observamos una vez más, el estigma de “maldito” que arrostra de Maistre, y cómo algunos autores modernos confunden el estudio crítico con la apología y prefieren ignorar la influencia de una autor “sospechoso”, en los personajes sobre los que trabajan. Así, cuando Balcells indica las fuentes del organicismo de Prat de la Riba se olvida de de Maistre: “Prat de la Riba indica a *La Nacionalitat Catalana* les fonts de l’organicisme: l’escola històrica del dret encapçalada pel prussià Savigny i introduïda a Catalunya per Duran i Bas, el positivisme d’August Comte, reivindicador del corporativisme medieval, l’organicisme biològic i darwinista de Spencer i el krausisme espanyol dels homes de la Institución Libre de Enseñanza de Francisco Giner de los Ríos i Gumersindo de Azcárate, polític republicà moderat aquest darrer, seguidor de Salmerón i futur president de l’Institut de Reformas Sociales⁸²⁷.” Quizá no conoce este texto del político catalán:

“Schelling va ésser l’home de generalitzar el concepte, introduït per de Maistre, de l’evolució orgànica: que la societat es un organisme, i que l’evolució social és essencialment orgànica⁸²⁸.”

A base de soslayar los propios textos del autor, se intenta redireccionar su pensamiento desde la modernidad, cayendo en un anacronismo crítico a todas luces innecesario. Así, Enric Jardí, intenta incluso, si no negar, sí suavizar, el perfil obviamente tradicionalista, conservador y reaccionario de Prat de la Riba, afirmando que este perfil ha sido creado por autores movidos por intereses partidistas⁸²⁹, una afirmación que provoca cierta sonrisa en el lector mínimamente versado. Basten las palabras del propio Prat de la Riba, anteponiendo a de Maistre por encima de Rousseau:

⁸²⁶ Enric UCCELAY-DA CAL. *El imperialismo catalán*. Opus cit., p. 132.

⁸²⁷ Joan BALCELLS, *Introducció* en Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Barcelona. Proa. 1998. Vol I, p. 44.

⁸²⁸ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Opus cit., Vol III, p. 150.

⁸²⁹ “Per tant, jo crec que hauria de finalitzar amb la conclusió de la conveniència de retocar o almenys matitzar molt el clíxé fortament contrastat, del Prat de la Riba conservador i fins i tot reaccionari que, d’un temps ençà, han començat a divulgar alguns autors que moguts per interessos partidistes no han tingut cap interès en aprofundir llurs coneixements de l’obra teòrica del gran estadista català.” Enric JARDÍ, *El pensament de Prat de la Riba*. Opus cit., p. 156.

“Pero hay algo más notable todavía en el sistema de Maistre, y es su concepción de la sociedad. Frente a frente de la idea mecánica, puramente aritmética que de la misma generalizó Rousseau, cara a cara de su abstracta, artificiosa y apriorística teoría del contrato y de sus doctrinas acerca del origen del Poder, establece de Maistre el carácter esencialmente natural de la sociedad civil; halla en el desarrollo de la sociedad una imagen fiel del proceso en que se desenvuelve la vida del hombre⁸³⁰.”

O sus palabras sobre el descrédito de la Revolución francesa:

“(…) renacimiento medioeval poderoso ya en todas las esferas del orden ideológico o científico siempre precursor del práctico, y del cual son inconfundibles síntomas el descrédito de la Revolución francesa⁸³¹.”

También Balcells quiere desmarcar a Prat de la Riba del tradicionalismo, acusando de “descontextualización⁸³²”, lo que es un hecho incuestionable, el rechazo del de Castellterçol a lo largo de gran parte de su vida al sufragio universal:

“El dogma de la igualdad es otro de sus argumentos. Cada ciudadano un voto, tal es la fórmula. ¿Pero es que la igualdad en el sufragio consiste precisamente en que cada ciudadano tenga un voto y no más? Se ha dicho con razón, que la verdadera igualdad consiste en tratar con desigualdad a los que son desiguales⁸³³.”

“Lo propio cabe decir de las clases intelectuales y aun en general de las clases que forman la verdadera aristocracia, esto es, la aristocracia de los mejores; con el sufragio inorgánico queda absorbida por las medianías; el reinado de éstas es inseparable de semejante régimen⁸³⁴.”

⁸³⁰ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, p. 265.

⁸³¹ *Ibidem*, vol I, p. 267.

⁸³² “Considerar que tot això reflecteix una reacció tradicionalista contra un liberalisme espanyol en via de democratització –concessió del sufragi universal masculí el 1890-, és decontextualitzar històricament el tema i atribuir a l'Estat espanyol un liberalisme parademocràtic que no veien en lloc els catalans, sotmesos cada tres per quatre a la suspensió de garanties constitucionals i a l'estat de guerra i fastiguejats de l'adulteració electoral.” Joan BALCELLS, Introducció en Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Vol I, pp. 46-47.

⁸³³ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, p. 688.

⁸³⁴ *Ibidem*, Vol I, p. 691.

4.1.1.5. *La renovación del tradicionalismo*

Tras la derrota de 1876 que prácticamente finiquitaba cualquier posibilidad factual de obtención del poder por medio de la lucha armada, y el nuevo duro golpe posterior que para el ya maltrecho partido carlista supuso la escisión del integrismo en 1888, el tradicionalismo se vio abocado a una reorganización y renovación de su organización y su ideología. Esta “modernización” será mucho más visible y efectiva en el plano organizativo que en el doctrinal, pues el carlismo, en sus bases teóricas fundamentales, se mantendrá, fiel a las líneas ideológicas históricas que lo engendraron. Con todo, los nuevos tiempos llevarán al carlismo a poner aún más si cabe el acento en la importancia de la tradición como manantial teórico en el que buscar argumentos de autoridad, volviendo la vista a la época “gloriosa” de la monarquía de la casa de Austria y la Contrarreforma así como a la definición de un pensamiento perfectamente católico libre de cualquier influencia liberal, y no dando, al mismo tiempo “tanta importancia a la cuestión dinástica ni a la apología de la violencia”⁸³⁵.

El personaje fundamental de la reestructuración ideológica de este carlismo que empieza ya a ser crepuscular será Juan Vázquez de Mella, quien durante años claves liderará el partido hasta su abandono del mismo por divergencias con el pretendiente Jaime III al respecto del posicionamiento del carlismo ante la gran guerra europea. El otro personaje que a nuestro entender, descuella en esta época por su bagaje intelectual e influencia será Víctor Pradera⁸³⁶, quien en un principio seguirá a Vázquez de Mella en su salida del carlismo, para luego volver a él, y que acabaría colaborando activamente, en sus últimos años, en *Acción Española*.

Tanto Mella como Pradera conocieron las obras de de Maistre y se vieron influidos por él. Detengámonos mínimamente en cada uno de ellos para mostrarlo.

⁸³⁵ José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Opus cit., p. 457.

⁸³⁶ Julio Aróstegui divide en tres corrientes a la intelectualidad carlista del momento: “Aparecería entonces una nueva generación de ideólogos, a cuya cabeza estaría indudablemente Vázquez de Mella, cuyas posiciones iban a divergir progresivamente en torno a tres orientaciones. La que podríamos llamar más ortodoxa (Mella, Polo y Peyrolón, Gil y Robles), la que estaría más cercana a las posiciones del integrismo (Roca y Ponsa y antes Mateos Gago y muchos publicistas jesuitas) y la que plantearía la “crisis del Tradicionalismo” (Minguijón, Arboleya, Severino Aznar, Víctor Pradera), orientaciones cuyas divergencias se acusarían como consecuencia de la actitud del partido en la primera guerra mundial comenzada en 1914.” VV AA, *El carlismo y las guerras carlistas*. Opus cit., p. 193.

4.1.1.5.1. Juan Vázquez de Mella y Víctor Pradera.

Aunque Vázquez de Mella es un autor en la actualidad poco conocido, su figura tuvo una gran importancia, probablemente decisiva, en el carlismo. Así Juan Orellana, en unos términos tal vez excesivos, afirma que Mella “es el padre de toda una cosmovisión política, que transformará y modernizará enormemente el carlismo⁸³⁷.” Pero no es sólo Orellana quien ve a Mella como a un político y pensador de gran importancia para el tradicionalismo. Es una opinión generalizada entre todos los estudiosos de esta época. Así para Julio Aróstegui, “estamos sin duda ante el más importante portavoz y reelaborador de la doctrina del carlismo en el periodo preciso de la vida del partido que transcurre entre los años noventa del siglo XIX y el advenimiento de la IIª República, en 1931, que hizo entrar a éste como a otros muchos grupos y corrientes políticas en una dinámica enteramente nueva⁸³⁸.”

Vázquez de Mella no fue, de todas formas, un pensador sistemático. Su obra la componen fundamentalmente sus innumerables discursos, pues fue en esta faceta donde alcanzó sus mayores cotas de brillantez, y la que le convirtió en un político popularísimo por sus dotes para la oratoria y por su capacidad innata para “incendiar” a las masas, hasta el punto de que en su época se le apodó como “el verbo de la Tradición”. Pese a la inevitable dispersión de una obra construida de esta forma tan poco académica, no podemos desdeñar su importancia. Su ascendiente no solo es patente en el carlismo, sino que perdurará en el tiempo entre las filas de la reacción, dejando una huella más profunda de lo que podría parecer en primera instancia, dado el nivel de olvido actual de su figura. Prueba de ello es que algunas de sus teorías, como el concepto de “democracia orgánica”, o la designación de la Monarquía como “tradicional, católica, social y representativa”, fueron tomadas por el franquismo como parte de la fraseología de su repertorio ideológico, durante decenios, tras el fin de la guerra civil⁸³⁹.

Al igual que en el caso de Donoso, -ya vimos anteriormente el paralelismo de ambos en la cuestión del decisionismo-, más que de filosofía política, en el caso de Vázquez de Mella puede hablarse de teología política, pues el centro de todo su ideario

⁸³⁷ Juan ORELLANA, *Fe y razón en el catolicismo antiliberal*. Opus cit., pp. 24-25.

⁸³⁸ Julio ARÓSTEGUI, Estudio preliminar y selección de textos en, *Juan Vázquez de Mella. Una Antología Política*. Bilbao. Junta General del Principado de Asturias. (Sin fecha de edición), p. XIII.

⁸³⁹ *Ibidem*, p. XLIII.

político está, sin duda, la religión y los derechos de la Iglesia. Para él, estos conceptos deben imponerse siempre sobre los intereses coyunturales de cualquier gobierno o estado. En realidad podríamos decir que el conocido como verbo de la Tradición quiere poner todo su discurso político al servicio de la religión, que es quien posee la fuente de la auténtica verdad, la revelada, y única capaz de legitimar y fundamentar cualquier sistema político. De ahí, que, en la cuestión del decisionismo comparta la postura donosiana de que el sistema político, parlamentario o dictatorial resulta una cuestión accesoria. Lo fundamental es que dirija sus pasos por el camino marcado por la verdad cristiana.

Como en casi todos los autores de este estudio la influencia demaistriana en Mella puede pulsarse tanto de forma directa, como indirecta a través de esa línea de continuidad que ya hemos comentado en diversas ocasiones, y que nos parece fundamental para entender el constante influjo del demaistianismo en el pensamiento conservador español, el cual, desde el pensamiento político del conde Joseph de Maistre, discurriría a través de Donoso, Balmes, Aparisi, Ortí y Lara, Mella... Son muchos los autores que colocan a Mella como uno de los personajes destacados de esta línea tradicionalista española. Así para Joaquín de Encinas cuatro serían los tradicionalistas españoles que habrían expuesto un sistema doctrinal completo. Estos serían Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Antonio Aparisi y Juan Vázquez de Mella⁸⁴⁰. También Gamba coloca a Mella junto a Donoso y Balmes: “Mucho debió Mella, como ambiente e inspiración, a los clásicos del tradicionalismo español, especialmente a Donoso y Balmes⁸⁴¹.” Lo mismo hace Luis Aguirre Prado, añadiendo en este caso a Aparisi Guijarro: “La preclara trilogía Donoso, Balmes, Aparisi, prende al incipiente orador, que inspira en ellos su pensamiento, recoge de su obra para mantener sus puntos fundamentales y abrillantarlos con los fulgores de su inteligencia⁸⁴².”

Entendemos, por tanto, que la influencia indirecta del saboyano a través de autores que ya hemos tratado en este estudio resulta clara e incontestable. Otra cosa es

⁸⁴⁰ Para Encinas, Balmes y Aparisi habrían destacado en el aspecto sociológico de la doctrina tradicionalista, Donoso Cortés en la teológica y Mella en la filosófica. En una prueba más del “malditismo” demaistriano, Encinas no sólo no cita a de Maistre como influencia en ninguno de estos autores, sino que afirma que la influencia del tradicionalismo francés fue apenas relevante –lo que probablemente califica ya todo su estudio...- esforzándose por mantener que se limitaron a beber únicamente de las fuentes ideológicas de la tradición española, a diferencia del liberalismo, que habría importado del extranjero todas sus “peligrosas” doctrinas. Joaquín de ENCINAS, *La tradición española y la Revolución*. Madrid. Rialp. 1958.

⁸⁴¹ Rafael GAMBRA, Estudio preliminar en Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *El Verbo de la Tradición. Textos escogidos de Juan Vázquez de Mella*. Barcelona. Scire. 2001, p. 16.

⁸⁴² Luis AGUIRRE PRADO, *Vázquez de Mella*. Madrid. Publicaciones Españolas. 1959, p. 5.

la influencia directa de los textos y pensamientos de Joseph de Maistre. En el estudio preliminar a su *Antología Política* de Mella, Julio Aróstegui pone en duda. Para él la formación de base del político tradicionalista radicaría en el tomismo a través de las obras de Zeferino González, enriquecido por los textos de los más conspicuos neocatólicos como Cándido Nocedal, Aparisi Guijarro, Gabino Tejado o Navarro Villoslada⁸⁴³. Sin embargo, para Aróstegui “Mella parece desconocer tanto a Burke, como a Chateaubriand, Bonald o de Maistre⁸⁴⁴.” Ciertamente los textos mellistas adolecen de una sistemática clara, y evidentemente su reflexión teórica no está a la altura de Donoso o Balmes, aunque su incidencia práctica en la política de la derecha española fuese quizá mayor, pero desde luego, no es el orador poco preparado que algunas de las páginas de Aróstegui parecen insinuar. De hecho, es cierto lo que afirma Julio Aróstegui de que en sus discursos, y parece algo natural en la lógica de cualquier pieza oratoria, son escasas y esporádicas las citas de autoridades⁸⁴⁵. Por ello quizá debería dar más importancia al hecho de que ¡tan solo en su antología puedan encontrarse dos citas concretas sobre el saboyano!

Vázquez de Mella no sólo cita a de Maistre sino que lo hace, además, con admiración. Como en este texto en el que lo califica de “vidente”, lo que no resulta mal apelativo dado el tono escatológico y profético de muchas de sus ideas:

“Digo señores diputados, que no son los *profetas* de mi partido y de mi escuela; que no es un vidente como Donoso; no es un vidente como de Maistre, el que anuncia la catástrofe; es un poeta escéptico, un poeta que llevaba todas las iras semitas infiltradas en su alma y que las derramó en sus versos maravillosos⁸⁴⁶.”

Incluso cuando preocupado, como la mayoría de pensadores reaccionarios a partir de la revolución de 1868, por defender la figura del hombre concreto, forjado por la tradición secular frente al hombre abstracto liberal, recurre a un clásico del nominalismo demaistriano:

⁸⁴³ Independientemente de que consideremos errónea la tesis de Aróstegui, bastaría con que en la formación de su pensamiento hubiese influido el grupo de los neocatólicos para que, a través de ellos, hubiese recibido el influjo demaistriano.

⁸⁴⁴ Julio ARÓSTEGUI, Estudio preliminar y selección de textos en, *Juan Vázquez de Mella. Una Antología Política*. Opus cit., p. XXIX.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, pp. XXVII-XXVIII.

⁸⁴⁶ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, DSC 13 de noviembre de 1906.

“¡Y cosa extraña señores! Pasa con el individuo lo que pasaba con el hombre de la Revolución Francesa, del cual sabéis que decía de Maistre que él había visto rusos, españoles, franceses e italianos, pero que al hombre no le había visto nunca, y la Revolución Francesa para el hombre legislaba⁸⁴⁷.”

Como un último apunte, y casi como curiosidad, aunque es una anécdota que ilustra como realmente el propio Vázquez de Mella se sentía participe de esa continuidad de pensamiento de la que hablábamos al principio de este apartado: “el verbo de la Tradición”, que nunca gozó precisamente de una posición económica holgada, y que de hecho acabó pasando estrecheces en los últimos años de su vida, tuvo a bien mantener hasta el final de la misma, como uno de sus bienes más preciados, prácticamente como una reliquia, una mesa que perteneció con anterioridad a Balmes y sobre la que éste, al parecer, ordenó el original de su *Filosofía Fundamental*⁸⁴⁸.

El segundo autor que abordamos en este apartado es Víctor Pradera: “Pradera en España, como Maurras en Francia, era como una antorcha siempre encendida en el altar de la patria⁸⁴⁹.”

De esta guisa presentaba a Víctor Pradera el conde de Rodezno en la semblanza que escribió para la primera reedición de *El Estado Nuevo* en 1937, meses después de que Pradera fuera asesinado en los inicios de la contienda civil. La incluimos porque nos parece significativa para este estudio, pues el conde de Rodezno pone a Víctor Pradera en paralelo con un personaje, Charles Maurras⁸⁵⁰, que desde luego estuvo influido por de Maistre⁸⁵¹, si bien la presencia del factor religioso en el francés es mucho más periférica y su concepción general mucho más inmanentista que en el saboyano, para quien la cuestión religiosa resulta inexcusable y central. Si Maurras fue el alma de *Action Française*, Víctor Pradera, en sus últimos años, fue probablemente el “tradicionalista que mayor actividad aportó en Acción Española⁸⁵².” Esta cuestión también nos ayuda a situar a este pensador y político, mellista en sus inicios, y que

⁸⁴⁷ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Juan Vázquez de Mella. Una Antología Política*. Opus cit., pp. 174-175.

⁸⁴⁸ Luis AGUIRRE PRADO, *Vázquez de Mella*. Opus cit., p. 27.

⁸⁴⁹ Tomás DOMÍNGUEZ (Conde de Rodezno), Semblanza introductoria en Víctor PRADERA, *El Estado nuevo*. Madrid. Cultura Española. 1941, p. 15.

⁸⁵⁰ Son varias las citas de Maurras que aparecen en *El Estado Nuevo*, la obra fundamental de Pradera.

⁸⁵¹ Es esta una idea comúnmente aceptada por prácticamente la totalidad de estudiosos del creador de *Action Française*.

⁸⁵² José Luis ORELLA MARTÍNEZ. *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Madrid. BAC. 2000, p. 157.

acabaría como un monárquico partidario de la unión dinástica en la figura de Alfonso XIII⁸⁵³.

Al fin y al cabo, *Acción Española* desde el punto de vista de su filosofía política es una publicación y un movimiento en el que la religión católica resulta omnipresente, hasta el punto de que como en el caso de de Maistre, y con él, en Donoso Cortés, puede definirse como teología política su producción teórica. Su enfoque hacia la teología política adquirió, además “un claro sesgo tradicionalista, cuya proposición más extrema radica en el retorno directo a lo premoderno, a una doctrina religiosa compartida de manera acrítica⁸⁵⁴.” Aquí podemos citar también al profesor Juan Olabarría, quien en un artículo sobre *Acción Española* destaca como una de las principales líneas de influencia sobre la publicación el tradicionalismo francés, bien directamente a través de Joseph de Maistre, bien indirectamente a través de la presencia e influencia de Juan Donoso Cortés⁸⁵⁵.

De hecho, gran parte de los apriorismos demaistrianos aparecen continuamente en las páginas de la publicación. Así, por ejemplo, la cuestión de la autoridad descendente, teoría utilizada en *Acción Española* para legitimar su monarquismo, que tendría su fundamentación última en Dios, por lo que el rey sólo sería responsable ante su digamos “superior jerárquico”, y no ante el pueblo⁸⁵⁶. Leamos, por ejemplo, esta idea en un texto del escritor madrileño Araujo Costa:

“El Rey ni es, ni ha de ser responsable ante los hombres, pues ninguno de ellos está en categoría más elevada a la suya, pero es responsable ante Dios, cosa que no pueden serlo jamás las entidades colectivas, las cuales carecen de un alma que salvar o que perder y cuyo fin se limita a intereses de este mundo⁸⁵⁷.”

Otro tema común es la crítica acerva a Rousseau, a su parecer origen junto a Lutero de la Revolución, el cual había ignorado el peso del pecado original (de nuevo otro tema demaistriano: el pesimismo antropológico), sin tener en cuenta que esa

⁸⁵³ La idea de una unión del conjunto de las derechas ya fue propuesta por su “maestro” Vázquez de Mella, quien apuntó la necesidad de que las “derechas extremas”, donde él se situaba, se coaligasen con otras “menos extremas” a fin de conseguir el necesario cambio de régimen.

⁸⁵⁴ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Madrid. Tecnos. 1998, p. 339.

⁸⁵⁵ Juan OLABARRÍA, “Las fuentes francesas de Acción Española”. Universidad del País Vasco, p. 220.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, p. 371.

⁸⁵⁷ Luis ARAUJO COSTA. “La monarquía como expresión de la realidad”. *Acción Española*, nº 38, octubre de 1933, p. 111.

errónea consideración de la bondad humana –tan cercana a la herejía pelagianista-, llevaba inevitablemente a la sociedad hacia el caos y la opresión de gobiernos despóticos. Estas críticas al pensador ginebrino son tan habituales que José Peña afirma que Rousseau era “el hombre más odiado de los intelectuales de *Acción Española*”⁸⁵⁸. Así José María Pemán, colaborador habitual de esta publicación, al referirse al creador del *Contrato Social*, recurre directamente al insulto calificándolo de “joven afeminado y sensiblero”⁸⁵⁹.

Volviendo a Víctor Pradera, resulta evidente, una vez descrito brevemente el ambiente intelectual en el que se movió, que se trata de un autor reaccionario y antiliberal, y que al igual que *Acción Española* subordina lo político a lo ético y lo ético lo teológico⁸⁶⁰, y que siempre mostró su rechazo por la democracia parlamentaria:

“La Democracia, en el orden político, NO ES; o en otras palabras, constituye un error absoluto (...). Es admirable que todas las hipótesis sobre las cuales se ha levantado la Revolución, hayan sido diametralmente contrarias a las condiciones que nuestra filosofía de la Naturaleza, apoyada en la experiencia, nos señala hoy como las leyes más probables de la salud pública”⁸⁶¹.

En cuanto a la presencia en Víctor Pradera del pensamiento del conde Joseph de Maistre, que a nosotros nos parece evidente, y que mostraremos en el análisis pormenorizado de los apriorismos demaistrianos, se produce una doble voluntad de ocultamiento. De un lado la de los autores más “apologistas” que han estudiado al pensador navarro. Un caso prototípico de esta intención es José Luis Orella, curiosamente en una monografía más o menos reciente (año 2000), en que vuelve, en este caso con Pradera, a la misma tesis que Encinas defendía para Donoso, Balmes, Aparisi y Mella: la de que no había nada del “fideísta” tradicionalismo francés, y por tanto “extranjerizante”, en Pradera, y que su fuente era el tomismo y el tradicionalismo de origen español⁸⁶². La única explicación que encontramos para esta negativa a aceptar

⁸⁵⁸ José PEÑA GONZÁLEZ, *Pemán, cronista político del tardofranquismo*. Madrid. Fundación Universitaria San Pablo CEU. 2013, p. 61.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁸⁶⁰ Pedro GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., pp. 341-342

⁸⁶¹ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., p. 126.

⁸⁶² “El tradicionalismo francés, de corte fideísta, sólo podía causar rechazo a una mente acostumbrada a operaciones empíricas. Pero el descubrimiento de un tradicionalismo español, que bebía de las fuentes del tomismo principalmente, más la predilección ideológica en favor del neotomismo recomendada por

la presencia e influencia de de Maistre es la de “preservar” la “perfecta ortodoxia” de Pradera frente al heterodoxo saboyano, pero, cuando menos, Orella simplemente se equivoca. La segunda voluntad de ocultamiento es la del propio político carlista. Víctor Pradera no solo poseía una sólida formación tomista, -conocía bien la *Suma Teológica* del Aquinate y la cita, además, con asiduidad-, sino que seguidor fiel del Sumo Pontífice Romano-hasta el punto que desde luego podría calificársele de ultramontanista- y perfecto conocedor de las doctrinas pontificias, sabía que León XIII había marcado una distancia, a través del neotomismo, con el modo teológico del *Syllabus* y por tanto con de Maistre. Por ello, Pradera intenta “disimular” su querencia por este tipo de ideas, y evita en todo momento citar al profeta del pasado. Para probar esta tesis, citaremos un texto de *El Estado Nuevo*, donde pensamos que esta cuestión puede apreciarse de forma meridiana. No es casualidad que el texto se refiera a la cuestión en la que, probablemente, Víctor Pradera esté más cerca de de Maistre: el pesimismo antropológico derivado del pecado original. El texto es largo pero creo que merece la pena leerlo:

“La contradicción que el hombre lleva dentro de sí mismo no es algo esotérico y misterioso. Su explicación podrá exigir luces superiores a las naturales: pero el hecho no se halla al alcance de todos. El poeta de paganía nos lo había dejado como testamento de la ciencia moral antigua, encerrado en breves y admirables versos: “Video meliora – proboque- Deteriora sequor.” “Veo lo mejor; le presto mi aprobación; pero sigo lo peor.” En menos palabras no se puede hacer un retrato más adecuado de la naturaleza humana.

San pablo, no menos fuerte y concisamente, expuso la ley que “veía en sus miembros”, en estos términos: Lo bueno que quiero, esto no lo hago; mas lo malo que no quiero, esto hago. Paganismo y Catolicismo coinciden en el hecho. ¿Cómo explicarlo y sacar de él las normas de conducta que debe observar el hombre en la empresa sobrehumana de alcanzar su fin?

Pelagio, monje del siglo V, es el panegirista de las fuerzas de la naturaleza humana. Para él, el hombre es hoy lo que era al salir de las manos de su Creador, sin que por causa alguna se haya posteriormente debilitado ni corrompido. Su voluntad lo puede todo y mediante ella alcanza su fin, tanto en esta vida como en la otra, sin auxilio superior alguno. La hondad y la pureza propias de Adán al ser creado, son cualidades

Roma, únicamente podía causar una alegría exultante en el espíritu de Pradera.” José Luis ORELLA, *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p. 50.

que adornan a todos los nacidos. “Sustituid –dice Papini al presentar a san Agustín luchando contra los pelagianos- a Pelagio por Rousseau y os daréis inmediata cuenta de que las batallas y guerrillas de Agustín no son reliquias frías de una vida fallecida, sino, como se dice hoy, de actualidad⁸⁶³.”

Fijémonos en que Pradera, en este texto sobre la tendencia al mal del hombre cita al clásico por excelencia en esta cuestión (y que tan presente está en de Maistre) San Agustín –y concretamente su disputa con el optimista Pelagio-, cita a San Pablo (Romanos 7, 19) y también a Ovidio. Pues bien, en la segunda de las veladas de *Les Soirées* podemos encontrar, respecto también del pecado original, prácticamente el mismo texto, con las tres citas exactamente iguales. Obviamente es imposible tanta casualidad, Víctor Pradera, simplemente, copia sin remilgos la reflexión demaistriana, pero intentando salvaguardar su propia ortodoxia, guardándose de citar la fuente que alimenta su escrito. Veamos el texto original, de Maistre:

“Ailleurs il dit expressément que la nature nous a traités en marâtre plutôt qu’en mère ; et que l’esprit divin qui est en nous est comme étouffé par le penchant qu’elle nous a donné pour tous les vices ; et n’est-ce pas une chose singulière qu’Ovide ait parlé sur l’homme précisément dans les termes de saint Paul ? Le poète érotique a dit : Je vois le bien, je l’aime, et le mal me séduit ; et l’Apôtre si élégamment traduit par Racine, a dit : Je ne fais pas le bien que j’aime, et je fais le mal que je hais⁸⁶⁴.”

El asunto no admite dudas. El tema del pecado original, y su corolario, la limitación de la razón humana⁸⁶⁵, resulta en Pradera como en de Maistre decisivo. Así, por ejemplo, el navarro siempre se declaró abierto partidario del sistema capitalista e imputaba los posibles problemas que pudiesen hallarse en él, no al propio sistema, sino al pecado original, como “manifestación eterna del estado de caída del hombre⁸⁶⁶.” Esta cuestión nos acerca a otro de los puntos aparentemente importantes de la doctrina de Víctor Pradera: la cuestión social. En la época en la que el pensador navarro vive, los

⁸⁶³ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., pp. 44-45

⁸⁶⁴ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol IV, p. 69

⁸⁶⁵ “En *Acción Española*, Pradera afirmaba en su primera colaboración que la ciencia humana como la religión católica necesitaba aceptar en sus cimientos principios indemostrables racionalmente, porque al hombre le era incapaz por naturaleza comprobar la verdad de todos los conocimientos.” José Luis ORELLA. *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p 160.

⁸⁶⁶ Pedro GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 54.

conflictos sociales derivados del socialismo están, a diferencia de lo que les ocurría a sus antecesores muy presentes. El movimiento obrero se ha desarrollado enormemente y se hace necesaria una respuesta política desde el tradicionalismo. A esta cuestión dedicará buena parte de su esfuerzo doctrinal siendo uno de los máximos representantes de lo que vino a llamarse “catolicismo social”. Sin embargo, una vez leídas, sus tesis decepcionan, fundamentalmente por no aportar nada nuevo a lo ya dicho en su momento por Donoso o Balmes, esto es la religión católica, su doctrina social y la caridad como solución única posible al problema obrero y a las desigualdades sociales. La cuestión social resultó probablemente siempre el talón de Aquiles del tradicionalismo, algo que no supo resolver doctrinalmente y una de las causas de su decadencia en los primeros decenios del siglo XX.

Con todo, no debemos desdeñar la importancia y el ascendiente de Víctor Pradera. Al igual que Mella fue un gran orador que brilló en los grandes mítines políticos de su época y al igual que el “verbo de la Tradición”, su figura dejaría huella en el franquismo. Así la edición póstuma de sus obras completas fue prologada por Francisco Franco, y para Orella, Pradera sería uno de los “precursores morales” del decreto de unificación de las fuerzas nacionales⁸⁶⁷.

4.1.1.6. La generación del 98

En un primer momento podría parecer sorprendente la inclusión, en este estudio, de un apartado sobre la generación del 98. Sin embargo es posible observar la estela de Maistre también en algunos de sus representantes. En la generación del 98 nos encontramos con una serie de intelectuales de gran calado, a los que no resulta, desde luego, fácil etiquetar de una manera simplista y que obviamente presentan un riquísimo abanico de matices ideológicos y de influencias. Sin embargo, sí resulta más o menos comúnmente aceptado que la mayoría de sus componentes tendieron a adoptar, quizá entre otras razones por la convulsa coyuntura socio-política de la época, una postura cuando menos conservadora y en algunos de sus componentes como Maeztu, claramente reaccionaria. Así José Luis Abellán, aunque intenta matizar este conservadurismo de la generación del 98, acaba teniendo que admitir que “el legado político de la generación del 98 no puede, en cualquier caso, llamarse progresista⁸⁶⁸.”

⁸⁶⁷ José Luis ORELLA. *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p 9.

⁸⁶⁸ José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Opus cit., vol V (II) pp. 307-308.

Otros autores, como Ramón Iglesias, se atreven a ir a más en su definición de la línea política de la generación del 98: “No caben distingos de personas ni límites de fechas. Los hombres del 98 presentan una coherencia política perfecta y sostenida en el reaccionarismo de su ideario, que sólo pudo ocultar la polvareda de sus protestas contra un pasado inmediato y contra el presente, polvareda que les dio un aspecto amenazador de ser lo que no eran⁸⁶⁹.”

Una de las razones que habitualmente se alega para explicar la evidente propensión de la generación del 98 hacia la fuerza, el autoritarismo y un cierto vitalismo residiría en la influencia de Friedrich Nietzsche. Por supuesto esta cuestión escapa del alcance de nuestra tesis, pero resulta indicativo apuntar que Jean-Yves Pranchère, uno de los grandes estudiosos actuales de Joseph de Maistre, no habla, desde luego, de influencia, pero sí de presencia y temas comunes, en torno al saboyano y Nietzsche. De la misma forma, también Ciorán coincide con Jean-Yves Pranchère al colocar a de Maistre junto a Nietzsche, añadiendo además un nuevo personaje: san Pablo⁸⁷⁰

En cualquier caso, para José María Beneyto, el conde de Maistre estaría presente de forma indirecta en algunos de los máximos representantes de esta generación a través de la influencia de la obra de Donoso Cortés⁸⁷¹. A este respecto, pensamos, a diferencia de Beneyto, como iremos mostrando, que la mayoría de miembros de la generación del 98 conocía la obra demaistriana. La simple coyuntura cultural de la España del momento, en la que la lectura del saboyano era una lectura habitual en ambientes religiosos, en los colegios de segunda enseñanza y en los hogares de familias conservadoras más o menos bien situadas, habría facilitado este hecho. En el caso concreto de los dos autores que hemos escogido para profundizar sobre esta cuestión en el siguiente apartado, la idea expuesta por Beneyto sería relativamente adecuada tal vez en el caso de Maeztu, que si bien conocía al saboyano, es cierto que, en sus última época intelectual, puede apreciarse cada vez más la decisiva influencia del marqués de

⁸⁶⁹ Ramón IGLESIAS, *El hombre Colón y otros ensayos*. México. FCE. 1986, p. 201.

⁸⁷⁰ Jean-Yves PRANCHÈRE. *The persistence of Maistrian Thought*. En Richard A. LEBRUN (Compilador). *Joseph de Maistre's life, thought and influence*. Opus cit., pp. 298-300. E. M. CIORAN, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. Opus cit., p. 9.

⁸⁷¹ “Los tradicionalistas franceses y su recepción a través de Donoso Cortés han estado presentes a lo largo de la historia de las ideas y de la realidad política del siglo XIX, y han tenido una influencia no desdeñable tanto en pensadores conservadores (Balmes, Ortí y Lara, Menéndez Pelayo). (...) Por la vía de determinados autores de la llamada generación del 98 (Unamuno, Costa y sobre todo, Maeztu) el Donoso Cortés de la teoría de la dictadura (...) será un elemento teórico de influencia en la elaboración de la doctrina de las dictaduras militares y del caudillismo.” Beneyto, José María. *La época de las revoluciones y la gnosis política del tradicionalismo*. En *La Filosofía del siglo XIX*. José Luis Villacasas Ed. Madrid. Ed. Trotta. 2011, p. 227.

Valdegamas. No resulta, sin embargo, en ningún caso apropiada para Unamuno, quien mientras de un lado admitió siempre haber leído con fruición a de Maistre en su juventud, al que cita en diversas ocasiones y siempre favorablemente, en cambio, de otro lado, aunque es cierto que conocía bien a Donoso Cortés, nunca mostró una gran opinión del mismo.

Con todo, es difícil negar la existencia, en sus miembros, de una indiferencia displicente hacia el modelo parlamentarista liberal y la “política burguesa” cuando no un rechazo abierto, así como un cierto espíritu elitista, y una querencia hacia las posturas de fuerza, próximas a actitudes reaccionarias. De esta forma podemos leer, por ejemplo, en Baroja una denostación sin ambages de la democracia en el más puro estilo demaistriano, acusándola de despótico absolutismo:

“¡Oh la democracia! Es la palabra más insulsa que se ha inventado. Es como la pirueta del cómico de mi pueblo; la mayoría ni sabemos lo que es la de democracia no lo que significa, y sin embargo, nos sugestióna y nos hace afecto. (...) La otra democracia de la que tengo el honor de hablar mal, es la política, la que tiende al dominio de la masa, y que es un absolutismo del número, como el socialismo es un absolutismo del estómago⁸⁷².”

En una línea muy parecida a la de Baroja encontramos este texto del alicantino Azorín:

“No hay cosa más abyecta que un político: un político es un hombre que se mueve mecánicamente, que pronuncia inconscientemente discursos, que hace promesas sin saber que las hace, que estrecha manos a quienes no conoce, que sonrío, sonrío siempre con una estúpida sonrisa automática⁸⁷³.”

Azorín no sólo describe despectivamente el sistema liberal, sino que siguiendo perfectamente la doctrina de Joseph de Maistre y citándole además, arremete contra la voluntad de escribir, de crear nuevas constituciones, despreciando la única válida, la no escrita, la que ha sido asignada a cada pueblo desde el principio de los tiempos, y no bastándole con eso arremete también con la idea jacobina del hombre abstracto, sin una cultura e historia concretas que determinen su circunstancia política particular:

⁸⁷²Pío BAROJA. *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva. 1948, vol. V, pp. 24-25.

⁸⁷³José MARTÍNEZ RUIZ (AZORÍN), *La voluntad*. Madrid. Biblioteca Nueva. 1965, p. 147.

“Decía José de Maistre, hablando de las Constituciones, que ninguna nación se da una Constitución que no tiene. Cuando una Constitución arraiga en un país es porque esa Constitución estaba ya viva en el país. (Por eso, dicho sea esto entre paréntesis, no arraigará la absurda Constitución que España se ha dado: mejor dicho, que pocos españoles abstractos y sin sentido nacional han dado a toda la nación española)⁸⁷⁴.”

4.1.1.6.1. Miguel de Unamuno y Ramiro de Maeztu

Pese a ser miembros ambos en los que ha venido a llamarse generación del 98, Unamuno y Maeztu son sin duda dos autores que presentan perfiles personales e intelectuales muy diferentes. Sin embargo hay un hecho, obviamente trascendental para este estudio, que les une: la presencia en ellos de Joseph de Maistre. Junto a esta conexión básica, también encontramos entre ellos algunos otros puntos en común. Así ambos fueron moviéndose desde posturas más o menos izquierdistas, hacia posturas menos progresistas. En el caso de Maeztu probablemente el momento de cambio se encontraría en Gran Guerra Europea, mientras que en el de Unamuno, su crisis religiosa de 1897 probablemente sería la espita que abriría el camino de la evolución de su pensamiento. El segundo punto de conexión sería el de que en la filosofía final de ambos autores encontramos a la religión como núcleo central o cuestión fundamental, ortodoxamente católica en el caso de Maeztu, y más personal en Unamuno, con giros prácticamente protestantes. Tanto Maeztu como Unamuno criticarán el sistema parlamentario liberal, aunque con una diferencia importante entre ambos. Mientras que Maeztu se instalará, en sus últimos años, en posiciones plenamente autoritarias, reaccionarias y cercanas al fascismo, Unamuno, que pese a sus bandazos ideológicos tendió siempre a considerarse liberal, criticó con dureza el sistema parlamentario pero con la esperanza, o al menos la voluntad de producir un cambio en él hacia mejor. Aunque incluso llegó a acudir a un mitin de Falange, el filósofo vasco nunca se acercó de verdad a tales posicionamientos políticos.

Al respecto de Maeztu, cualquier manual admitirá hoy la influencia que en su obra, especialmente en la de su “segunda etapa intelectual”, ejerció la filosofía de de Maistre. Así por ejemplo lo expresa Pedro Carlos González Cuevas: “Sus maestros eran, aparte de Maurras, Donoso Cortés, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Jaime Balmes,

⁸⁷⁴ AZORÍN, *Los cien artículos de Azorín en La Prensa*. Verónica Zumárraga Ed. Alicante. Publicaciones de la Universidad de Alicante. 2012, p. 290.

etc. Las líneas generales de su proyecto político se resumían en la denuncia de la democracia liberal, la crítica del romanticismo, la transformación de la República en sentido autoritario y cooperativo, la descentralización regional y municipal, la confesionalidad católica...⁸⁷⁵”

En su pensamiento encontramos temas demaistrianos clásicos sobre todos uno destaca sobre los demás: el pesimismo antropológico y la obsesión por el pecado original. De esta forma, por ejemplo, escribirá:

“Conocemos las vidas de algunos de los hombres que realizaron las mejores acciones que registra la historia. Esas vidas nos muestran que los hombres no eran buenos, aunque sus obras lo fueran. Si conocéis a artistas y a intelectuales ya sabréis que no son buenos. Los genios no son mejores. Y los santos, que, sobreponiéndose a su naturaleza, vivieron en conjunto, vidas santas, no fueron más que pecadores⁸⁷⁶.”

Como resulta habitual en la línea del pensamiento demaistriano, también en Maeztu, observamos una equiparación entre la teoría rousseauiana de la bondad natural del hombre y el pelagianismo: “Según Maeztu, la tesis de la bondad natural del hombre se orientaba a la herejía pelagiana que la Iglesia hubo de condenar en sus primeros tiempos, según la cual la voluntad y la razón humana eran autosuficientes: “*Lumen tibi esse non potes*, tú no puedes ser luz de ti mismo, no puedes, no puedes⁸⁷⁷.”

Otros temas en la línea del pensamiento del profeta del pasado presentes en Ramiro de Maeztu serían: la idealización de la Edad Media y la teoría de que la tradición establece los filtros suficientes para evitar el absolutismo del soberano, la glorificación de la guerra –tema del que ya hablamos en el apartado dedicado a Donoso Cortés-, o incluso rasgos de un claro nominalismo prácticamente Ockhamista:

“Quizás llegue un día en que Dios tenga a bien privar al hombre –para dárselos a otros animales, tal vez a las ranas- de este privilegio, a la vez su gloria y su martirio, de ser el único ser viviente y material que puede concebir la perfección⁸⁷⁸.”

⁸⁷⁵ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Maeztu: Biografía de un nacionalista español*. Madrid. Marcial Pons. 2003, p. 241.

⁸⁷⁶ Ramiro de MAEZTU. *La crisis del humanismo*. Madrid. Editorial Alhambra. 1945, p. 17.

⁸⁷⁷ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 342.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 14.

Como ya decíamos anteriormente, este ascendiente de Joseph de Maistre se da tanto directamente como indirectamente a través de Donoso. El marqués de Valdegamas es muy importante para comprender el pensamiento de Maeztu, hasta el punto que para José María Beneyto el decisionismo donosiano encontraría a través de Ramiro de Maeztu una nueva versión intelectual e histórica en Acción Española⁸⁷⁹. Para trasladarse, desde aquellas páginas tanto en Falange como en el ideario político del franquismo.

Quizá como en el caso de Víctor Pradera, la ortodoxia católica de la que hacía gala le hace ser prudente a la hora de citar al heterodoxo de Maistre, pero al igual que el político navarro, alguno de sus textos parecen prácticamente copiados de los saboyanos. Reproducimos uno en el que es imposible no recordar la célebre cita de de Maistre sobre la revolución contraria y lo contrario a la revolución:

“Por eso quisiera que la divisa de las derechas fuera la contrarrevolución y no la antirrevolución. La contrarrevolución como la contrarreforma, implica la enmienda de lo que esté mal hecho⁸⁸⁰.”

En el caso de Unamuno, ya comentamos que más que influencia, podemos hablar de presencia de de Maistre en su pensamiento. Las citas del filósofo vasco a de Maistre son abundantes, y siempre admirativas, lo que en el caso de Unamuno resulta altamente indicativo, pues a don Miguel no solía temblarle el pulso precisamente a la hora de la crítica ácida y despiadada. Recordemos en este sentido su comentario sobre Balmes, que incluimos en la presentación del presbítero catalán. Sin embargo su postura hacia el saboyano es siempre positiva, llegándolo a calificar como “aquel gran católico del catolicismo popular y vital” en un fragmento de su *Del sentimiento trágico de la vida* en el que se cita además un breve texto de la décima de *Las Veladas de San Petersburgo*:

⁸⁷⁹ “En particular a través de Ramiro de Maeztu, el decisionismo donosiano encontrará una expresión intelectual e histórica en la versión española de Action Française en Acción Española y en la dictadura de Primo de Rivera, además de en autores como Eugenio d’Ors. Como es conocido, gran parte de la ideología contrarrevolucionaria del tradicionalismo y de Acción Española tendrían una recepción significativa en la Falange y en el franquismo.” José María BENEYTO, *La época de las revoluciones y la gran política del tradicionalismo*. En, José Luis VILLACASAS ed. *La filosofía del siglo XIX*. Opus cit., p. 227.

⁸⁸⁰ Ramiro de MAEZTU, *El Nuevo tradicionalismo y la revolución social*. Madrid. Editora Nacional. 1959, p. 220.

"Pero aquí como en tantas otras cosas, dio la fórmula suprema aquel gran católico del catolicismo popular y vital, el conde José de Maistre, cuando escribió: "no creo que sea posible mostrar una sólo opinión universalmente útil que no sea verdadera". Esta es a fija católica; deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema⁸⁸¹"

No sólo gran católico, sino que incluso lo calificará de genio, lo que ya son palabras mayores en la pluma del pensador vasco:

"José de Maistre, aquel poderoso genio saboyano, uno de los hombres de mayor capacidad para la paradoja y esto implica muchísimo más de lo que se figuran muchos...⁸⁸²"

Unamuno entró en contacto, a edad muy temprana, con de Maistre. Primero de forma indirecta a través de la lectura de Balmes y Donoso, a los que, al parecer leyó, en plena adolescencia, a la edad de catorce años⁸⁸³. Él mismo lo cuenta en un conocido texto de su autobiográfica *Recuerdos de niñez y mocedad*, en el que admite la impronta que aquellas obras dejaron en su mente, y donde califica además, a de Maistre como maestro de Donoso:

"Durante las noches, cuando, después de estudiada mi lección, me sumergía en Balmes, pasaba por mi mente en tropel larvas y esbozos de ideas, en confusión abigarrada, y hasta que me dormía zumbaban en mi mente fórmulas huecas y vestiduras de ideas.

El *Ensayo sobre el liberalismo*, de Donoso, me producía en algunos pasajes escalofríos en el espíritu. La marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y en el fondo lúgubre –si fueran originales- de aquellas doctrinas, espantaban el sueño de mis ojos. Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de De Maistre, su maestro, lo de que la razón humana ama el absurdo, aquellas frases bajo que representa el pecado original, aquella pintura del linaje humano que en el barco zozobranante desciende por el tormentoso río de los tiempos invocando y execrando, maldiciendo y bendiciendo, aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del

⁸⁸¹ Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*. Opus cit., vol X, p.334

⁸⁸² *Ibidem*, vol IX, p. 299

⁸⁸³ Pedro RIBAS, *Para leer a Unamuno*. Opus cit., p. 17.

buen Proudhon, todo ello, ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad!

Aquellos libros que por acaso había en la biblioteca de casa fueron el fermento primero de mi espíritu⁸⁸⁴.”

Para Maistre, Donoso siempre es poco más que la sombra nada original del conde nacido en Chambéry:

"¡Cuán lejos de *il faut s'abêtir*, de Pascal, y de aquel "la razón humana ama el absurdo", de nuestro Donoso Cortés, que debió aprenderlo del gran José de Maistre⁸⁸⁵!"

Más que probablemente, Unamuno leería las obras originales del conde Joseph de Maistre muy poco después de conocer a Balmes y Unamuno. Así lo opina también Jon Juaristi, quien afirma que: “De sus observaciones acerca del *Ensayo sobre el liberalismo* de este último se infiere que Miguel leyó por la misma época o poco después a Joseph de Maistre⁸⁸⁶.” Juaristi aduce en su apoyo algo que nosotros ya hemos comentado reiteradamente en este estudio, que de Maistre era una lectura habitual en estudiantes piadosos, y Unamuno, que durante sus años de bachillerato fue congregante de San Luis Gonzaga, desde luego, lo fue.

Una prueba mas del interés que siempre mantuvo Miguel de Unamuno por el escritor saboyano y de que conoció bien su obra, es la de que en la biblioteca de su casa-museo de Salamanca todavía se conservan dos tomos de obras escogidas de Joseph de Maistre, en concreto: *Oeuvres choisies de J. de Maistre*. Paris. Chernoviz. 1909⁸⁸⁷.

No vamos a ahondar en el pensamiento de Unamuno, cuya filosofía está, desde luego, muy por encima de la del resto de autores españoles influidos que hemos incluido en esta investigación. Pese a la profundidad de su pensamiento, podemos encontrar en don Miguel algunos temas coincidentes con el saboyano: así, en primer lugar la cuestión del nominalismo. Si en el caso de de Maistre hablábamos de que pese a sus “profesiones de fe” tomistas, resultaba un filósofo claramente nominalista y poco cercano a Santo Tomás, lo mismo pasa con Unamuno, aunque en su caso, su posicionamiento es explícito:

⁸⁸⁴ Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*. Opus cit., vol VII, pp. 460-461

⁸⁸⁵ *Ibidem*, vol X, p. 334

⁸⁸⁶ Jon JUARISTI. *Miguel de Unamuno*. Opus cit., p. 109.

⁸⁸⁷ Nelson R. ORRINGER. *Unamuno y los protestantes liberales. Sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid. Gredos. 1985, p. 242

“(…) en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad. (...) El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario⁸⁸⁸.”

De hecho Unamuno en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX insistirá una y otra vez en “que el catolicismo oficial ha tomado su aparato conceptual de la filosofía griega, lo que añadido al derecho romano, que también ha incorporado, ha dado como resultado “este híbrido monstruoso que llamamos catolicismo⁸⁸⁹.” Obviamente este aparato conceptual griego habría llegado a través, fundamentalmente, del escolasticismo.

En cualquier caso, y como en de Maistre, la cuestión religiosa resulta central en él, y acaba convirtiéndola en una especie de lucha entre razón y fe, en la que inevitablemente Unamuno se acerca a posiciones cercanas al irracionalismo: “un *Miserere*, cantado en común por un muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía⁸⁹⁰.” Desde esta perspectiva, creo que acierta Elías Díaz, al afirmar que la espiritualidad unamuniana acaba produciendo “el efecto de operar indudablemente como fuerza de carácter conformista y conservadora⁸⁹¹.”

Encontramos también en *Del sentimiento trágico de la vida*, unas reflexiones sobre la guerra en las que parece resonar la séptima velada de San Petersburgo:

“Como suele haber mucha más humanidad en la guerra que no en la paz. (...) La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y más fecundo abrazo de amor que se den entre sí los hombres, es el que sobre el campo de batalla se dan el vencedor y el vencido. (...) La guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio. (...) Dios se reveló sobre todo en la guerra; empezó siendo el dios de los ejércitos, y uno de los mayores servicios de la cruz es el de defender en la espada la mano que esgrime esta⁸⁹².”

⁸⁸⁸ Ibídem, vol X, pp. 405-406

⁸⁸⁹ Pedro RIBAS. *Para leer a Unamuno*. Opus cit., p. 150.

⁸⁹⁰ Miguel de UNAMUNO. *Obras completas*. Opus cit., vol X, p. 288

⁸⁹¹ Elías DÍAZ, Estudio preliminar en Miguel de UNAMUNO, *Pensamiento Político*. Madrid. Tecnos. 1965, p. 17.

⁸⁹² Miguel de UNAMUNO. *Obras completas*. Opus cit., vol X, p. 495

Incluso un tema tan demaistriano como la Reforma como cuna de la Revolución:

“Todo esto nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos han traído también una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia⁸⁹³.”

De nuevo se da aquí un paralelismo similar al de la cuestión tomista. Ya vimos al principio de este estudio como de Maistre, sin ser consciente de ello y pese a sus furiosos ataques contra Lutero, estaba intelectualmente bastante cercano al protestantismo. Como en la cuestión del tomismo, Unamuno es más claro también en este punto y puede verse en sus escritos como en numerosas ocasiones su cristianismo se orienta, en muchos sentidos, hacia el protestantismo. De esta forma Nelson R. Orringer, en su estudio sobre las fuentes de *Del sentimiento trágico de la vida*, llega a afirmar, refiriéndose a la, según él, decisiva influencia del teólogo protestante alemán Albrecht Ritschl, que Unamuno “merece la etiqueta de “ritschliano católico⁸⁹⁴.” Asegurando además que el pensador vasco “piensa en el lenguaje del protestantismo liberal para llegar a la fe de sus mayores⁸⁹⁵.”

4.2. Los apriorismos ideológicos del pensamiento conservador español a la luz de la obra de Joseph de Maistre.

Hasta aquí, en este capítulo 4 hemos revisado lo que podríamos definir como la filiazación demaistriana de los autores españoles escogidos. Ahora nos detendremos a estudiar con detenimiento lo que hemos dado en llamar apriorismos básicos del pensamiento de la derecha radical española tomados o en su defecto reforzados por el pensamiento de Joseph de Maistre. En general existe una concordancia entre el constructo ideológico del saboyano y los pensadores españoles, que muchas veces siguen, incluso al pie de la letra textos o mensajes clave del profeta del pasado.

4.2.1. Nominalismo, fideísmo y escepticismo.

Aunque las bases intelectuales de esta cuestión y por qué la misma está presente en de Maistre y a través de él en el pensamiento español han sido ampliamente

⁸⁹³ Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*. Opus cit., vol X, p. 511

⁸⁹⁴ Nelson R. ORRINGER. *Unamuno y los protestantes liberales. Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Opus cit., p. 223

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 224

desarrolladas en el capítulo 2 de este estudio, recordemos brevemente que el tradicionalismo de de Maistre se alimenta filosóficamente de nominalismo. Así, el nominalismo de Scoto y Ockham impondrá la voluntad por encima de la razón, negando incluso la capacidad del hombre de salvarse por sí mismo y dejándolo todo en manos de Dios. Esto resulta claro en la noción escotista de “perseitas” (libertad como autodeterminación espontánea de la voluntad). Como es conocido, Escoto mantiene la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia e implícitamente rechaza la noción de libre arbitrio. Los bienaventurados no son impecables “ab intrínseco”, es decir en virtud de la visión –natural o sobrenatural- de Dios, sino tan sólo “ab extrínseco”, esto es, en cuanto Dios perpetuamente rectifica su voluntad. También igualmente, la perseverancia en el mal de los condenados es debido a un motivo extrínseco de su voluntad misma: en cuanto les es negada para siempre la gracia de la conversión. De hecho, en este punto Ockham hará un calco de la doctrina escotista, afirmando que si la voluntad libre no puede ser coaccionada por la atracción necesaria de un objeto, es imposible que naturalmente esté confirmada en el bien, ni en esta vida ni en otra. Es por ello que sólo mediante el auxilio divino puede evitarse el pecado⁸⁹⁶.

Este nominalismo se presenta pues, de la mano de un fideísmo de tendencia irracional que aspira a romper el equilibrio entre razón y fe. De ahí que al principio de este trabajo, dedicásemos un apartado a la famosa condena del obispo Tempier de 1277, pues resulta una especie de “línea de salida formal” para la corriente de pensamiento que en el siglo XIV tendrá la voluntad de romper el citado equilibrio, rechazando algunas de las consecuencias de las tesis aristotélicas –fundamentalmente la cuestión del necesitarismo frente al poder omnímodo de Dios-, estableciendo por otra parte los cimientos de lo que más adelante será la filosofía moderna. Aquella corriente de pensamiento, aunque quede relativamente lejana en el tiempo para de Maistre no sólo le influye sino que le sirve de alimento doctrinal, pese a sus protestas, falsas, de fidelidad y adhesión al tomismo.

De esta forma, el hombre resulta un ser incapaz de romper la distancia ontológica entre Dios y él, por lo que la Revelación divina aparece como único camino posible para ese encuentro. Por ello, frente a la búsqueda razonada del saber, se propone el inmanentismo y la tradición, pues sobre los débiles hombros del hombre cae el peso del pecado original y le convierte en un ser incapaz y pecaminoso. Fijémonos en que

⁸⁹⁶ F. DOMÍNGUEZ. *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*. Opus cit., pp. 37-38.

este fideísmo -como veíamos con especial claridad en el apartado dedicado a Pascal y de Maistre- no es sino la otra cara del escepticismo, pues lo que se está afirmando es la limitación de la razón y la imposibilidad del saber puramente racional, quedando tan solo el camino dogmático del creer.

4.2.1.1. Pesimismo antropológico y pecado original

Junto a la base nominalista de la que hemos hablado, el pesimismo antropológico de Joseph de Maistre entronca con una interpretación radical del perfil más antropológicamente pesimista de San Agustín, mostrado en su agria polémica contra Pelagio. Esta interpretación podemos verla también en Donos, tanto para él como para de Maistre el pecado original está continuamente presente, lastrando la historia humana y debilitando al hombre no sólo moralmente sino también epistemológicamente. El escepticismo de base y la afirmación de la incapacidad humana de conocer por sí misma la verdad, está siempre presente en el saboyano:

"La raison humaine est manifestement convaincue d'impuissance pour conduire les hommes; car peu sont en état de bien raisonner sur tout; en sorte qu'en général il est bon, quoiqu'on en dise, de commencer par l'autorité⁸⁹⁷."

Superada su fase racionalista, e iluminado por de Maistre, aparece también con claridad en Donoso:

"La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante: la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle si no está reprimida por el temor de Dios. Cuando la voluntad se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo⁸⁹⁸."

Este posicionamiento ideológico que comparten ambos autores, Donoso y de Maistre, mira al mismo tiempo en dos direcciones. Se inspira y se apoya en una interpretación nominalista en extremo de san Agustín. En cierto sentido (y sin ser ellos conscientes del todo, pues su postura pretende ser ultraortodoxa), se acercan al protestantismo, del que toman el sentimiento de incapacidad humana para conocer la

⁸⁹⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 108.

⁸⁹⁸ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras completas*. Madrid. BAC. 1935, p. 190.

verdad y ejercer el bien de forma puramente racional sin la ayuda de la gracia y la Providencia.

Por supuesto, no sólo Donoso muestra este pesimismo antropológico. Lo encontramos también, aunque más matizado, en Balmes, pues, pese a su aparente confianza en la razón, no consigue desengancharse del todo del pesimismo antropológico demaistriano y del tradicionalismo en general fundamentado en el pecado original. El mismo Casanovas, aun, como es habitual en él, intentando “alejarse” lo más posible a Balmes del tradicionalismo, ha de admitir que:

"Fins el nostre Balmes, l'home menys radicalment tradicionalista, perquè es el més fortament racional, es deixà contagiari en el llenguatge, ja que no en les idees, quan va voler posar en relació les desgràcies humanes amb el pecat original⁸⁹⁹."

Luis Cura Pellicer admite asimismo una interpretación “exagerada” por parte de Balmes de la cuestión del pecado original. Según él, esta interpretación mantiene, -y nosotros compartimos esta opinión- un paralelismo con Donoso Cortés, teniendo presente tanto la filosofía de San Agustín como la del tradicionalismo francés⁹⁰⁰.

Asumida esta “influencia” tradicionalista en el enfoque del pecado original y sus consecuencias para la humanidad, es difícil, al analizar los textos, no hallar simetrías de fondo y de forma entre de Maistre y Balmes. El vicense, buen conocedor de la obra demaistriana escuchaba sin duda la voz del saboyano en su subconsciente cuando trataba este tema. Así, brevemente podemos analizar algunos acentos comunes:

- Degeneración inicial que sume al hombre en el crimen y la maldad:

"Siguiendo a grandes pasos la historia de la humanidad, hallamos por doquiera la traza lamentable que nos recuerda la degeneración primitiva: en todo la maldad, en todo el delito, en todo la pena, en todo la tremenda huella de la expiación a que está condenada la descendencia de Adán⁹⁰¹."

⁸⁹⁹ Ignasi CASANOVAS, *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Opus cit., vol II pp. 48-49.

⁹⁰⁰ Luis CURA PELLICER, *Sintaxipeya de Balmes apologeta y político*. Vic. Ayuntamiento de Vic. 1973, p. 62.

⁹⁰¹ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Barcelona. Biblioteca Balmes. 1935, vol VI, p. 230.

"Si donc l'homme est sujet à l'ignorance et au mal, ce ne peut être qu'en vertu d'une dégradation accidentelle qui ne saurait être que la suite d'un crime⁹⁰²."

- Expiación y castigo divino.

"El *sudor del rostro, la muerte*, se os ofrecerán por doquiera: en ninguna parte notaréis que las cosas sigan el camino ordinario; siempre herirá vuestros ojos la formidable enseña del castigo y de la expiación⁹⁰³."

"Au moment précis amené par le hommes et prescrit par le justice, Dieu s'avance pour venger l'iniquité que les habitants du monde ont commise contre lui: *la terre, avide de sang*, comme nous l'avons entendu il y a quelques jours, *ouvre la bouche pour le recevoir et le retenir dans son sein jusqu'au moment où elle devra le rendre*⁹⁰⁴. »

- El pecado original como debilitador de la mente y de la capacidad de conocimiento humano.

"No nos cansaremos de repetirlo: sin las luces de la revelación, el hombre, la sociedad, el universo entero, son un misterio incomprensible; sin ese faro que esclarece las tinieblas, no es dable explicar el conjunto de verdad y error⁹⁰⁵."

"Mais que sommes-nous, faibles et aveugles humains! Et qu'est-ce que cette lumière tremblotante que nous appelons Raison? Quand nous avons réuni toutes les probabilités, interrogé l'histoire, discuté tous les doutes et tous les intérêts, nous pouvons encore n'embrasser qu'une trompeuse au lieu de la vérité⁹⁰⁶."

Por supuesto, también entre el neocatolicismo se encuentra continuamente este pesimismo antropológico. Así por ejemplo, el profesor Isern afirma como pese a la formación neotomista de Ortí y Lara, su pesimismo antropológico y su concepción del pecado original lo sitúan junto a de Maistre: "Su afán de deprimir las fuerzas de la razón tiene, ciertamente, más relaciones con las doctrinas de Bonald y de Maistre, de

⁹⁰² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol IV, p. 66.

⁹⁰³ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol X, p. 40.

⁹⁰⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol V, p. 27.

⁹⁰⁵ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol XI, p. 224.

⁹⁰⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Vol I, p. 111.

Caminero, Bonetty, que con la escolástica⁹⁰⁷.” Además, Ortí y Lara en sus textos suele defender a Donoso, del que ya sabemos que recibe una profunda influencia, de quienes le acusan de rebajar la razón. Utiliza para ellos textos en los que su postura no puede ser más clara – mostrando además un estilo muy donosiano-, donde en cualquier caso, la razón humana no sale muy bien parada...

"El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible⁹⁰⁸"

Otro neocatólico e integrista de gran importancia, como Ramón Nocedal, insiste en la misma línea, la incapacidad de la razón para, por sus propios medios y sin la ayuda de la Revelación, alcanzar la verdad:

“Porque yo no niego que la luz de la razón puede lograr algunas verdades y algunos bienes; pero es evidente que por sí sola no puede alcanzar las verdades y virtudes sobrenaturales que constituyen e informan la colosal grandeza de la civilización europea⁹⁰⁹.”

A Prat de la Riba el pesimismo antropológico le sirve como argumentación definitiva para demostrar la falsedad de las ideas de Rousseau y su contrato social. Rousseau es uno de los “demonios” demaistrianos causantes de una Revolución “satánica”. No resulta extraño pues, que en apoyo de su argumentación el político catalán recurra al mismo conde de Maistre:

“Sin embargo, no todos los pensadores aceptaron el axioma de la bondad originaria del hombre. Desde luego la rechazaron todos los que respondían a la tradición cristiana más o menos pura: Pascal, Bossuet, Bourdaloue; Calvino, Bayle, Spinoza (...). Pero fueron precisos los grandes excesos de la Revolución para que se iniciase una reacción vigorosa capaz de contrarrestar aquella creencia: surgieron entonces Bonald, de Maistre, Lamennais y dentro del positivismo, Taine y Renan, todos los cuales mostraron hasta la evidencia la falsedad del referido axioma⁹¹⁰.”

⁹⁰⁷ D. ISERN, *Ortí y Lara y su época*. Madrid. Asilo de huérfanos. 1904, p. 48.

⁹⁰⁸ Juan Manuel ORTÍ Y LARA, *Sofistería democrática*. Granada. Imprenta Zamora. 1861, pp. 63-64.

⁹⁰⁹ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., p. 101.

⁹¹⁰ Enric PRAT DE LA RIBA, *Obra Completa*. Opus cit., vol I, pp. 482-483.

Además, no se conforma con de Maistre sino que recurre al inspirador de éste en esta cuestión, San Agustín:

“Véase pues de qué manera el evolucionismo justifica la tradición cristiana que San Agustín formula en la sabida frase: *Vitium hominis natura pecoris*⁹¹¹.”

Para acabar afirmando que la depravación debida al pecado original tiene, incluso, una base fisiológica...

“El dogma del pecado original ha recibido, pues, de la filosofía una base o fundamento fisiológico⁹¹².”

Ya vimos, cuando hablábamos con anterioridad de Víctor Pradera, como el pensador navarro llega a copiar prácticamente un texto de *Las Veladas de San Petersburgo* sobre el tema del pecado original y la incapacidad del hombre para hacer el bien. De hecho, como en Prat de la Riba, Rousseau es citado continuamente por Pradera para rebatir sus argumentos al respecto de la bondad del hombre, le acusa de pelagianismo: “Pradera se apoyó en la doctrina católica para acusar al rousseauniano de ser una variante moderna del pelagianismo, y así lo combatió. Para el navarro, las inclinaciones de la naturaleza del hombre no podían ser buenas al haberse perdido el equilibrio primigenio causa del pecado original. La pérdida de la gracia impedía la realidad rousseauniana de la bondad natural del hombre. El hombre desde su pérdida tenía una inclinación a la dejación, a la pasividad, al mal⁹¹³.”

En su voluntad por cuidar su “exquisita ortodoxia”, Pradera no cita al saboyano, pero sí a Donoso, lo que, como ya hemos visto repetidamente, viene a ser lo mismo...

“El verbo lleno de pompa de Donoso Cortés se expresa en la materia de este modo: “La transmisión de las consecuencias del pecado se explica por sí misma sin ningún género de contradicción ni de violencia⁹¹⁴.”

⁹¹¹ *Ibidem*, vol I, p. 483.

⁹¹² *Ibidem*, vol I, p. 483.

⁹¹³ José Luis ORELLA, *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p. 161.

⁹¹⁴ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., pp. 49-50.

También en Maeztu el pesimismo antropológico es una clave importante de su pensamiento. Ya vimos hace unas páginas como también se daba en Ramiro de Maeztu la habitual equiparación entre Rousseau y el pelagianismo, de acuerdo con la visión pesimista que del hombre tiene Maeztu. Sin la Revelación divina el hombre está condenado al error moral, pues el hombre, entregado a su sola razón, no sabría distinguir rectamente entre el bien y el mal⁹¹⁵.

4.2.1.1.1. La imposibilidad de la razón autónoma

El último párrafo del apartado anterior nos sirve de pie a un apriorismo ideológico fuertemente enlazado con el pesimismo antropológico: la cuestión de la autonomía de la razón. El hombre “entregado a su sola razón” es un hombre condenado al error y al pecado. De esta tesis se sigue que, si las teorías políticas se rigen solo por la capacidad racional, los pueblos sufrirán inevitablemente opresión y mal gobierno. La idea ilustrada de que la razón sola se basta como faro de la humanidad no demuestra sino la soberbia y vanidad del hombre que no quiere admitir su limitación por el peso del primer pecado. Aparisi Guijarro lo expone con claridad:

“(…) el liberalismo es la filosofía cínica y mofadora del siglo último; el liberalismo es la razón humana sacudiendo soberbia el yugo de la fe (...) en una palabra, el liberalismo es el derecho humano emancipado del derecho divino⁹¹⁶.”

Frente a este error de querer emancipar a la razón recordemos que de Maistre propugna una subordinación del saber a los dogmas religiosos:

“La conclusion légitime es qu'il faut subordonner toutes nos connaissances à la religion, croire fermement qu'on étudie en priant; et surtout, lorsque nous nous occupons de philosophie rationnelle, ne jamais oublier que toute proposition de métaphysique, qui ne sort pas comme d'elle-même d'un dogme chrétien, n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance⁹¹⁷.”

⁹¹⁵ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 342.

⁹¹⁶ Antonio APARISI GUIJARRO. *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., vol II, pp. 462-463.

⁹¹⁷ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol V, p. 189.

De la misma forma, para Ortí y Lara el hombre no puede independizarse de Dios ni la razón puede caminar autónomamente, pues si abandona el camino divino está condenado al error. Pues, “el hombre ha de elegir en la vida entre estar con Dios, sometido humildemente a su voluntad, reconociendo la propia miseria y procurando que sea respetado el orden divino de las cosas; o, llevado de su orgullo, rebelarse contra Él para arrojarse en brazos de las ideas revolucionarias⁹¹⁸.” “Fruto de la razón independiente es el error, como fruto de la razón humilde es la verdad⁹¹⁹.”

El jienense desarrollará esta postura de base, negando toda validez a cualquier ética que no tenga como fundamentación última a Dios, pues para él, una ética racionalista, que se mantenga al margen de la Revelación, tiene como corolario obligado el error y el pecado. Es más, llevará esta línea de pensamiento hasta la cuestión de la ciencia, negando que la independencia de la razón sea el camino para la auténtica ciencia. Al contrario, para Ortí y Lara esta vía hace imposible una ciencia verdadera⁹²⁰. Los textos de de Maistre presentaban ya esta postura:

"Les savants européens sont dans ce moment des espèces de conjurés ou d'initiés, ou comme il vous plaira de les appeler, qui on fait de la science une sorte de monopole, et qui ne veulent pas absolument qu'on sache plus ou autrement qu'eux. Mais cette science sera incessamment honnie par une postérité illuminée, que accusera justement les adeptes d'ajour d'hui de n'avoir pas su tirer des vérités que Dieu leur avait livrées les conséquences les plus précieuses pour l'homme⁹²¹."

Tampoco el miembro de la *Escuela Apologética Catalana* José María Quadrado ve posibilidad alguna de que la razón pueda desligarse de la fe, pues la recta actitud de la misma debe ser la de la recepción pasiva de la Revelación como no a través de la tradición:

"Naciendo de la tradición, y no de la razón, todas las ideas de esfera superior a la de los cuerpos y la de los sentidos, en la religión, es decir, en la tradición genuina y verdadera, y no en la filosofía, están basados en el orden espiritual, el orden moral, el social, el político y cuantos están más arriba del orden físico y material. La razón es

⁹¹⁸ A. OLLERO, *Ortí y Lara y la reflexión jurídica del XIX*. Granada. Universidad de Granada. 1974, p. 25.

⁹¹⁹ Juan Manuel ORTÍ Y LARA, *Sofistería democrática*. Opus cit., p. 62.

⁹²⁰ A. OLLERO, *Ortí y Lara y la reflexión jurídica del XIX*. Opus cit., p. 26.

⁹²¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Vol V, pp. 238-239.

inicialmente pasiva; es un espejo donde todo se pinta y nada existe; es una puerta que puede cerrarse y abrirse a las impresiones que de fuera le vienen, y que nada tiene en sí de activo sino la facultad de recibir o rechazar, y de elaborar a su modo lo recibido⁹²².”

En estos derroteros se nos muestra también Rubió i Ors:

“La razón, que no puede explicar el actual estado moral del hombre sino como una degeneración, por culpa de éste, o sea, por abuso de su libertad⁹²³.”

Pese a su formación tomista, la mayor parte de la obra de Torras i Bages deja traslucir un hondo pesimismo antropológico, especialmente enfocado en la vertiente de la incapacidad humana para regirse por una razón autónoma. Desde su línea de pensamiento, el hombre necesita de la luz de la fe, pues sin ella está condenado al fracaso y al error. De esta forma, cuando en *La Tradició Catalana* elabora una especie de esbozo de historia de la filosofía catalana, califica de hereje a Arnau de Vilanova, y explica la razón de esta herejía precisamente en la incapacidad de Arnau de someter su razón a los dictámenes inamovibles de la revelación divina:

"Tots els pensadors catalans fins a nostres dies han sigut pensadors cristians; si algú ha relliscat en l'heretgia, com Arnau de Vilanova, la cosa no ha passat d'un somni d'un home qui es vol enlairar pels inmensos horitzons de la contemplació, sense tenir prou fortes les ales dels principis de la divina revelació⁹²⁴."

La capacidad epistemológica del hombre no se basta a sí misma. Hay muy poco de racionalismo en su argumentación, por lo que está mucho más cercano de lo que era consciente a las tesis tradicionalistas de de Maistre y al pesimismo del obispo de Hipona:

"Mes, l'enteniment humà necessita de l'enteniment diví, no es basta a sí mateix, té un cercle molt reduït, i, si no es basta a si mateix, menys arribarà a poder donar vida

⁹²² José María QUADRADO. *Ensayos religiosos, políticos y literarios*. Opus cit., vol I, p. 57

⁹²³ Joaquim RUBIÓ I ORS, *Lecciones elementales de Historia Universal*. Barcelona. Tipografía católica. 1877, p. 141.

⁹²⁴ *Ibíd*em, vol I, p. 304.

al conjunt social. ¿Qui tindrà prou supèrbia per pensar que son enteniment pot ésser lo substantiu d'un poble⁹²⁵?”

Ya advertía Joseph de Maistre que sólo si la razón se asocia a la divinidad, si admite su ley por tanto su revelación, puede alcanzar el éxito en sus empresas:

"Mais, lorsque l'homme travaille pour rétablir l'ordre, il s'associe avec l'auteur de l'ordre, il est favorisé par la nature, c'est-à-dire, par l'ensemble des causes secondes, qui sont les ministres de la Divinité⁹²⁶."

En esta visión pesimista de la capacidad intelectual del hombre, -que resulta bastante cercana al escepticismo, encontraba el obispo de Vic la esencia de la maldad de la revolución y al mismo tiempo su condena al fracaso. Los revolucionarios liberales pretendían sustituir, apoyados en la inútil herramienta desligada de toda tutela religiosa, las instituciones y jerarquías sociales creadas por Dios por otras de tono centralista y perversamente unificador. La retórica del catalán no solo adoptaba un tono demaistriano de fondo, sino que en su forma polémica y combativa adquiría plenamente el tono apologético del más puro tradicionalismo francés:

"La Revolució, doncs, vingué a conseqüència de l'anihilació de l'antiga societat regionalment organitzada, i, per tant, en virtut d'aquest pecat en què fou concebuda i que forma part de sa naturalesa, és necessàriament antiregionalista. (...) És una pura i estèril negació, és un dissolvent poderosíssim; no és el sentiment de l'amor que fecunda i engendra, és la torpíssima passió de l'odi que mata (...) com el llamp, es formà en la tenebrosa regió del núvols amb els fluids malignants que es desprengueren de la fermentació de la carn i de la supèrbia humanes⁹²⁷."

El fiero Sardà i Salvany muestra el escándalo que supone el liberalismo al negar la necesidad de la Revelación:

"[El Liberalismo] Niega la necesidad de la divina revelación, y la obligación que tiene el hombre de admitirla, si quiere alcanzar su último fin. (...) Niega el magisterio infalible de la Iglesia y del Papa, y en consecuencia todas las doctrinas por

⁹²⁵ Ibídem, vol I, p. 328.

⁹²⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Vol I, p. 123.

⁹²⁷ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Vol I, p. 304.

ellos definidas y enseñadas. (...) Niega la infalibilidad del Pontífice Romano cuando rehúsa admitir como ley sus oficiales mandatos y enseñanzas...⁹²⁸”

Para Vázquez de Mella, la libertad sólo resulta legítima mientras ésta se mantenga dentro de la más estricta obediencia religiosa, pues una libertad que, a través de independizar sin limitación a la razón, gozara de una autonomía mayor, atentaría directamente contra los derechos de Dios⁹²⁹, acabando finalmente por negar la existencia de Dios mismo:

“Desde el momento en que admitís esa libertad absoluta, por lo menos en el orden especulativo, tenéis que reconocer, a la par que la libre emisión del pensamiento, es decir, de todas las doctrinas sin limitación alguna, la independencia misma de la razón, de todo principio y norma superior; y de aquí que, considerándola como autónoma, hay que reconocer necesariamente al hombre increado, que supone por necesidad el ateísmo. Esta es una consecuencia tan cierta, como que no se puede admitir la premisa de la libertad absoluta sin afirmar esta absurda conclusión: Dios no tiene el derecho a revelar verdades superiores a la órbita finita de nuestra razón y a ligar con deberes religiosos la libertad humana; lo cual es negar a un tiempo nuestra dependencia y su infinidad, y, por lo tanto, la existencia de Dios⁹³⁰.”

El discípulo de Vázquez de Mella, Víctor Pradera, considera uno de los grandes pecados de la Revolución el de “alejarse” las leyes gubernamentales, la legislación política, de la tutela de Dios y su Revelación, colocando en un absurdo pedestal que a nada conduce, a la limitada razón humana:

“¡Lo más excelso del gobierno de los pueblos –la cración de la ley- se entrega por la Revolución a una manifiesta *incapacidad* por incompetencia, huyendo de Dios, de quien viene toda justicia! (...) Y por eso, cuando la Revolución se instaló en el Poder, limitóse a poner a la Razón –adecuadamente profanada- en un efímero altar, y a definir la ley –con preterición absoluta del hombre extraordinario- como “la expresión de la voluntad general⁹³¹.”

⁹²⁸ Félix SARDÀ I SALVANY. *El liberalismo es pecado*. Opus cit., p. 5.

⁹²⁹ Juan ORELLANA, *Fe y razón en el catolicismo antiliberal*. Opus cit., p. 190.

⁹³⁰ Juan VÁZQUEZ DE MELLA. *Una antología política*. Opus cit., p. 154.

⁹³¹ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., pp. 206-207.

4.2.1.1.2. *Degeneración primitiva*

“Il en est de même des maladies morales. Quelques-unes appartiennent à l'état ordinaire de l'imperfection humaine ; mais il y a telle prévarication ou telles suites de prévarication qui peuvent dégrader absolument l'homme. C'est un péché originel du second ordre, mais qui nous représente, quoique imparfaitement, le premier. De là viennent les sauvages qui ont fait dire tant d'extravagances et qui ont surtout servi de texte éternel à J.J Rousseau, l'un des plus dangereux de son siècle, et cependant le plus dépourvu de véritable science, de sagacité et surtout de profondeur, avec une profondeur apparente et qui est toute dans les mots. Il a constamment pris le sauvage pour l'homme primitif, tandis qu'il n'est et ne peut être que le descendant d'un homme détaché du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque, mais d'un genre qui ne peut plus être répété, autant qu'il m'est permis d'en juger ; car je doute qu'il se forme de nouveaux sauvages.

Par une suite de la même erreur, on a pris les langues de ces sauvages pour des langues commencées, tandis qu'elles sont et ne peuvent être que des débris de langues antiques, ruinées, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et dégradées comme les hommes qui les parlent⁹³². En effet, toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage⁹³³.”

El hombre primitivo no es el que está más cercano al principio de la creación. Al contrario, para de Maistre el hombre primitivo es el hombre en el que las consecuencias del pecado original se palpan con mayor evidencia. Es el hombre que, en su degeneración, se ha alejado de la Revelación inicial de la divinidad. Los europeos, gracias al cristianismo, serían los que más cerca estarían del estado inicial del hombre. Frente a lo que pudiera parecer a primera vista, son también los que menos habrían evolucionado. Para el tradicionalismo, con la caída de Adán, la evolución resulta en realidad degeneración, pues es alejamiento de las verdades primigeniamente establecidas. Con todo, conviene no confundir esta teoría con la de un pesimismo generalizado al respecto del devenir de la humanidad, como algunos autores han

⁹³²Para de Maistre, "existe una concordancia ontológica entre las palabras y su sentido porque toda habla humana es la emanación inmediata del logos divino. Puede haber interacción evolutiva, como entre diferentes lenguas; puede haber, y manifiestamente hay, degeneración lingüística en las comunidades humanas después de la Caída." George STEINER. *Los logócratas*. Madrid. Siruela. 2006, p. 18.

⁹³³Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, pp. 62-63.

atribuido, erróneamente a de Maistre⁹³⁴. El saboyano no es un pesimista a este respecto, pues de hecho confía en la inminente intervención divina a través de la Providencia para llevar al mundo por un inmanente camino mejor.

Esta visión, que desde luego puede tildarse de etnocentrista es compartida, en cierta forma, por Balmes, quien encuentra en las consecuencias del pecado original la explicación a la multitud de religiones, es decir a la multitud de errores y desviaciones de la única verdad, que es la cristiana:

"Veamos ahora si se puede encontrar la razón de que Dios permita tal muchedumbre de religiones, tal masa de informes errores en el punto que más interesa al humano linaje. La explicación de este misterio, yo no alcanzo que pueda encontrarse sino en otro misterio, en el dogma de la Religión Católica sobre la prevaricación y consiguiente degeneración de la descendencia de Adán. El pecado y, como consiguiente castigo, las tinieblas en el entendimiento, la corrupción en la voluntad; he aquí la fórmula para resolver el problema⁹³⁵."

Todavía mucho más explícitamente cercano a la teoría demaistriana de la degeneración primitiva se nos muestra Ramón Nocedal, que sigue al pie de la letra el discurso de la *Les Soirées*, insistiendo en que la Iglesia (guardiana suprema de esa revelación inicial a través de la tradición), es la única que puede salvar al hombre de esta progresiva degeneración:

"(...) es notorio que todos los pueblos antiguos se apartaron del centro de la luz, no progresaron, no subieron, sino que se precipitaron a los más profundos abismos de la superstición, el despotismo, la servidumbre, la corrupción, la barbarie de que la Iglesia libró al mundo⁹³⁶."

Esta cuestión resulta interesante para un regionalismo del tipo que profesa Josep Torras i Bages, que se basa, entre otros conceptos, en la afirmación de la creación por parte de la divinidad, en el inicio de los tiempos, de los diferentes grupos humanos o

⁹³⁴ Así, por ejemplo, Tierno Galván: "Parece que el intelectual postcatastrófico posee su lugar propio en el pesimismo. Hay una relación entre pesimismo, catástrofe y falta de capacidad creadora de alto nivel. Quizá porque el pesimismo sea la expresión del sentimiento de lo inevitable, la presencia de este sentimiento de inevitabilidad, aunque sea del pasado inevitable, produce pesimismo." Enrique TIERNO GALVÁN, *Tradición y Modernismo*. Opus cit., p. 83.

⁹³⁵ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol X, p. 38.

⁹³⁶ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., p. 102.

naciones. Así Torras observa una nueva y funesta consecuencia de la caída inicial y el declive humano que provoca: la pérdida de la sustancia nacional. Esta pérdida lleva a los pueblos a parecerse entre sí, en una confusión indeseable, pues la homogeneización de la cultura humana no solo resulta negativa para el obispo de Vic, sino que ve en ella un nuevo y lamentable síntoma del pecado original:

"Mes quan el pobles van baixant de categoria, quan perden la vigor i esplendor, quan sa substància nacional va dissipant-se, aleshores aquesta vida característica i personal va desapareixent, l'un poble no es diferencia de l'altre, i quan arriben a a l'estat salvatge, aleshores bé pot assegurar-se que arriba a la confusió de pobles, i fins podríem afegir, sense falsejar l'argument, que una raça d'homes degradada en sa vida i costums, gairebé s'aveïna a la vida i costums dels irracionals: és a dir, queda reduïda a la satisfacció dels apetits i necessitats animals⁹³⁷."

En ese estilo tan de Víctor Pradera de apuntar pero no disparar, de señalar el camino del tradicionalismo sin explicitarlo del todo, el navarro, siempre a través de la omnipresente crítica a Rousseau, escribe también en la misma línea de de Maistre:

“Sólo la Revolución –que constituye siempre un estado de depresión de la inteligencia humana- pudo recibir estas desquiciadas quimeras sin una estridente carcajada. Parece como que Rousseau se propuso acumular en su doctrina cuantos despropósitos encontrara a mano. Que el hombre haya vivido en estado salvaje, es indiscutible. Que ese estado fuese el primitivo y que el salvajismo hubiese roto todo vínculo social, es lo que Rousseau ni demuestra ni intenta siquiera probar⁹³⁸.”

4.2.1.2. Autoridad Descendente

“L’infailibilité dans l’ordre spirituel, et la souveraineté dans l’ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L’un et l’autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n’est pas gouvernée, qui juge et n’est pas jugée⁹³⁹.”

⁹³⁷ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit. Vol I, p. 297.

⁹³⁸ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., p. 72.

⁹³⁹ Joesph DE MAISTRE, *Œuvres complètes*. Opus cit., Vol II, 2.

Es precisamente en esta cuestión de base religiosa pero superficie política en la que quizás se observa mejor la filiación profundamente conservadora de Balmes, quien con sus propuestas y afirmaciones no sólo deja ver una vez más su huella demaistriana, sino que en realidad, pese a sus inclinaciones sociales a favor del progreso, parece caracterizarse como un melancólico del Antiguo Régimen, acercándose, de hecho, a postulados más propios del carlismo que del liberalismo isabelino. Así, para él el origen de toda soberanía es Dios⁹⁴⁰. Desde esta afirmación se intuye en toda su obra (aunque es verdad que en muchas ocasiones de forma más bien implícita) la idea de una autoridad descendente⁹⁴¹, desde la divinidad hacia los hombres:

"Subtraed al mundo a la ley eterna, a esa ley que abarca al hombre y a la sociedad, que se extiende a todos los órdenes, que es la razón divina aplicada a las criaturas racionales; buscad fuera de ese inmenso círculo una libertad imaginaria, nada queda en la sociedad sino el dominio de la fuerza bruta, y en el hombre el imperio de las pasiones: en uno y otro la tiranía, por consiguiente la esclavitud⁹⁴²."

"S'il n'y avait nul rapport et nulle ressemblance réelle entre l'intelligence divine et la nôtre, comment l'une aurait-elle pu s'unir à l'autre, et comment l'homme exercerait-il, même après sa dégradation, un empire aussi frappant sur les créatures qui l'environnement? (...) Car l'homme ne regne sur la terre que parce qu'il est semblable à Dieu⁹⁴³."

En general todo el tradicionalismo español coincide en subrayar el fundamento místico del poder, que para ellos debe concretarse en la monarquía. Este fundamento no radica sino en la divinidad, auténtica poseedora de un poder que trasmite jerárquicamente, desde arriba, desde el mundo inteligible hacia el mundo material, cuya cabeza visible sería el monarca. Por eso "el tradicionalista Aparisi piensa que el pueblo obedece voluntariamente y no se siente humillado cuando cree que la soberanía viene de Dios⁹⁴⁴." Otro neocatólico como Ortí y Lara, en su filosofía política (que es en realidad teología política), busca colocar la base de su sistema más allá de lo humano, pues para él la soberanía no puede venir nunca del pueblo (de ahí, además, su postura negativa

⁹⁴⁰ José LARRAZ. *Balmes y Donoso Cortés*. Opus cit., p. 18.

⁹⁴¹ Recordemos una vez más que el origen de esta visión "teológica política" estaría en la interpretación rigorista que de Maistre hace del famoso texto paulino de Romanos 13, 1-2.

⁹⁴² Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol IV, p. 411.

⁹⁴³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Vol IV, pp. 202-203.

⁹⁴⁴ Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España liberal*. Opus cit., p. 239.

frente al parlamentarismo) sino exclusivamente de Dios: “(...) la autoridad viene de Dios y sus formas del hombre⁹⁴⁵.”

Vázquez de Mella también resulta absolutamente explícito en esta cuestión. Ya dijimos que en su esquema político la religión ocupa un lugar central por lo que el origen divino de la autoridad resulta incontestable. Además esta idea le sirve (como a Donoso) para legitimar su “decisionismo” político. Ante quienes quieren romper el esquema político-social establecido por Dios, cualquier acción política, incluso la instauración violenta de una dictadura, es buena si se dirige hacia el restablecimiento de las leyes divinas eternas.

“Hay gentes que todavía tienen esa idea, sin pensar y sin saber que nosotros afirmamos el origen divino del derecho, no sólo de la autoridad política, sino de todo derecho; y afirmamos que puede ser legítima lo mismo una Monarquía autocrática que una república federal, y que todo Gobierno legítimo con legitimidad completa, no sólo de origen, sino de ejercicio, es por naturaleza de derecho divino, ya que el derecho divino no dice sólo relación a Dios creador, sino también a Dios legislador; y que todo Poder, cualquiera que él sea, que por su origen y su ejercicio se conforme, cuanto pueda, con el derecho natural, con el derecho positivo revelado, y con las tradiciones fundamentales de un pueblo no opuestas a ese derecho natural ni a ese derecho revelado, ese Poder será legítimo, y, como legítimo, será de derecho divino⁹⁴⁶.”

Como ya dijimos, este planteamiento marca una distancia frente a de Maistre, para el cual todos los regímenes políticos, incluso el más maligno de todos, el revolucionario, existe porque así lo desea la Providencia, pues todos no son más que herramientas de ella para la consecución de su plan eterno. De ahí que para de Maistre todos los gobiernos sean siempre legítimos. Pese a esta diferencia, Vázquez de Mella se vuelve a acercarse a de Maistre cuando afirma que, cualquiera que sea el poder establecido, éste debe ser obedecido:

“Tratándose del Poder constituido, y, hablo en general, prescindiendo aquí de legitimidad o ilegitimidad de origen, aun cuando el Poder fuera ilegítimo, según las

⁹⁴⁵ Juan Manuel ORTÍ Y LARA. *Ética y principios de Filosofía Moral*. Madrid. Castro Palomino. 1853, p. 202.

⁹⁴⁶ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una antología política*. Opus cit., p. 166.

enseñanzas de los escritores católicos, hay obligación de respetarlo y someterse a él mientras no se pueda restaurar el derecho⁹⁴⁷.”

Vázquez de Mella, sigue pues en esta cuestión a de Maistre, pero los textos del saboyano siempre están alimentados por la idea de que la historia es la política experimental lo que hace que sus reflexiones siempre estén más pegadas al suelo de la experiencia:

“Lorsque l’autorité commande, il n’y a que trois partis à prendre: l’obéissance, la représentation, et la révolte, qui se nomme hérésie dans l’ordre spirituel, et révolution dans l’ordre temporel. Une assez belle expérience vient de nous apprendre que les plus grands maux résultant de l’obéissance n’égalent pas la millième partie de ceux qui résultent de la révolte⁹⁴⁸.”

En este tema, Pradera está incluso más cerca aun de de Maistre que el propio Vázquez de Mella, pues Pradera profesaba una concepción rígidamente descendente, frente a la concepción ascendente del poder propia de las teorías digamos democráticas. Para él el poder “jamás se transmite de lo bajo hacia lo alto, sino siempre de lo alto a lo bajo⁹⁴⁹.”

“Aunque un Príncipe, pues, sea designado por medios distintos, su legitimidad – si en aquellos existe- no puede ponerse en duda. Esas tres palabras han salvado a la Humanidad de la ignominia. Siendo inherentes a la elección indignidades sin cuento, si fuese el único medio de localización de la autoridad, casi todos los que la ejercen carecerían del prestigio moral indispensable para su ejercicio. Y siempre, -cualquiera que sea el canal-, el manantial de la autoridad se mantiene puro y limpio⁹⁵⁰.”

Resulta interesante que, para reforzar su explicación de la teoría de la autoridad descendente, y la idea de que sea cual sea el poder, este ha sido instaurado por la divinidad, Pradera acaba buscando ayuda intelectual de su “maestro” más cercano en el tiempo: Vázquez de Mella.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁹⁴⁸ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol II, p. 89.

⁹⁴⁹ Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 369.

⁹⁵⁰ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., p. 150.

“Nos dice el Apóstol –se lee en el texto de San Juan Crisóstomo por Mella evocado- que no haya príncipe si no viene de Dios, sino que habla de la misma cosa diciendo: No hay potestad si no viene de Dios⁹⁵¹.”

Antes de terminar este apartado, detengámonos en una consecuencia ideológica más de esta doctrina de la autoridad descendente. Inevitablemente esta concepción lleva consigo una idea jerarquizada de la sociedad, por lo que sus seguidores de forma lógica no verán con malos ojos las desigualdades sociales o la estratificación de la sociedad, para Balmes estas desigualdades sociales, esta diferenciación entre los individuos de una misma sociedad, prácticamente podría decirse que forman parte del mismísimo plan divino, así como la existencia de una clase eminentemente superior, aristocrática. De esta forma, en ningún caso sus textos abogan por lo que podríamos llamar “justicia social” en términos contemporáneos, sino que, fiel a su perfil tradicionalista, cree que la sociedad debe estructurarse en torno a una férrea distinción entre los diferentes estamentos sociales:

"Las desigualdades sociales son de necesidad absoluta, como fundadas en la misma naturaleza del hombre y de la sociedad y son además un beneficio porque sirven de poderoso resorte en la máquina de gobierno⁹⁵²."

De Maistre, aquí también, además de inspirador, vuelve a demostrar su sentido de la realidad y que su pensamiento está tamizado por su amplia experiencia vital y por su conocimiento de la historia, al afirmar que pase lo que pase, en cualquier grupo humano siempre se establecerán diferenciaciones sociales:

"Toute insurrection du peuple contre les nobles n'aboutissant jamais qu'à une création de nouveaux nobles, on voit déjà comment se formeront ces nouvelles rces, dont les circonstances hâteront l'illustration, et qui, dès leur berceau, pourront prétendre à tout⁹⁵³."

⁹⁵¹ Ibídem, 131.

⁹⁵² Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol IV, p. 91.

⁹⁵³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 137.

Esta misma lógica discurre en el pensamiento regionalista de Torras i Bages. De su idea de la diferenciación histórica de los diversos pueblos e individuos, que hunde sus raíces en el orden primigenio establecido por Dios se deduce una consecuencia que una vez más se opone a la línea de pensamiento que propone la revolución liberal. La historia y el orden divino de autoridad descendente impiden cualquier posibilidad de igualdad humana:

"El principi per la Revolució sagrat i característica d'ella és la igualtat, principi negatiu i essencialment antiregionalista⁹⁵⁴."

Para de Maistre tampoco hay duda al respecto. Así en *Les Soirées* afirma:

"Que les premières places fussent de plus difficile abord au simple citoyen, c'était une chose très-raisonnable. Il y a trop de mouvement dans l'état, et pas assez de subordination⁹⁵⁵."

Tanto la existencia de un orden de autoridad descendente como la historia niegan la posibilidad no solo de la igualdad humana, sino la viabilidad del sistema parlamentario. Torras muestra en sus escritos continuamente su desacuerdo con este sistema.

Para el tradicionalista Mella, nada resulta más natural que la existencia de clases sociales jerarquizadas, sus palabras son más explícitas y claras que cualquier explicación por nuestra parte:

“Yo afirmo la existencia natural de las clases; y al afirmar las clases, no busco un fundamento medieval para ella, porque lo encuentro en esa naturaleza humana, que creo que vuestras teorías no han podido cambiar. (...) Ese espíritu aristocrático, esa aristocracia social que representa todas las superioridades, expresa uno de los grandes intereses colectivos; y al lado de ellos está el interés de la defensa, representado por el Ejército y por la Marina, para que un pueblo no sea pasto de enemigos codiciosos. Veis, señores, que no hay sociedad donde no existan clases⁹⁵⁶.”

⁹⁵⁴ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol I, p. 305.

⁹⁵⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 132.

⁹⁵⁶ Juan VÁZQUEZ DE MELLA. *El verbo de la Tradición. Textos escogidos de Juan Vázquez de Mella*. Opus cit., p. 81.

Donoso Cortés le da a la cuestión un matiz nuevo, al acusar al liberalismo de haber cambiado el dominio social de la noble aristocracia, (probablemente la cuestión de las desamortizaciones está presente en su reflexión), por el de una plutocracia cuyo único mérito es el de la acumulación de dinero:

"El personaje más corrompido y más corruptor de esta sociedad es la clase media que nosotros representamos, señores; en esta clase hay voces de alabanza para todos los fuertes: de ahí salieron aquellas grandes voces que decían a la Milicia Nacional: "Eres benemérita"; y después a la Constitución de Cádiz: "Eres sacrosanta"; y luego al duque de la Victoria: "Eres heroico", y ahora al duque de Valencia: "Eres invicto"⁹⁵⁷."

Esta idea también aparece en la obra de Antonio Aparisi Guijarro quien de forma implícita viene a considerar como una de las causas del crecimiento de las desigualdades, del problema social y de lo que es peor, la revolución, a la sustitución de la aristocracia de sangre por la plutócrata:

"Los ricos y algunos intrigantes, para serlo, apoyados en el ejército, son los que gobiernan, administran y gozan, explotadores de la sociedad, y a la vez sus tiranos. Y qué ¿no ha de llegar nunca su día a los miserables y hambrientos que sudan o agonizan en Europa? (...) Oíd sus murmullos y quejas; oíd a la revolución que ruge a lo lejos y por intervalos, pero que al fin, rompiendo y sacudiéndose, convertirá al pueblo antiguo en ruinas"⁹⁵⁸."

Sin querer profundizar en la cuestión sólo apuntaremos que en el tradicionalismo, al menos hasta Víctor Pradera, hay un cierto resquemor, cuando no una oposición clara al capitalismo liberal, un resquemor que acabará recogiendo el fascismo Joséantoniano. Sin embargo, pese a este posicionamiento "anti capitalista" y debido probablemente a la idea de autoridad descendente y por tanto de jerarquización social, el tradicionalismo no supo, como ya comentamos en otro apartado de este estudio, dar respuesta a la cuestión social que comenzó a aparecer en el siglo XIX, limitándose a afirmar de una lado la "necesidad" de diferencias sociales mostrada por la tradición y de otro a defender a la caridad y la doctrina social de la Iglesia como únicas armas eficaces

⁹⁵⁷ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 329.

⁹⁵⁸ Antonio APARISI GUIJARRO. *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., vol II, p. 443.

para remediar las injusticias sociales. Ya dijimos que esta falta de adecuación a la situación social fue una de las causas más importantes en la decadencia de su planteamiento político, pues durante todo el XIX y principios del XX, el tradicionalismo se aferrará a unas teorías que en este punto, ya sonaban desconectadas de la realidad en el mismo momento de ser expuestas por Donoso o Balmes:

"El socialismo debe su existencia a un problema humanamente hablando insoluble. Se trata de averiguar cuál es el medio de regularizar en la sociedad la distribución de riqueza: (...) Este problema, sin embargo, ha sido resuelto por el catolicismo. El catolicismo ha encontrado su solución en la limosna. En vano se cansan los filósofos; en vano se afanan los socialistas; sin la limosna, sin la caridad, no hay, no puede haber distribución equitativa de la riqueza⁹⁵⁹."

"Pero la misma importancia del derecho de propiedad, es decir, la misma altura del trono en que se encumbra la justicia, hace más patente la necesidad de que al lado de esa diosa inflexible tome su asiento otra más dulce, más amable, más beneficiosa: "la caridad". (...) Los que poseen tienen un derecho de justicia a conservar su propiedad; pero también pesa sobre ellos la rigurosa obligación de cumplir aquellos deberes que les impone el amor de sus semejantes⁹⁶⁰."

Con todo, todavía en Maeztu, ya casi al borde de la guerra civil de 1936, puede observarse esta aceptación de las desigualdades sociales como algo inevitable en la vida del hombre, y la apelación a la caridad como único elemento auténticamente "nivelador" de esta situación:

"Y así se acepta la desigualdad en las posiciones sociales y en los actos, que es aceptar el mundo y la civilización (...). Yo seré duque y tú criado; pero yo puedo ser mal duque, y tú buen criado. En lo esencial somos iguales, y no sabemos cuál de los dos ha de ir al cielo, pero sí que por encima de las diferencias de clases sociales están la caridad y la piedad, que todo lo nivelan⁹⁶¹."

⁹⁵⁹ *Ibíd.*, vol II, pp. 338-339.

⁹⁶⁰ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., vol V, pp. 949-950.

⁹⁶¹ Ramiro DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*. Opus cit., pp. 126-127

4.2.1.3. *La necesidad de recristianizar la sociedad*

Pese al talante apocalípticamente optimista de la visión de de Maistre, se apunta en sus obras la conciencia de la descristianización progresiva de Occidente y la necesidad de una nueva cristianización como única fórmula de volver al equilibrio (aunque esta conversión venga impulsada por la mano, a veces terrible, de la Providencia). Esta visión del fin de la Cristiandad es mucho más acusada en el pesimismo donosiano (que trataremos un poco más adelante), quien cree que aunque su deber y el de los buenos cristianos es luchar, piensa que se trata ya de una batalla perdida.

"En un mot, s'il ne se fait pas une révolution morale en Europe; si l'esprit religieux n'est pas renforcé dans cette partie du monde, le bien social est dissous⁹⁶²."

"Una sola cosa puede evitar la catástrofe; una y nada más; eso no se evita con dar más libertad, más garantías, nuevas constituciones; eso se evita procurando todos, hasta donde nuestras fuerzas alcancen, provocar una reacción saludable, religiosa. Ahora bien, señores: ¿es posible esta reacción? Posible lo es; pero ¿es probable? Señores, aquí hablo con la más profunda tristeza, no lo creo probable. Yo he visto, señores, y conocido a muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, señores, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido⁹⁶³."

En Balmes también la recristianización de la sociedad resulta un elemento indispensable para cualquier progreso humano y para evitar que la sociedad caiga en el horror y en la catástrofe. En este punto el vicense no resulta dudoso. Sus palabras recuerdan continuamente a las del saboyano. La civilización sólo es verdadera cuando es cristiana, pues en realidad para él no existe la posibilidad de un progreso humano en una sociedad que no sea, no ya religiosa, sino cristiana –sin progreso moral no hay progreso material-. Su ensayo *Sobre el protestantismo comparado con el Catolicismo*, es meridiano al respecto. En él además realiza una defensa ciertamente apologética del papel de la Iglesia Católica en el progreso de la civilización. Como de Maistre, Balmes parte de una denuncia de la progresiva descristianización de la sociedad:

⁹⁶² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 26.

⁹⁶³ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, Opus cit., Vol II, p. 201.

"El mundo civilizado es inteligente, rico, poderoso, pero está enfermo; le falta moral, le faltan creencias; la impiedad trabaja por establecer un funesto divorcio entre la religión y el progreso material e intelectual, divorcio que amenaza al porvenir de las sociedades modernas⁹⁶⁴."

Descristianización que no puede sino llevar al desastre, por lo que es necesario, en primer lugar cristianizar a los individuos a fin de que la razón, correctamente guiada, pueda llevar a los pueblos por el camino del progreso⁹⁶⁵. "La instrucción sin religión es contraproducente y de funestos resultados: haréis criminales más listos⁹⁶⁶."

"Apprenez aux jeunes gens la physique et la chimie avant de les avoir imprégnés de religion et de morale: envoyez à une nation neuve des académiciens avant de lui avoir envoyé des missionnaires; et vous verrez le résultat. On peut même, je crois, prouver jusqu'à la démonstration qu'il y a dans la science, si elle n'est pas entièrement subordonnée aux dogmes nationaux, quelque chose de caché qui tend à ravalier l'homme et à le rendre surtout inutile ou mauvais citoyen⁹⁶⁷."

Para Balmes como para de Maistre, la conclusión es clara: "La Religión es quien debe regenerar a la sociedad⁹⁶⁸."

Éste es un tema capital también en el movimiento neocatólico. Así, para Necedal, cualquier posicionamiento político, para merecer una mínima legitimidad, debe partir desde la idea religiosa⁹⁶⁹, única garantía de verdad. Desde este "agustinismo político" cualquier desvío significa caer en el error. Sólo desde el catolicismo Europa podrá combatir de manera eficaz los horrores de la revolución, desarrollando estas ideas en un discurso que por momentos parece calcado al de Donoso, y que incide en la necesidad de un rearme religioso-moral del continente:

⁹⁶⁴ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Vol XXXII. Opus cit, p. 344.

⁹⁶⁵ Este mismo paralelismo entre Balmes y de Maistre es destacado por Cura Pellicer en L. CURA PELLICER, *Sintaxipeya de Balmes apologeta y político*. Opus cit., p. 96.

⁹⁶⁶ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 539.

⁹⁶⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit, Vol V, pp. 186-187.

⁹⁶⁸ Jaime BALMES, *Obras Completas*. Opus cit., Vol XXV, p. 148.

⁹⁶⁹ Hagamos aquí memoria y tengamos presente que probablemente la causa principal de la escisión entre carlistas e integristas fue la no comprensión por parte del carlismo de que la integración de los "neos" en su movimiento no se debía tanto a una "conversión legitimista" sino a ver al partido carlista como única herramienta válida en la época para llevar a cabo su ideal de imponer al catolicismo como centro de toda la actividad social y como línea rectora de la actuación política.

"La única solución que tiene Europa es lanzarse de nuevo con fe, con profunda fe en las ideas católicas; sólo en el catolicismo hay remedio para la enfermedad que sufre Europa⁹⁷⁰."

"Señores, la verdadera causa del mal hondo y profundo que aqueja a Europa está en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana⁹⁷¹."

Al fondo, se encuentra, claro está la voz de Joseph de Maistre:

"Entendez-vous que les peuples vivent sans religion, et ne commencez-vous pas 'a comprendre qu'il en faut une? Le christianisme, et par sa valeur intrinsèque, et parce qu'il est en possession, ne vous paraît-il pas préférable à toute autre? Les essais faits dans ce genre vous ont-ils contentés, et les douze Apôtres, par hasard, vous paraient-ils moins que les théophilantropes ou les martinistes? Le sermon sur la montagne vous paraît-il un code passable de morale; et si le peuple entier venait à régler ses moeurs sur ce modèle, seriez-vous contents? Je crois vous entendre répondre affirmativement. Eh bien! Puisqu'il ne s'agit plus que de maintenir cette religion que vous préférez, comment auriez-vous, je ne dis pas l'impéritie, mais la cruauté d'en faire une démocratie, et de remettre ce dépôt précieux aux mains du peuple⁹⁷²?"

El hijo de Cándido Nocedal, Ramón Nocedal, sigue la misma estela y defiende esta tesis en negativo, esto es, mostrando como la voluntad de la Revolución es descristianizar el mundo:

"(...) lo que importa es que el Catolicismo no sea una fuerza política; lo que importa es que no levantemos a Jesucristo sobre el trono de las naciones. Esa es la lucha de la revolución, y esa va siendo su victoria y su triunfo ya casi irremediable⁹⁷³."

Para Torras i Bages la causa fundamental de la decadencia previa a la llegada de la revolución jacobina y que permitió su victoria radica en la pérdida del espíritu cristiano en Europa, y apunta, no sin falta de razón, que esta cuestión ya fue advertida y argumentada por el conde Joseph de Maistre:

⁹⁷⁰ Cándido NOCEDAL, *DSC/Congreso*, 28 de febrero de 1855.

⁹⁷¹ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, Opus cit., Vol II, p. 306.

⁹⁷² Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol II, p. 147.

⁹⁷³ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., p. 113.

"En efecte, aquets dos homes, [se refere a de Maistre y Taine] d'intel·ligències molt distintes, cors informats per per sentiments diferents, seguint cada un d'ells camins gairebé oposats, arribaren a un mateix punt: la jerarquía social antiga quedà sufocada perquè li faltava l'aire vital del cristianisme⁹⁷⁴"

El corolario de esta tesis resulta muy claro. La única posibilidad de restituir el orden de cosas anterior (recordemos que a diferencia de de Maistre, en Torras i Bages hay una voluntad evidente de volver a la situación previa la llegada del liberalismo centralizador y revolucionario) es volver a cristianizar la sociedad, cuya tarea, según el obispo de Vic compete inexcusablemente al clero⁹⁷⁵, aunque sea un tanto escéptico sobre las posibilidades del mismo de llevarla a cabo:

"Qui reconstruirà la regió?, essent la resposta que sols pot fer-ho el clergat. En mon interior, em contestaré, a més, que encara que ell deu fer-ho, no crec que ho faci. Mes això m'ho callaré, perquè ningú no està obligat a dir els pecats de la seva classe⁹⁷⁶."

Vázquez de Mella, que nunca, en todas sus intervenciones parlamentarias y discursos públicos, "abandonó la idea donosiana de que en todo problema político late un problema religioso⁹⁷⁷", recoge la idea balmesiana de que el progreso liberal e irreligioso es un falso progreso, y que el único progreso que merece ese nombre es el de la civilización cristiana, que es el que resulta necesario mantener mediante el apoyo a la doctrina católica:

"Y termino, protestando de la afirmación del Sr. Sagasta, que ha dicho que los carlistas éramos enemigos de la libertad, del progreso y de la civilización. Si Su Señoría entiende por progreso, civilización y libertad aquello que ha condenado Pío IX en el Syllabus, y que ha condenado la Iglesia siempre, entonces eso sí que no lo aceptamos; pero si se trata del progreso, de la libertad y de la civilización cristiana que arrancan del Calvario; si se trata de la civilización que ha venido enseñando y propagando la Iglesia con sus doctrinas durante diez y nueve siglos, de ésa sí que somos nosotros entusiastas defensores; y por ese progreso, por esa libertad y por esa civilización, estamos

⁹⁷⁴ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit. Vol I, p. 302.

⁹⁷⁵ J. BONET I BALTAÀ. *L'Esglesia Catalana, de la il·lustració a la Renaixença*. Opus cit., p. 610.

⁹⁷⁶ Josep TORRAS I BAGES. *Dulcis Amicitia*. Vic. Gazeta de Vich. 1926, p. 194.

⁹⁷⁷ Luis AGUIRRE PRADO, *Vázquez de Mella*. Opus cit., p. 10.

dispuestos a dar hasta nuestras vidas; estamos dispuestos a sacrificar todo cuanto somos y todo cuanto valemos⁹⁷⁸.”

4.2.1.4. La religión como fundamentación necesaria de todo sistema político

Quizá la principal aportación de Joseph de Maistre a la teoría política, más que la construcción de un sólido sistema, consiste en su labor de lúcida crítica del sistema democrático/revolucionario, de la aguda puesta en evidencia de serias contradicciones internas en el mismo y en su capacidad para desmontar afirmaciones a primera vista incontestables. Ataca así el problema fundamental de todo sistema político que pretenda fundamentarse autónomamente desde su interior: la inevitable necesidad de afirmaciones dogmáticas y apodícticas, que aun resultando en sí mismas una “*contradictio in terminis*” con el discurso político que pretenden fundamentar, son indispensables para poder desarrollar el mismo. Viendo este punto con claridad, de Maistre insistirá siempre en que cualquier régimen político necesita fundamentarse de forma externa a él en la sólida e inamovible roca de la religión. Sólo esta fundamentación le permitirá sobrevivir en el tiempo (veamos que esta tesis es perfectamente coherente con su idea de la “*autoridad descendente*”, de la cual se sigue). Con todo, de Maistre, mucho más que un fanático (perfil con el que muchos han querido caricaturizarlo), nos sorprende mostrando su realismo y perspicacia política, al afirmar que, en realidad el hecho de que las ideas religiosas sean verdaderas o falsas no cambia el hecho de que sean indispensables para el mantenimiento de la institución:

“*Toutes les institutions imaginables reposent sur une idée religieuse, ou ne font que passer. Elles sont fortes et durables à mesure q'elles sont divinisées, s'il est permis de s'exprimer ainsi. (...)Qu'on rie des idées religieuses, ou qu'on les vénère, n'importe : elles ne forment pas moins, vraies ou fausses, la base unique de toutes les institutions durables*⁹⁷⁹.”

Una vez curado ya Donoso de la fiebre racionalista, recogerá esta cuestión demaistriana dándole además una serie de matices, si cabe, más profundos y tenebrosos. En primer lugar –profundizando en la incapacidad epistemológica del hombre- arremete

⁹⁷⁸ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una Antología Política*. Opus cit., p.239.

⁹⁷⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I p. 56.

contra la voluntad racionalista de “autonomizar” la razón, que no puede llevar sino al desastre:

"El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia mortal y una repulsión invencible. (...) Por el contrario, entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo; el pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio. (...) Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas⁹⁸⁰."

El marqués de Valdegamas se esfuerza en mostrar cómo las instituciones políticas no pueden autofundamentarse. Enlazando con esta idea, niega que el solo uso de la razón sea capaz de cimentar el edificio político, que necesita siempre, para resultar incontestable, del apoyo de algo que esté más allá de lo puramente humano. De este a priori devienen dos consecuencias: En primer lugar, afirmado el principio de la necesidad de lo trascendente para fundamentar de forma sólida cualquier sistema político, queda claro que sin moral es imposible cualquier forma política, por lo que la filosofía política deviene inevitablemente teología política. En segundo lugar, su teoría de lo inútil e incluso pernicioso que resulta el diálogo/decisión de la mayoría, tomada casi literalmente de de Maistre, se entiende perfectamente en este contexto, pues la razón, incapaz por sí misma, debe asentir ante las verdades reveladas. Entre el bien y el mal no existen espacios intermedios, en política, como en la vida, no los hay entre la virtud y el pecado.

De la deliberación no puede salir la verdad, pues la verdad ya ha sido definida a través de la Revelación. Por eso la sociedad que se mantiene fiel al principio religioso sobrevive, mientras que la sociedad que relativiza la verdad (que de alguna manera es lo que se deviene de la ideología democrático-parlamentaria) y que la decide no por sumisión a la Revelación, -es decir a la verdad incontestable-, sino por votación, está perdida:

"El principio electivo es cosa de suyo tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido, han muerto gangrenadas; el principio religioso es, por el contrario, un antipútrido tan excelente, que no hay

⁹⁸⁰ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, Opus cit., Vol II, pp. 380-381.

corrupción que resista a su contacto, por eso no hay noticia de que haya muerto por corrupción ninguna sociedad verdaderamente católica⁹⁸¹."

En el esquema político de Ramiro de Maeztu, también Dios resulta la piedra angular, la base sobre la que se fundamenta la moral y toda la realidad. De esta forma el pensador nacido en Vitoria proyecta "la imagen de un mundo metafísicamente fundamentado en el que las leyes son objetivas en el sentido de que están dadas previamente al hombre como exigencias de Dios y, por tanto, dependen de una autoridad extraña a la razón individual⁹⁸²."

Miguel de Unamuno, aunque desde otra perspectiva, también explicita el carácter político-conservador de la religión y su función fundamentadora del orden social y político:

"Quítese al pueblo su religión, su ensueño de limbo, esa religión que Lenin declaró que era el opio del pueblo, y se entregará a otro opio, al opio revolucionario de Lenin. Quítese su fe —o lo que sea— en otra vida ultraterrena, en un paraíso celestial, y creará en esta vida sueño, en un paraíso terrenal revolucionario, en el comunismo o en cualquier otra ilusión vital⁹⁸³."

4.2.2. Escatología, Providencialismo y Filosofía de la Historia

La pesimista visión antropológica desde Joseph de Maistre a Donoso trasciende lo individual. Es una herramienta de interpretación de la sociedad. Transforma su planteamiento antropológico en filosofía/teología cambiando su concepto clave: de la gracia para el individuo a la Providencia para la sociedad:

"Las sociedades están sometidas a las mismas leyes que los individuos. También las sociedades, como la totalidad de los hombres en ellas incluidos, padecen la debilidad heredada del pecado original. Si ellas quieren realizar el bien en sus acciones y preservarse de la ruina y de la caída, tendrían que invocar y servirse de la Gracia divina, exactamente lo mismo que los individuos. Si intentan, por el contrario, realizar el bien rechazando la Gracia divina y sirviéndose únicamente de sus propias fuerzas, entonces fracasarán "naturalmente" por obra de su naturaleza debilitada. El mal

⁹⁸¹ Juan DONOSO CORTÉS, Obras Completas, Opus cit., Vol II, p. 330.

⁹⁸² Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS. *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 341.

⁹⁸³ Miguel de UNAMUNO. *Almas sencillas* en "Ahora", Madrid, 31 de octubre de 1934.

obtendrá de ellas la victoria. (...) Siempre es Dios el que debe intervenir para remediar la debilidad y la maldad de los hombres. La maldad se atestigua, sobre todo, en la repudiación de la Gracia. Si las sociedades obedecen de buena voluntad el mandato divino, entonces actúa él con su gracia, invisible, secreta y suavemente⁹⁸⁴.”

Esta filosofía de la historia busca no sólo su fundamentación, sino su clave de interpretación en el hecho religioso⁹⁸⁵. Es la Providencia, y no la voluntad humana la que, en último término, rige el acontecer histórico. El papel de la sociedad se reduce a la aceptación o no de la verdad revelada y a soportar las consecuencias de su decisión. La construcción teórica que de Maistre y Donoso elaboran se caracteriza mejor si la definimos como teología de la historia⁹⁸⁶. Es éste un tema clave que informa todo su pensamiento y que los une y separa radicalmente a un mismo tiempo.

Para los dos, Dios interviene en la historia directamente y a través de las acciones de los hombres.

⁹⁸⁴ Dietmar WESTEMEYER, *Donoso Cortés hombre de estado y teólogo*, Madrid. Editora Nacional 1957, pp. 186-187.

⁹⁸⁵ A lo largo de todo este apartado entendemos por filosofía de la historia, siguiendo a Karl Löwith, “una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental.” Karl LOWITH, *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Opus cit., p. 7. Pensamos que esta definición encaja con el tipo de planteamiento en el que se mueve de Maistre, pues resulta fácil advertir que desde este punto de vista, inevitablemente, el concepto de filosofía de la historia pasa a depender de la teología y de su concepto de la historia como un camino en pos de la salvación final de la humanidad. De alguna manera, la filosofía de la historia así entendida se resiste a ser considerada como una ciencia en el sentido moderno del término pues carece de “base científica” al estructurarse fundamentalmente en función de la Revelación cristiana.

⁹⁸⁶ Dietmar WESTEMEYER, probablemente el ensayista que ha estudiado a Donoso desde una perspectiva más teológica, resume con claridad este posicionamiento, nuclear en la ideología del extremeño, del pensamiento religioso como base e inicio de todo pensamiento filosófico-político: “El desarrollo de la prueba de nuestro teólogo es el siguiente: Dios es el océano de todas las cosas. Él no sólo lleva y mantiene todas las cosas en el ser del modo como su Omnipotencia las trajo a la existencia; en Él están también al mismo tiempo, las leyes de todo lo creado, a la manera como en Él vivían sus ideas antes de crearlas. Las cosas y sus leyes no existen separadas de Dios, sino que tiene en Él su existencia. Por eso todo hombre tropieza cuando se ocupa con las cosas y con las leyes al mismo tiempo con Dios; no puede percibir las cosas y sus leyes de otro modo que al través de Dios. Posee la verdad política quien conoce las leyes las leyes a las que están sometidos los Gobiernos; posee la verdad social quien conoce las leyes a las que están sometidas las sociedades humanas; conoce estas leyes quien conoce a Dios; conoce a Dios quien escucha sus palabras y cree en Él. La Teología es la ciencia que tiene por objeto estos enunciados. De ahí se sigue que los enunciados sobre la sociedad y el Gobierno suponen un enunciado sobre Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social necesariamente se reduce a una verdad teológica”. Dietmar WESTEMEYER, *Donoso Cortés hombre de estado y teólogo*. Opus cit., p. 151. También un autor más moderno, como Perrini, ahonda en la misma línea de análisis del pensamiento donosiano: “Il nesso teologia politica culmina però nel problema dell’origine de potere che è la grande questione di ogni sistema politico. Con la venuta di Cristo sulla terra, observa Cortés, l’uomo retorna in possesso di quelle leggi che con il peccato originale aveva smarrito. L’ordine ristabilito si irradia e traspassa dalla sfera religiosa a quella morale e da questa alla sfera della realtà politica” Bruno PERRINI, *Donoso Cortés. La convezione della storia e la sua polémica con i liberali e i socialista*. Milano. A. Giuffrè, 1980, p. 101.

"On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution; c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit "qu'elle va toute seule". Cette phrase signifie que jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer⁹⁸⁷."

El mundo está regido por la Providencia, y ante ella los hombres son impotentes, apenas puras marionetas:

"Yo he admirado aquí y allí la lamentable ligereza con que se trata de las causas hondas de las revoluciones. Señores, aquí, como en otras partes, no se atribuyen las revoluciones sino a los defectos de los gobiernos. Cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial; porque, señores, no otros son los caracteres que distinguen las obras de Dios de las obras de los hombres⁹⁸⁸."

En cambio, en la afirmación del dominio de la Providencia sobre la historia, paradójicamente, Donoso y el saboyano se separan. Nos encontramos con un caso más del enfrentamiento entre las dos grandes corrientes: san Agustín frente a Joaquín de Fiore. Donoso toma de Maistre la idea del providencialismo y el acento escatológico, pues ambos percibe la llegada de una lucha final que marcará el fin de una era. El influjo de san Agustín desmarca del tradicionalista francés a Donoso que tiene una visión más pesimista respecto al futuro de la humanidad, mientras que de Maistre acepta el optimismo escatológico del abad de Fiore.

Así, puede incluirse a Donoso en una filosofía de la historia "meta-histórica", que ha conformado la línea ortodoxa de la reflexión cristiana. Aun pudiendo remontarse a san Pablo, tomará un peso decisivo en el siglo III, con Orígenes quien afirma que el triunfo del Reino no ocurrirá ni en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes. Su exponente definitivo será san Agustín, especialmente el libro XX de la *Ciudad de Dios*. Sosteniendo que el Apocalipsis debe entenderse alegóricamente, pues el momento central de la historia, encarnación de Cristo, ya ha pasado. El cumplimiento

⁹⁸⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 7.

⁹⁸⁸ Juan DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, Opus cit., Vol II, p. 192.

escatológico del cristiano tiene lugar en la otra vida. Este pensamiento agustiniano está muy presente en Donoso⁹⁸⁹.

“Aquí se trata de una cuestión muy grave: se trata de averiguar nada menos cuál es el verdadero espíritu del catolicismo acerca de las vicisitudes de esa lucha gigantesca entre el mal y el bien, o, como san Agustín diría, entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Yo tengo para mí por cosa probada y evidente que el mal acaba por triunfar del bien acá abajo, y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente⁹⁹⁰.”

De Maistre, según Henri de Lubac⁹⁹¹, se sitúa por el contrario en una línea más immanente. Esta corriente se remonta a la literatura apocalíptica judía. En especial el libro de Daniel. En época cristiana, el libro canónico de referencia será el *Apocalipsis* de san Juan. Entre los Padres de la Iglesia podemos encontrar el influjo del milenarismo de Papías, Justino, y, sobre todo, de san Ireneo. Éste, en el final de su *Adversus Haereses*, muestra una confianza milenarista en el progreso de la humanidad como algo que está en el plan de Dios. “La historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino⁹⁹². Le siguen Lactancio, Comodiano y otros. Su máxima expresión fue la obra del monje calabrés Joaquín de Fiore.

Retomada por el pensamiento tradicionalista, parte de la presencia de la Providencia divina en la historia y de que se está ante un momento de lucha final, apocalíptico, en que las fuerzas del bien, identificadas con el cristianismo, se enfrentan en una última batalla frente al mal, encarnado en la Revolución. Con todo, las visiones

⁹⁸⁹ “La unión entre el espíritu y sus manifestaciones políticas es concebida tan estrechamente, que las contraposiciones de liberalismo político, relativamente del socialismo y de la monarquía, son sustituidas por las de Revolución y Catolicismo, civilización filosófica y civilización católica. (...) Por eso se alza el combate de la actualidad desde el plano de las decisiones relativas, terrenalmente importantes, a la altura de las decisiones absolutas y morales. Desde un combate de partidos y campamentos terrenales para convertirse en una lucha de la Ciudad de Dios con la Ciudad del Mundo. No en vano se repite esta imagen muchas veces en Donoso. Y apenas puede dudarse que él relaciona la lucha concreta de la actualidad con esta lucha trascendente, si es que no las identifica.” Dietmar WESTEMEYER, *Donoso Cortés hombre de estado y teólogo*. Opus cit., pp. 205-206.

⁹⁹⁰ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 326.

⁹⁹¹ “En relación con el abad de Fiore, sostén de los papas de su tiempo, si la psicología es diferente, el pensamiento parece bastante cercano. Por todas partes en la obra de este apologista del papado, desde que él se entrega a su propia inspiración “se entrevé este presentimiento, más o menos explícito, más o menos encubierto, de una evolución extraordinaria en el catolicismo: Todos los seres gimen y tienden con esfuerzo y dolor, hacia otro orden de cosas.” Henri de LUBAC, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Opus cit., Vol I, p. 295.

⁹⁹² Ramón TREVIJANO, *Patrología*. Opus cit., p. 83.

escatológicas de Donoso y de Maistre difieren. Para el primero es una lucha perdida: el filosofismo y la razón, al margen de toda trascendencia, se impondrán inevitablemente. La victoria final como en *La Ciudad de Dios*, sólo puede darse más allá del mundo material:

“Yo creo que la civilización católica contiene el bien sin mezcla de mal y que la filosofía contiene el mal sin mezcla de bien alguno. (...) ¿A cuál de estas dos civilizaciones está prometida en el tiempo la victoria? Yo respondo a esta pregunta, sin que mi pluma vacile, sin que se oprima mi corazón y sin que mi razón se turbe, que el triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica⁹⁹³.”

Donoso niega la posibilidad de todo progreso efectivo de la cultura humana. De ahí su visión de la tecnología como algo negativo que fundamentalmente sirve para controlar y oprimir a los hombres. Además de san Agustín pesaban en Donoso su experiencia de político profesional y el desencanto que ésta le produjo. En cambio, en de Maistre se observa un ansia escatológica, una espera impaciente de un acontecimiento trascendental, algo así como la llegada del tercer y último milenio, en el que el bien/cristianismo triunfará definitivamente. Los dos comparten el pesimismo antropológico, pero en de Maistre, existe la confianza en que el progreso humano, paradójicamente, llegará a su momento definitivo, por una intervención de la Providencia a través de un terrible y violentísimo instrumento: ¡la Revolución!

"Contemplez le lugubre tableau; joignez-y l'attente des hommes choisis, et vous verrez si les illuminés ont tort d'envisager comme plus ou moins prochaine une troisième explosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre humain⁹⁹⁴."

"Ésta es la verdad. Todo anuncia, todo, para el hombre que tiene buena razón, buen sentido e ingenio penetrante, todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres. (...) Hoy día, señores, en Europa todos los caminos, hasta los más opuestos, conducen a la perdición. Unos se pierden por ceder, otros se pierden por resistir. Donde la debilidad ha de ser la muerte, allí hay príncipes débiles; donde la ambición ha de causar la ruina, allí hay príncipes

⁹⁹³ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, pp. 325-326.

⁹⁹⁴ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol V, p. 241.

ambiciosos; donde el talento mismo, señores, ha de causar perdición, allí pone Dios príncipes entendidos⁹⁹⁵."

Por su parte, Balmes está muy cercano al Providencialismo demaistriano, y a su sentido escatológico. De hecho, el vicense criticará al marqués de Valdegamas por su pesimismo exacerbado y su visión extremadamente sombría del camino que tomaba la sociedad europea⁹⁹⁶. Su filosofía de la historia se acerca, como la del saboyano, al fiorinismo, pues cree en la capacidad de perfeccionamiento continuo de la sociedad a través de la mejora de sus individuos. Desde esta perspectiva, su pensamiento se acerca a de Maistre y por ende, le aleja de Donoso. Tanto Balmes como el profeta del pasado confían en un futuro mejor en el plano material, si bien se diferencian en que frente al acontecimiento pavoroso y definitivo demaistriano, el presbítero adivina una "evolución" continua en la que se perfeccione a la sociedad. Lo más importante es que para ambos, de Maistre y Balmes, la presencia continua de la mano de Dios en el acontecer diario del mundo es un hecho. El devenir histórico, que desde el plano meramente humano puede resultar inexplicable y falto de una hilación clara entre causa y efecto, visto desde la perspectiva divina no resulta sino una relación de capítulos perfectamente sincronizados en un plan preconcebido desde el principio de los tiempos. Dios actúa continuamente en el Universo. Si bien su visión de la Providencia se aleja un tanto de los negros tintes demaistrianos de la reversibilidad del dolor del inocente, y no está impregnada de su más profundo sentido escatológico, en su tesis central se alinea fundamentalmente junto al saboyano, como muestra este texto de clarísima influencia, que no puede sino recordarnos el inicio de las *Considérations*, aunque suavizada por el talante más sosegado de Balmes:

"Veo, sí, una cadena maravillosa tendida sobre el curso de los siglos; pero es cadena que no embarga el movimiento de los individuos ni de las naciones; que ondeando suavemente se aviene con el flujo y reflujo demandado por la misma naturaleza de las cosas; que con su contacto hace brotar de la cadena de los hombres pensamientos grandiosos; cadena de oro que está pendiente de la mano del Hacedor Supremo, labrada con infinita inteligencia y regida con inefable amor⁹⁹⁷."

⁹⁹⁵ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 201.

⁹⁹⁶ S. GALINDO HERRERO. *Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Diaz*. Opus cit., p 116.

⁹⁹⁷ Jaime BALMES, *Obras completas*. Opus cit. Vol V, p. 212.

La lectura del texto de de Maistre descubre el paralelismo de Balmes que no solo demuestra su conocimiento de la obra del saboyano, sino que torna prácticamente imposible no admitir su influencia sobre el de Vic:

"Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement: ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun de ces êtres occupe le centre d'une sphère d'activité, dont le diamètre varie au gré de "l'éternel géomètre" qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature⁹⁹⁸."

En general, esta tensión escatológica que es palpable en de Maistre, especialmente en *Les Soirées*, está presente también en el neocatolicismo en forma de presentimiento de una gran eclosión, de una gran lucha final entre la religión y la pecadora revolución. Así por ejemplo podemos comparar textos del conde Joseph de Maistre y Cándido Nocedal:

"L'univers est dans l'attente. Comment mépriserions-nous cette grande persuasion? Et de quel droit condamnerions-nous les hommes qui, avertis par ces signes divins, se livrent à de saintes recherches?⁹⁹⁹"

"(...) Es menester colocarse, resueltamente, sin vacilación, en uno u otro campo, en el terreno racionalista o en el terreno católico. Hoy todavía podemos transigir en la cuestión; pero tened entendido que dentro de pocos años, dentro de pocos meses, la cuestión no se podrá transigir, porque todos los espíritus previsores ven claro que viene pronto un cataclismo¹⁰⁰⁰."

El texto de Nocedal, en una muestra más de esa secuencia en la que hemos insistido, desde de Maistre a Donoso y el neocatolicismo, parece una cita literal del texto del papense:

⁹⁹⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 1.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, vol V, p. 237.

¹⁰⁰⁰ Cándido NOCEDAL, *DSC/Congreso*, 6 de junio de 1865.

"Todo anuncia, todo, para el hombre que tiene buena razón, buen sentido e ingenio penetrante, todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no lo han visto los hombres¹⁰⁰¹."

Ese mismo tono de presentimiento de la terrible disyuntiva histórica en que se encuentra la humanidad lo encontramos también en otro neocatólico: Aparisi Guijarro, que adopta el habitual sentido profético mostrándose, también en él, esa gradación escatológica que va de la esperanza (de Maistre) al vaticino del momento pavoroso que se avecina. No resulta casual además que Aparisi, al hablar de esta cuestión cite a Donoso:

"(...) alborea ya el día (y recuerdo en este punto las magníficas frases de Donoso Cortés), alborea ya el día de las grandes afirmaciones y de las grandes negaciones: el día en que cansado el pueblo de oír el pro y el contra en toda cuestión, se derramará por esas calles y por esas plazas volcando en el polvo la cátedra de los sofistas, y pidiendo a gritos a Jesús o Barrabás¹⁰⁰²."

Es más, al hablar de la revolución, Aparisi no sólo coincide con de Maistre al señalar que "una revolución tiene sus leyes (...) y la primera de todas es que los que creen dirigirla no son más que sus instrumentos¹⁰⁰³", es decir, que la revolución no es otra cosa que una herramienta más de la Providencia, sino que copia directamente una conocida tesis demaistriana: "la revolución anda sola": "La revolución no se deja guiar por nadie, porque la revolución anda sola, arrastrando hombres y cosas, tronos y libertades¹⁰⁰⁴." Comparemos esta cita con lo escrito por el saboyano y que tan bien conocía Aparisi:

"On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit qu'elle va toute seule¹⁰⁰⁵."

¹⁰⁰¹ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 305.

¹⁰⁰² Antonio APARISI GUIJARRO. *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., vol II, p. 449.

¹⁰⁰³ Texto tomado de: Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y revolución en la España Liberal*. Opus cit., pp. 213-214.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰⁰⁵ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 7.

También en el regionalismo encontramos al providencialismo demaistriano, así, el inicio de las *Lecciones de Historia Universal* de Rubió i Ors, como en el caso comentado anteriormente de Balmes, no puede sino recordarnos el de las *Considérations*: "La Historia es la narración científica de los sucesos realizados libremente por el hombre bajo la dirección de la Providencia¹⁰⁰⁶."

Esta cuestión resulta igualmente palmaria en el caso de Josep Torras i Bages. A lo largo de estas páginas ya hemos explicitado cómo el autor catalán explica la existencia de las diferentes regiones/nacionalidades, y por tanto, del regionalismo mismo como resultado de la voluntad de Dios a través de la Providencia.

"(...) mes sempre amb la conservació de les regions que, creades per la Providència, no poden ésser destruïdes per la mà de l'home, essent sa existència exigida per l'harmonia, integritat i bon ordre social¹⁰⁰⁷."

Ciertamente lo afirmado hasta aquí evidenciaría una cercanía relativa entre ambos autores. Sin embargo, lo que los acerca un poco más y de nuevo los vuelve a unir en una misma línea de continuidad es la idea de que la revolución liberal (y el movimiento político-centralizador que indefectiblemente lleva unido) no es sino un instrumento más de la Providencia, pese a su esencia pecaminosa- en el camino que ha de llevar a la humanidad a una situación mucho mejor que la actual. Esta mejora, que en de Maistre apenas se describe de una manera oscura y dramáticamente escatológica, adopta en Torras i Bages una forma mucho más prosaica, la vuelta –con apenas algunos cambios- al antiguo régimen y al modelo regionalista.

"(...) per això veiem quasi bé sempre la reaparició del regionalisme després de la dissolució de les grans unitats. Tenen aquestes en la història un fi providencial; Déu es val d'elles per exercir una influència més general i forta sobre el món, però usant una fórmula escolàstica, podem dir que son "formes vials", es a dir, transitòries, i amb caràcter de medis per arribar a un fi. Mes la forma natural i permanent de la humana societat, com pensem deixar clarament demostrat, és indubtablement la forma regional¹⁰⁰⁸"

¹⁰⁰⁶ Joaquim RUBIÓ I ORS, *Lecciones elementales de Historia Universal*. Opus cit., p. 348.

¹⁰⁰⁷ Josep TORRAS I BAGES, *Obres Completes*. Opus cit., vol I, p. 319.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, vol I, p. 304.

"Qu'on y réfléchisse bien, on verra que le mouvement révolutionnaire une fois établi, la France et la monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme. (...) Toutes les vies, toutes les richesses, tous les pouvoirs étaient dans les mains du pouvoir révolutionnaire; et ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avait jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, était tout à la fois un châtement épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France¹⁰⁰⁹."

Pese que a diferencia de de Maistre, Donoso o Maeztu, para el obispo vicense considere a la guerra un gran escándalo y no la dote de los tintes positivos con que la describen estos autores, Torras i Bages amparándose en la manida reflexión sobre que los caminos del Señor son inescrutables, ve también, como ellos, en los conflictos armados, la mano de la Providencia: "(...) dintre de tot procés bèlic hi ha la direcció superior que dirigeix el govern del món¹⁰¹⁰."

Con Vázquez de Mella volvemos a encontrar un escatologismo exaltado, en el estilo de lo que veíamos en los autores neocatólicos. El sentimiento de la llegada de un gran acontecimiento, un gran suceso, que volverá a poner a la religión en el sitio central de la sociedad que nunca debiera haber abandonado. Sus palabras están muy en la línea de la velada final de *Les Soirées*, aunque no tengan el tono enigmático y casi esotérico de éstas:

"¿En qué periodo estamos? En vísperas de esa batalla. Voy a ponerlos en presencia de dos grandes hechos que nunca con igual relieve se habrán visto en la Historia. Por un lado, los partidos políticos que avanzan uniformemente contra la Iglesia para recortar algunas orlas de su manto, para cercenar algunos de sus derechos, para ultrajarla; y por otro lado, los partidos revolucionarios que han sacado ya las consecuencias y que forman la ola anarquista, más alta, más extensa, más negra todavía que avanza y empuja a la ola socialista. (...) Y mientras estáis disputando así acerca del grado de opresión a que someteréis a la Iglesia, acerca del grado de tiranía que impondréis al pueblo creyente, hay una ola que avanza, que va socavando nuestro edificio y minando la roca que le sirve de cimiento, y antes de que lleguéis a la hora suprema, antes de que consuméis vuestra obra, antes de que os acerquéis al altar, saltará

¹⁰⁰⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, pp. 17-18.

¹⁰¹⁰ Josep TORRAS I BAGES, *L'enigma de la guerra*. Tomado de, Oriol COLOMER I CARLES, *El pensament de Torras i Bages*. Opus cit., p. 103.

el edificio hecho pedazos, aplastando a los sofistas y leguleyos, que en esta hora suprema de anarquía social quieren contener las iras del proletario arrojándole como vil piltrafa los derechos y prerrogativas de la Iglesia¹⁰¹¹.”

En los artículos de la última época de Maeztu aflora igualmente la perspectiva de una gran confrontación, aunque en su caso, junto al influjo demaistriano, tenga un gran peso sobre sus palabras la coyuntura histórica del momento, muy cercano ya a la guerra civil. Lo importante es que con una retórica diferente a la empleada por el resto de autores estudiados en este apartado, el fondo es el mismo, el de la gran confrontación entre la religión y sus enemigos. Así lo escribía, por ejemplo, en 1931:

“Habrá en España, porque se está librando en todo el mundo, una gran batalla contra el marxismo. En esa lucha pelearán las derechas en el mismo lado que los hombres que ahora son republicanos. (...) Todos, naturalmente, no. Basta con que vayan los que quieren con toda su alma el triunfo del espíritu. Los que acierten a darse cuenta de que todo lo que hay de verdadero en sus ideas es lo que han recibido del cristianismo¹⁰¹².”

4.2.3. La Revolución

4.2.3.1. La “satánica” Revolución

Sin duda, lo que convirtió en pensador político a de Maistre fue la Revolución Francesa. Ese gran acontecimiento histórico, fue considerado por de Maistre como profundamente nefasto. La juzgó una revolución dirigida por la providencia para purgar el estado de decadencia en todos los órdenes, pero sobre todo en el religioso, al que había llegado el régimen monárquico en Francia. La revolución resulta, fundamentalmente, una rebelión de la orgullosa y soberbia, razón autónoma que se cree capaz y con derecho a cambiar el orden natural de las cosas, es decir, el orden establecido por la divinidad. De ahí que la revolución sea profundamente satánica. Esta idea será compartida por quienes en España seguirán las tesis demaistrianas, para los que la revolución resultará el compendio de todos los males que acechan al país. Así, para Donoso, como para su maestro de Maistre, la Revolución supone el estallido del

¹⁰¹¹ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *DSC/Congreso*, 13 de noviembre de 1903.

¹⁰¹² Ramiro de MAEZTU, *El Señor Prieto y las derechas*. “Diario de Navarra”, Pamplona 18 de diciembre de 1931.

pecado, el triunfo del “filosofismo” frente al cristianismo, el horror del apocalipsis. En el saboyano no hay que añadir nada, pues sus palabras son absolutamente claras:

"Or, ce qui distingue la révolution française, et ce qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur: c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté¹⁰¹³."

En el caso de Donoso, si bien es cierto que sus escritos se remontan con anterioridad al 48, será a partir de las revueltas europeas de ese año cuando su oratoria alcanza su mayor virulencia y también mayor profundidad.

"La Francia, señores, en mala hora, resolvió este problema en el sentido de la industria y en el sentido del orden en las calles; cada paso que daba en esta senda era un paso que daba lejos de su Dios, y cada paso que daba lejos de su Dios era un paso que daba hacia la boca del abismo. Dios la alcanzó cuando llegaba a su boca; Dios la alcanzó el 24 de febrero¹⁰¹⁴, el día de la grande liquidación, el día de los grandes anatemas. ¿Qué sucedió? Que ese pueblo, desvanecido con su poder, embriagado con su riqueza, loco con su industria, vio abismarse juntamente su industria, su poder y su riqueza en el gran diluvio republicano. Todo, señores, todo acabó allí: el gran pueblo y el gran rey, el obrero y su obra¹⁰¹⁵."

“Un verdadero monstruo”, así cataloga Jaime Balmes a la Revolución, para quien además, y siguiendo perfectamente la línea argumental demaistriana, la misma es un acontecimiento único:

"Reventó por fin la Revolución Francesa ese acontecimiento único en los fastos de la historia, verdadero monstruo por su magnitud, por sus formas, por su carácter y resultados; y a impulsos de tan recio sacudimiento temblaron a la vez todos los tronos e instituciones antiguas, como en la erupción de un volcán se estremece la tierra a largo trecho y bambolean los más sólidos edificios¹⁰¹⁶."

¹⁰¹³ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 50.

¹⁰¹⁴ La fecha del 24 de febrero nos indica que se está refiriendo a la revolución de 1848 en Francia, que acabó con la deposición de Luis Felipe “el rey burgués”, y la instauración de la II República.

¹⁰¹⁵ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 337.

¹⁰¹⁶ Jaime BALMES, *Obras completas*. Opus cit. Vol XXIII, p. 55.

"Or, ce qui distingue la révolution française, et ce qui en fait un évènement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement, aucun élément de bien n'y soulage l'oeil de l'observateur; c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté¹⁰¹⁷."

Para Balmes, en España la revolución no había supuesto más que anarquía, arbitrariedad y despotismo¹⁰¹⁸. Nuestro presbítero afirmará que deben evitarse las revoluciones haciendo “evoluciones”, aunque a la vista de sus teorías sociales y su idea de la autoridad no sé ve muy bien qué entiende por evolución, pues entre otras cosas el vicense negará toda relación entre democracia y progreso, al tiempo que, como todos estos autores tradicionalistas, niega que la soberanía pueda descansar en el pueblo.

Los neocatólicos, quizá porque intuyen que, pese a sus esfuerzos, el régimen liberal, hijo de la Revolución Francesa, va a imponerse de manera inevitable en España, utilizan una terminología incendiaria para definirla y la acusan de movimiento asesino y terrible, enemigo de la religión y en palabras, por ejemplo, de Aparisi Guijarro, auténtico infierno en la tierra.

"En el siglo XVI el espíritu de rebelión prevaleció en algunos puntos de Europa; negó la autoridad religiosa y el hombre se hizo Pontífice; en el siglo XVIII se aplicó el principio al orden político, y el hombre se declaró Rey. La revolución francesa, armada de estos dos principios, fue la invasión del infierno en el mundo¹⁰¹⁹."

Por el mismo camino insiste Ramón Nocedal:

“Empezó la serie de revoluciones, que ahora continúan, al grito de libertad y entre incendios y matanzas en los comienzos del siglo pasado, y la revolución sigue su obra; lo que hay es que los principios y fundamentos políticos están ya, no resueltos, sino desquiciados y deshechos; y ahora se trata de ver, no si se resuelven, sino si se acaban de destrozar y disolver con los mismos procederes los principios y fundamentos sociales¹⁰²⁰”.

¹⁰¹⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 50.

¹⁰¹⁸ C. MARTÍ. *Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució*. En *El pensament polític català del segle XVIII a mitjans segle XX*. Barcelona. Edicions 62. 1988, p. 59.

¹⁰¹⁹ Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., vol II, pp. 555- 556.

¹⁰²⁰ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., pp. 112-113.

Fijémonos como esta caracterización de la Revolución Francesa como un monstruo, como una especie de holocausto de muerte y sangre es una idea que aparece ya en de Maistre:

“Français, c'est au bruit des chants infernaux, des blasphèmes de l'athéisme, des cris de mort et des longs gémissements de l'innocence égorgée; c'est à la lueur des incendies, sur les débris du trône et des autels, arrosés par le sang du meilleur des Rois et par celui d'une foule innombrable d'autres victimes; c'est au mépris des moeurs et de la foi publique, c'est au milieu de tous les forfaits, que vos séducteurs et vos tyrans ont fondé ce qu'ils appellent "votre liberté"¹⁰²¹.”

Vázquez de Mella se hace igualmente eco de ese nacimiento sanguinario de la Revolución:

“¿Y qué libertad había de darnos la Revolución, que tuvo su cuna en el tablado sangriento de la guillotina, que pasó su niñez en las logias, su adolescencia en las barricadas, su juventud en los cuarteles, y que ahora acaba los años de su vejez entre las disputas bizantinas de los Parlamentos¹⁰²²?”

En Víctor Pradera este rechazo de la Revolución se instrumentaliza además, mediante la identificación del régimen republicano con la Revolución Francesa. Ambos regímenes, y Pradera lo explicita de manera evidente, han roto el orden divino de las cosas, pretendiendo acabar con la civilización católica:

“La revolución es algo más, la revolución es algo superior, la revolución es un desorden moral e intelectual. (...) Y esa revolución es la que ha roto los vínculos de la sociedad con su creador; revolución es la que ha roto los vínculos históricos y religiosos que formaron la nación española; revolucionario es que se propugne la ruptura de los vínculos naturales y sobrenaturales de la sociedad familiar; revolucionario es, por último, el que se rompan todos los lazos de pura civilidad que existen entre los hombres. Y por eso yo os digo que la revolución es el laicismo, el separatismo, el marxismo¹⁰²³.”

¹⁰²¹ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, pp. 123-124.

¹⁰²² Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una antología política*. Opus cit., p. 95.

¹⁰²³ Víctor PRADERA, texto tomado de: José Luis ORELLA, *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p. 191.

El regionalismo catalán también ve a la Revolución como su enemigo, y además de las acusaciones contra ella que ya hemos visto, añadirán también una nueva, la de que la Revolución, y con ella los regímenes liberales, ha traído un proceso de centralización que resulta contrario al régimen natural e histórico de los pueblos a lo largo de la historia. Así lo ve también Enric Jardí en su análisis del pensamiento político de Prat de la Riba: “el repudi de la Revolució Francesa per part de Prat de la Riba també es fonamenta en la creença que aquell esdeveniment polític i la doctrina liberal que en sorgí representà un factor negatiu per a les reivindicacions nacionalistes¹⁰²⁴.” Por eso, como veremos más adelante al tratar la cuestión de la melancolía por un pasado idealizado, Prat de la Riba opone la época medieval a la época revolucionaria:

“(…) renacimiento medieval poderoso ya en todas las esferas del orden ideológico o científico siempre precursor del práctico, y del cual son inconfundibles síntomas el descrédito de la revolución francesa¹⁰²⁵.”

El obispo Torras i Bages insiste en la idea de que la Revolución Francesa acabó con el buen orden de las cosas:

"Quan l'ordre social, quan l'humana jerarquia es funda en la naturalesa, quan la societat del homes es desenrotlla en virtut de ses lleis essencials, ella gaudeix de llarga i sana vida; quan el homes volen organitzar un artifici social, per ben organitzat que sembli, la vida de la societat no és ni ordenada ni llarga¹⁰²⁶”

A diferencia de los movimientos revolucionarios, el objetivo del regionalismo es el de mantener el orden divino:

"El regionalisme té per principi no tocar les coses del lloc on Déu les ha posades, de la terra en què la naturalesa les cria, i si bé vol el perfeccionament d'elles en virtut de l'estudi i comparació amb les altres¹⁰²⁷.”

En Sardà i Salvany encontramos de nuevo la idea de la revolución como “infierno en la tierra” y “satánica”:

¹⁰²⁴ Enric JARDÍ, *El pensamiento de Prat de la Riba*. Opus cit., p. 134.

¹⁰²⁵ Enric PRAT DE LA RIBA, *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, p. 267.

¹⁰²⁶ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol I, p. 304.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, vol I, p. 282.

"(...) Verdadera irrupción del infierno sobre la tierra, en odio a la supremacía divina del Evangelio sobre los hombres y sobre las naciones, sustituida por lo que se llamaron desde aquel día "Derechos del hombre", y que no son, en realidad, más que la reproducción de la antigua soberanía de Satanás sobre el género humano¹⁰²⁸."

4.2.3.1.1. Lutero y Rousseau, precursores de la Revolución

“Mais c’est de l’ombre d’un cloître que sort un des plus grands fléaux du genre humain. Luther paraît ; Calvin le suit¹⁰²⁹.”

La revolución es el gran enemigo. Si bien desde el punto meta histórico de la filosofía de la historia demaistriana ésta ha llegado de manos de la providencia, hay dos personajes que para de Maistre fueron los auténticos precursores de la misma, los que allanaron el camino a la “pura impuridad”: Lutero, al generar la herejía protestante; y Rousseau, como el peor de los representantes de la ilustración.

El pecado de Lutero es el de la soberbia y el de la desobediencia. Soberbia por su teoría del libre arbitrio que deja abierta la puerta a las opiniones individuales¹⁰³⁰; y desobediencia por su negativa a acatar las decisiones del papado. De Maistre lo explica perfectamente en su obrita *Reflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* :

“Le grand ennemi de l’Europe qu’il importe d’étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l’ulcère funeste qui s’attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l’orgueil, le père de l’anarchie, le dissolvant universel, c’est le protestantisme¹⁰³¹.”

“Qu’ est-ce que le protestantisme? C’est l’insurrection de la raison individuelle contre la raison générale, et par conséquent c’est tout ce qu’on peut imaginer de plus mauvais. Lorsque le cardinal de Polignac disait au trop célèbre Bayle: “Vous dites que

¹⁰²⁸ Félix SARDÀ I SALVANY, *En nombre del Sagrado Corazón*. En “Revista Popular”, 7 de junio de 1888.

¹⁰²⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol I, p. 33.

¹⁰³⁰ “El pensamiento tradicionalista decimonónico asumirá completamente la tesis de que el concepto protestante de libertad se halla en la raíz de todos los pecados modernos.” Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y Revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 164.

¹⁰³¹ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit., vol VIII, p. 64

vous êtes protestant; ce mot est bien vague: êtes-vous anglican, luthérien, calviniste, etc?” –Bayle répondit: “Je suis protestant dans toute la force du terme: je proteste contre toutes les vérités.” Ce sceptique célèbre donnait si la véritable définition du protestantisme qui est l’ennemi essentiel de toute croyance commune à plusieurs hommes; ce qui le constitue ennemi du genre humain, parce que le bonheur des sociétés humaines ne repose que sur ces sortes de croyances¹⁰³².”

Junto a Lutero, el otro objeto de su ira, Rousseau, no queda mejor parado en los textos demaistianos :

“J.J Rousseau, l’un des plus dangereux de son siècle, et cependant le plus dépourvu de véritable science, de sagacité et surtout de profondeur, avec une profondeur apparente et qui est toute dans les mots.¹⁰³³”

La teoría del contrato social roussoniano choca de manera frontal con la doctrina de de Maistre sobre autoridad descendente, pues pone la soberanía en manos del pueblo, en lugar de en las manos de Dios que es de quien fluye todo poder establecido. Veíamos como en el apartado anterior se acusaba de satánica a la Revolución por trastocar el orden divino. Para el saboyano, este cambiar el orden divino partiría de las ideas de Rousseau. Por eso, son multitud los esfuerzos que dedica a contradecir la filosofía del ginebrino hasta llegar a escribir un libro entero sobre el tema, cuyo nombre ya resulta lo suficientemente explícito: *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*. Pero de Maistre siempre amigo de la paradoja, del giro brillante, del ataque ideológico por sorpresa, no se conforma con eso, y si el *Contrato Social* empieza con las conocidas palabras de: “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers¹⁰³⁴,” el profeta del pasado contraataca, en su obra más focalizada en la revolución francesa, las *Considérations*, con la célebre idea de la cadena flexible:

"Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel

¹⁰³² Ibídem, vol VIII, p. 64.

¹⁰³³ Ibídem, vol II, p 62.

¹⁰³⁴ Jean Jacques ROUSSEAU, *Le contrat social*. Paris. Lebigre Frères. 1834, p. 22.

des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement¹⁰³⁵. »

Esta idea del doble origen de la Revolución Francesa y lo funesto de ambos personajes está presente en el pensamiento reaccionario español. Así, Aparisi Gijarro, en un texto que citamos anteriormente, alude al “espíritu de rebelión del siglo XVI” en referencia al protestantismo:

"En el siglo XVI el espíritu de rebelión prevaleció en algunos puntos de Europa; negó la autoridad religiosa y el hombre se hizo Pontífice; en el siglo XVIII se aplicó el principio al orden político, y el hombre se declaró Rey¹⁰³⁶.”

Junto al luteranismo, las críticas del pensador valenciano se dirigen también, por supuesto, a Rousseau:

“Las declaraciones calenturientas de Rousseau y las risas sacrílegas de Voltaire habían pervertido Francia, corazón de Europa, derribando a Jesucristo del altar y poniendo en su lugar a la diosa Razón¹⁰³⁷.”

El Marqués de Valdegamas ve en la herejía protestante la introductora del mal del racionalismo y de las revoluciones modernas. En la misma línea, Ortí y Lara ve en el liberalismo la consecuencia de los errores de la filosofía moderna, errores que tendrían su origen en Lutero y en su tesis del libre examen “que desequilibra la balanza de la relación entre la razón y la fe, otorgando a ambas una autonomía divergente que no es la que naturalmente les corresponde¹⁰³⁸.”

El regionalismo catalán no se aleja en absoluto de esta línea de pensamiento, y se centra especialmente en la crítica a Rousseau. De esta forma, Torras i Bages vincula al liberalismo con la filosofía del ginebrino¹⁰³⁹, contraponiendo a este sistema político pecaminoso la vía del regionalismo, que, fundamentado en la religión y en la creación divina primigenia, sería la estructura sociopolítica natural de la humanidad:

¹⁰³⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 1 Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 1.

¹⁰³⁶ Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., vol II, pp. 555- 556.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, p. 102

¹⁰³⁸ Juan ORELLANA. *Fe y razón en el catolicismo antiliberal español (1850-1936)*. Opus cit., p. 51.

¹⁰³⁹ Oriol COLOMER I CARLES. *El pensament de Torras i Bages*. Opus cit., p. 42.

"Rousseau i sos moderns deixebles, a la teoria del Contracte, a la llei de les majories numèriques, al principi absolutíssim de que les coses públiques poden arreglar-se a la mida del gust dels que les governen, s'oblidaren de posar-hi la condició de que s'havia de respectar la naturalesa i manera d'ésser del país¹⁰⁴⁰."

Prat de la Riba no sólo ataca a Rousseau, sino que además pone como contraejemplo de la teoría roussoniana a de Maistre:

“Pero hay algo más notable todavía en el sistema de de Maistre, y es su concepción de la sociedad. Frente a frente de la idea mecánica, puramente aritmética que de la misma generalizó Rousseau, cara a cara de su abstracta, artificiosa y apriorística teoría del contrato y de sus doctrinas acerca del origen del Poder, establece de Maistre el carácter esencialmente natural de la sociedad civil; halla en el desarrollo de la sociedad una imagen fiel del proceso en que se desenvuelve la vida del hombre¹⁰⁴¹.”

Víctor Pradera, activo miembro de *Acción Española*, comulga con las ideas anti-roussonianas de esta publicación. Según *Acción Española*, Rousseau sería el máximo exponente del racionalismo ético y el origen de todas las más antisociales, disolventes y anárquicas ideologías¹⁰⁴². Por ello, como todos los autores de línea tradicionalista ve en Rousseau al padre de la Revolución. En su obra pueden encontrarse multitud de expresiones del tipo: “Ved aquí, en efecto, cómo se expresa el padre de la Revolución acerca de este particular¹⁰⁴³,” y sigue una cita del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de J.J. Rousseau. O bien: “De todos modos, quienes invocan a la Revolución, que es invocar a Rousseau...¹⁰⁴⁴” Además, si Rousseau es el padre de la Revolución, Lutero, del que el político navarro tampoco se olvida, lo sería del liberalismo:

“Y, sin embargo, el Protestantismo engendró el Liberalismo. Lo que pudo en otro tiempo parecer paradójico hoy ya no lo es. El liberalismo no tuvo jamás como fin –

¹⁰⁴⁰ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol. I, p. 309.

¹⁰⁴¹ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, pp. 265-266.

¹⁰⁴² Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS. *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Opus cit., p. 349.

¹⁰⁴³ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., p. 45.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem* p. 192.

aunque lo dijera- la defensa de la libertad civil, sino la independencia plena individual¹⁰⁴⁵.”

Como detalle que marca la fijación de Pradera por Rousseau podemos añadir que en su *El Estado Nuevo*, el autor más citado después de santo Tomás y Donoso Cortés es el pensador ginebrino, y mientras los dos primeros son utilizados como argumentos de autoridad, todas las citas de Rousseau son, obviamente, para contradecirle y poner en evidencia sus errores.

Miguel de Unamuno se incluye también en la lista de autores que ve, en la Reforma protestante el germen de la Revolución:

“Todo eso nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos ha traído una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia¹⁰⁴⁶.”

4.2.3.1.2. Contrarrevolución

"Ceux qui croient qu'en multipliant les voix délibérantes on diminue le doute connaissent peu l'homme, et n'ont jamais siégé au sein d'un corps délibérant¹⁰⁴⁷."

La Revolución trajo al liberalismo, y con él al liberalismo y su sistema parlamentario. La contrarrevolución, en bloque, se rebeló contra ese sistema que atacaba el orden de autoridad descendente y que permitía “hablar a todo el mundo”. Ya conocemos a este respecto la célebre reflexión de Joseph de Maistre: « Pourquoi a-t-on commis l'imprudence d'accorder la parole à tout le monde? C'est ce qui nous a perdus¹⁰⁴⁸.” Junto al saboyano, el resto de pensadores que hemos ido citando, insistirán en lo inservible de un sistema que se enreda en discusiones sin fin que no llevan a nada. Todos ellos se mostrarán contrarios a cualquier sistema que hoy llamaríamos democrático y utilizarán los resortes parlamentarios, fundamental y paradójicamente los discursos parlamentarios en el congreso, para arremeter contra el parlamentarismo e intentar acabar con él. De hecho, esta circunstancia la expresará abiertamente Cándido

¹⁰⁴⁵ Ibídem p. 61.

¹⁰⁴⁶ Miguel de UNAMUNO. Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*. Opus cit., vol X, p. 511

¹⁰⁴⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol II, p. 154.

¹⁰⁴⁸ Ibídem, vol V, p. 408.

Nocedal quien aprovechará siempre las ventajas de su situación de diputado en una cámara de corte liberal, para intentar acabar con cualquier atisbo de democracia:

"Siempre que me levanto, dominado de una idea que considero patriótica, digo algo acerca del parlamentarismo, porque como creo que es un vicio muy feo, que nos tiene corroídos, siempre procuro hacer algo para que el cáncer vaya siendo de todos conocido, con lo que se aproxima el día de su extirpación y radical cura¹⁰⁴⁹."

Ya veíamos como Donoso se muestra implacable contra las clases medias, "eternas discutidoras", y se enfrentaba a un sistema que según él rechazaba la existencia de una única verdad: la católica. Por eso, afirmará: "El principio electivo es cosa de suyo tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido, han muerto gangrenadas¹⁰⁵⁰." De esta forma Urigüen ve un paralelismo, o mejor, un seguidismo entre Donoso y la postura antiparlamentaria del neocatolicismo, afirmando que "el desprecio que Donoso llegó a sentir por el sistema parlamentario durante mucho tiempo será una constante del neo-catolicismo español, a la vez que una inconsecuencia, ya que en todas las legislaturas tomaron parte los neocatólicos¹⁰⁵¹." El seguidor de la saga de los Nocedal, Ramón, insiste en la misma idea. El texto es interesante porque junto al desprecio por el sistema democrático, puede verse también el anticapitalismo que, como dijimos anteriormente, siempre acompañó también, más o menos veladamente al tradicionalismo contrarrevolucionario español:

"Y el parlamentarismo y el liberalismo han arruinado y envilecido y destrozado a España; y los capitales extranjeros han venido, en efecto, a explotarnos con sus empresas, con sus usuras, con sus tratados de comercio, y a extraer hasta nuestra última moneda de oro y la última gota de nuestra sangre. Y después de tantos años de estar envileciéndonos, arruinándonos, y perdiéndonos por incorporarnos al movimiento universal y dar gusto y parecer bien a las potencias extranjeras, nos encontramos con la novedad de que ninguna nos hace caso y entre todas nos dejan en la estacada. ¡Negocio redondo¹⁰⁵²!"

¹⁰⁴⁹ Cándido NOCEDAL, *Sobre el reconocimiento del llamado reino de Italia*. Madrid. Imprenta de Tejado. 1866, p. 6 .

¹⁰⁵⁰ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p.330

¹⁰⁵¹ Begoña URIGÜEN. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Opus cit., p. 109.

¹⁰⁵² Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., p. 47.

Incluso un pensador aparentemente moderado como Balmes se negará a aceptar un sistema que reposa sobre la soberanía del pueblo. A lo largo de su vida trabajará para reducir, sino eliminar, el principio electivo. No ve el sentido que puede tener el que todo el mundo pueda opinar/votar; en sí ve esta posibilidad como algo profundamente negativo. Como a Donoso, el tema del diálogo y la discusión permanente le parece una pérdida inútil de tiempo que no conduce a nada. Cuando Balmes escribe sobre esta cuestión parece tener en mente la frase de de Maistre con la que abríamos el apartado: el error que supone conceder la palabra a todo el mundo:

"La infecundidad de la discusión para todo lo que sea gobernar es un hecho enseñado por la razón, probado por la Historia y confirmado por la experiencia. Los retrasos que ocasiona el trabajo de reunir los votos de muchos para tomar una determinación; los lamentables extravíos a que conduce el choque de las opiniones, de las pasiones e intereses...¹⁰⁵³"

En el regionalismo catalán de primera hora puede observarse la misma intransigencia hacia los sistemas de representación. Josep Torras i Bages muestra, en sus escritos, continuamente su desacuerdo con este sistema, y lo hace desde un punto de vista que, una vez más, parece sacado de las tesis demaistrianas, negando que exista una correspondencia real y efectiva, a través de las elecciones y el sistema cameral representativo, entre los representados, el pueblo y sus representantes:

"Els anys de govern parlamentari, sistema artificiós i de gran vanitat, baix el brillant engany d'unes eleccions cegues i inconscients, fundades en la materialitat del número de vots, han anat formant una verdadera oligarquia, qui ha aconseguit tenir la nació a les seves mans, o millor, sota sos peus, qui ja no és govern representatiu ni encara parlamentari, puix cap correspondència hi ha entre els legisladors i el país a què representen¹⁰⁵⁴."

"Rousseau a soutenu que la volonté nationale ne peut être déléguée; on est libre de dire oui et non, et de disputer mille ans sur ces questions de collège. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est que le système représentatif exclut directement l'exercice de la

¹⁰⁵³ Jaime BALMES, *Obras completas*. Opus cit. Vol XXXV, p. 151.

¹⁰⁵⁴ Enric PRAT DE LA RIBA. *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, p. 323.

souveraineté, surtout dans le système français, où les droits du peuple se bornent à nommer ceux qui moment; où non-seulement il ne peut donner de mandats spéciaux à ses représentants, mais où la loi prend soin de briser toute relation entre eux et leurs provinces respectives, en les avertissant qu'ils ne sont point envoyés par ceux qui les ont envoyés, mais par la nation; grand mot infiniment commode, parce qu'on en fait ce qu'on veut¹⁰⁵⁵ .”

Inclusive un político de corte más moderno, como Prat de la Riba, se mostrará durante la mayor parte de su vida política, intransigente con esta cuestión, y para ello utilizará además el argumento de la imposibilidad de la igualdad entre los seres humanos, algo que inevitablemente, y pese a los esfuerzos en contra de buena parte de los estudiosos de su obra, lo pone en línea con la idea tradicionalista de que lo natural es la existencia de una sociedad jerarquizada mediante la existencia de diferentes clases sociales. Los textos al respecto de este tema en el de Castellterçol son extremadamente abundantes:

“Su argumento capital es siempre un prejuicio: el prejuicio de la igualdad, el de la sencillez de las formas, el de la soberanía nacional. Las ideas que tiene de la igualdad, de la simplicidad y de la soberanía constituyen axiomas incontestables; lo que a ellas se opone debe ser rechazado. En contra de los sistemas de representación profesional, del voto múltiple y de representación de las mayorías, no acierta a aducir otras razones. (...) El dogma de la igualdad es otro de sus argumentos. Cada ciudadano un voto, tal es la fórmula. ¿Pero es que la igualdad en el sufragio consiste precisamente en que cada ciudadano tenga un voto y no más? Se ha dicho con razón, que la verdadera igualdad consiste en tratar con desigualdad a los que son desiguales. (...) Lo propio cabe decir de las clases intelectuales y aun en general de las clases que forman la verdadera aristocracia, esto es, la aristocracia de los mejores; con el sufragio inorgánico queda absorbida por las medianías; el reinado de éstas es inseparable de semejante régimen¹⁰⁵⁶ .”

El tradicionalismo crepuscular de Víctor Pradera, al respecto de esta cuestión, no admite duda alguna posible:

¹⁰⁵⁵ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 48.

¹⁰⁵⁶ Enric PRAT DE LA RIBA, *Obra Completa*. Opus cit., Vol I pp. 688-691.

“Si la Democracia suplanta la personalidad del soberano, si usurpa a la Nación el ejercicio de la soberanía, y si la suplantación de persona y la usurpación de Poder se traducen en definitiva en una imposibilidad de aquel ejercicio, la Democracia no es un sistema político, no ya perfecto, ni menos el más perfecto, pero aun siquiera imperfecto de gobierno. La Democracia, en el orden político, NO ES; o en otras palabras, constituye un error absoluto¹⁰⁵⁷.”

4.2.3.1.3. El hombre “universal”

La filosofía de Joseph de Maistre es rica en imágenes sorprendentes y sugerentes. Con todo, si hay una imagen que se repite insistentemente en la mayoría de autores estudiados es aquella, puramente nominalista, en que el saboyano, a propósito de la declaración de los derechos del hombre en la constitución francesa de 1795, niega la existencia del hombre, como ente abstracto, y afirma la sola existencia del hombre concreto, insertado en una cultura y en un país determinado. El texto es de sobras conocido:

« La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce a Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon issu¹⁰⁵⁸. »

El nominalismo latente en esta idea no deja de ser curioso, pues de Maistre lo utiliza para defender una idea prácticamente aristotélica: la sociedad está no sólo por encima del individuo, sino que es quien realmente lo crea, pues “Donc à proprement parler, il n'y a jamais en pour l'homme de temps antérieur à la société¹⁰⁵⁹.” Resulta fácil deducir que esta idea estaba destinada a tener gran éxito y difusión entre el tradicionalismo y las fuerzas contrarrevolucionarias en general, pues les permitía argumentar la preeminencia de la tradición y de las estructuras socio-políticas de origen divino frente a la modernidad abstracta y homogeneizante del liberalismo. Una idea que no podía dejar escapar el regionalismo catalán. Así Torras i Bages, defensor de la idea de un derecho histórico para cada pueblo, se enfrenta a la idea de que puedan existir

¹⁰⁵⁷ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., p. 126.

¹⁰⁵⁸ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, 74-75.

¹⁰⁵⁹ Joseph DE MAISTRE. *Oeuvres complètes*. Opus cit, vol I, p. 329.

leyes universales que sustituyan a lo establecido por Dios, de manera diferencial para cada pueblo, desde el principio de los tiempos:

"La inmediata filiació històrica i racional del nostre liberalisme es troba inqüestionablement en la famosa Declaració del Drets de l'Home i en el Contracte social, de J.J. Rousseau. (...) El sapientíssim principi de la experiència no està escrit en eixes taules de la nova llei del liberalisme: l'home posat en lloc de Déu és infal·lible: Déu, qui governa la humanitat i que els passats reconeixien com a Summe Legislador, pot equivocar-se; de consegüent, l'obra dels segles ha de fer lloc a l'obra del innovadors. D'altra part, aquests nous legisladors són molt filòsops, i miren sols al fons de la naturalesa humana, i com en l'essència tots els homes són iguals, ses lleis tenen, "eminentiori modo", aquella prerrogativa de la llei d'ésser general, puix les d'ells ho són de tal manera, que tant podrien servir per la França o Espanya com per la Xina; la llei, segons ells, és bona; de consegüent, és un cas de tossuderia el que la rebutgin els qui l'han de practicar; la imperfecció és del ciutadà, de consegüent els ciutadans són els que s'han de conformar a la llei, i no la llei als ciutadans¹⁰⁶⁰."

"Y a-t-il une seule contrée de l'univers où l'on ne puisse trouver un conseil de Cinq-Cents, un conseil des Anciens et cinq Directeurs? Cette constitution peut être présentée a toutes les associations humaines, depuis la Chine jusqu'à Genève. Mais une constitution qui est faite pour toutes les nations, n'est faite pour aucune: c'est une pure abstraction, une ouvre scolastique faite pour exercer l'esprit d'après une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'homme dans les espaces imaginaires où il habite¹⁰⁶¹. »

Prat de la Riba també rechaza a este "hombre universal". Él cree en la formación orgánica de los pueblos desde el principio de sí mismos y a lo largo de siglos de evolución¹⁰⁶². Este peso cultural caracterizaría a los habitantes de cada nación

¹⁰⁶⁰ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol. I, pp. 312-313.

¹⁰⁶¹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, pp. 74-75.

¹⁰⁶² "Hom trova també la mateixa idea del procés natural de formació de les comunitats polítiques en l'obra de Joseph de Maistre, l'altre pensador contrarevolucionari que Prat aprecia per diversos motius. Un d'ells és una consideració de tipus personal gràcies a una interpretació, un xic forçada, de la nissaga de l'escriptor i diplomàtic savoia: "evidentement, el conde José de Maistre no fue francés (...) pertenece a otra civilización, a otra raza. Circula por sus venas la sangre del Mediodía; ha respirado, sin interrupción, las emanaciones de una atmósfera que el vendaval de los bárbaros de la Neustria pudo revolver y enturbiar, mas en modo alguno disolver ni siquiera desnaturalizar, (...) nacionalidad hermana de la nuestra. Mezclada sangre ligur y la íbera, alternativas gloriosas y desgraciadas han unido en la

histórica diferenciándolos del resto y haciendo imposible la voluntad (tal y como Prat lo ve, centralista) del liberalismo de crear leyes y derechos válidos para toda la humanidad.

“Pero este hombre es una abstracción, es la persona humana del Derecho Natural, es el ciudadano del Derecho Político de hoy, es el hombre que la Revolución Francesa diviniza: en la realidad siempre tropezamos con el hombre histórico, por naturaleza vario, que ha recibido un algo de sus antepasados y marcado con su sello individual lo transmite a sus descendientes, que recibe del ambiente en que vive influencias poderosas y a su vez las ejerce, estableciéndose cierta comunicación de existencia que hace considerarle como parte viviente de un todo viviente superior a él y que él ama ardientemente porque es un pedazo de su corazón¹⁰⁶³.”

Esta cuestión de la inexistencia de un hombre Universal resulta prácticamente una obsesión en el tradicionalismo de Vázquez de Mella, resultando un tema que aparece en buena parte de sus discursos, en los que llega a citar incluso literalmente a de Maistre en diferentes ocasiones:

“¡Y cosa extraña, señores! Pasa con el individuo lo que pasaba con el hombre de la Revolución Francesa, del cual sabéis que decía de Maistre que él había visto rusos, españoles, franceses, e italianos, pero que al hombre no le había visto nunca, y la Revolución Francesa para el hombre legislab¹⁰⁶⁴.”

“Por eso hay tres conceptos del hombre que hay que tener en cuenta cuando se trata de la representación. El hombre abstracto de la Revolución, aquel que de Maistre no había encontrado por ninguna parte, porque, según aquella frase tan sabida, él había visto rusos, italianos, franceses, alemanes, pero al hombre no le había encontrado en ningún punto. Ese hombre es una abstracción, es un universal; y desde Aristóteles sabemos que, aunque los universales tengan fundamento en las cosas, como lo demuestra la jerarquía, en la realidad no se dan más que en sustancias concretas; el hombre abstracto, separado de todos aquellos condicionantes que determinan y concretan su

prosperidad y en la desdicha la nacionalidad catalana a la que fue su patria.” Enric JARDÍ, *El Pensament de Prat de la Riba*. Opus cit., p. 33..

¹⁰⁶³ Enric PRAT DE LA RIBA, *Obra Completa*. Opus cit., vol I, p. 201.

¹⁰⁶⁴ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una Antología Política*. Opus cit. p. 175.

personalidad, separado de todas aquellas condiciones que determinan y concretan su personalidad, no se da en la realidad¹⁰⁶⁵.”

Como de Maistre, Mella piensa que el hombre sólo llega a serlo realmente en el interior de la sociedad y gracias a ella:

“(…) el individuo, en contraposición a la sociedad, como si fuesen dos cosas opuestas o que pudiesen existir separadas, en la falsa invención de ese ente armado con una tabla de derechos solitarios que pacta con la sociedad, sin la que no podría existir¹⁰⁶⁶.”

Víctor Pradera no sólo ataca furibundamente los “presuntos” derechos universales del hombre, sino que los considera hijos de la guillotina y de la sangre por ella derramada...

“No; los Derechos del Hombre y del Ciudadano no nacieron de la sangre corrompida y estancada bajo las guillotinas de la más despótica, tiránica y liberticida de las revoluciones. Allí nació su farisaica deformación. Si la Revolución fue inexcusablemente criminal, se distinguió más todavía por su hipocresía redomada¹⁰⁶⁷.”

También el rector de Salamanca, don Miguel de Unamuno, parece recordar en esta cuestión las palabras del conde Joseph de Maistre:

“Pero el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. (...) La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social¹⁰⁶⁸.”

4.2.3.2. La imposibilidad de las nuevas constituciones escritas

Si el hombre universal es una quimera, también lo es la voluntad liberal de crear nuevas constituciones escritas que suplan a la tradición y el orden establecido:

¹⁰⁶⁵ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *El verbo de la Tradición. Textos escogidos de Juan Vázquez de Mella*. Opus cit., pp. 129-130.

¹⁰⁶⁶ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁰⁶⁷ Víctor PRADERA, *El estado nuevo*. Opus cit., p. 41.

¹⁰⁶⁸ Miguel de UNAMUNO. *Obras completas*. Opus cit., vol X, pp. 294-295

"Aucune constitution ne résulte d'une délibération; les droits des peuples ne sont jamais écrits, ou du moins les actes constitutifs ou les lois fondamentales écrites, ne sont jamais que des titres déclaratoires de droits antérieurs, dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'ils existent parce qu'ils existent¹⁰⁶⁹."

Sobre este tema nos encontramos, por ejemplo, con esta afirmación del neocatólico Aparisi Guijarro:

“Maistre muestra cierto horror a las Constituciones escritas. Tiene razón cuando se echa sobre el papel la obra de los sabios; no tiene razón cuando se fija sobre el papel la obra de Dios o de los siglos¹⁰⁷⁰.”

La corrección de Aparisi Guijarro tiene que ver más que con una enmienda al planteamiento demaistriano, con el que está fundamentalmente de acuerdo, con su fijación por explicitar continuamente la idea de la existencia de una justicia superior y única, la divina, que conocemos a través de la Revelación, que se basa, por tanto, la fe religiosa, la cual se impone a cualquier pensamiento humano. Toda ley, para ser legítima, debe subordinarse a este principio superior, esto es, -y aquí su planteamiento se acerca también al que dibujaba Donoso en su defensa de la dictadura-, que lo que hace aceptable una ley o a un gobierno no es el modo en que ha sido elegido, ni cómo se estructura su poder político, sino su cercanía o no con los dictados de la auténtica verdad, con los dictados de la religión católica. Para el político valenciano cuando en alguna ocasión un “hombre providencial” ha dado a su pueblo una constitución que ha perdurado, esto ha sido posible porque en realidad lo que ha hecho ha sido fijar y describir las costumbres y leyes naturales de ese pueblo¹⁰⁷¹.

La opinión de Cándido Nocedal resulta también muy parecida:

"Sólo Dios forma y constituye los pueblos a través de los siglos con amorosa y sabia providencia; sólo Dios puede hacer constituciones y dar libertad y dicha a los pueblos que la acatan y las cumplen; hay que acabar de una vez y para siempre con la tiranía de los partidos que cada año quieren constituir las naciones desquiciadas en

¹⁰⁶⁹ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, pp. 67-68.

¹⁰⁷⁰ Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Opus cit., Vol IV, p. 266.

¹⁰⁷¹ Antonio RIVERA GARCÍA, *Reacción y revolución en la España Liberal*. Opus cit., p. 242.

moldes asfixiantes, donde la fe y el patriotismo, las tradiciones, las glorias, y la paz y libertad de los pueblos se ahogan y mueren quebrantados y deshechos¹⁰⁷².”

De igual forma sostendrá su hijo, Ramón Nocedal que los políticos no tienen derecho a establecer una nueva constitución frente a la ley histórica española “que le ha dado la providencia de Dios”, sino tan solo a realizar pequeñas adecuaciones por el transcurrir del tiempo:

“(…) No hay reyes ni políticos que tengan el derecho de constituir de nuevo a España, que tiene una Constitución que le ha dado la providencia de Dios, encaminando los sucesos a través de los siglos; que es claro que los pueblos tienen derecho cada día de amoldar sus instituciones, en lo que son cambiables, a los cambios de las cosas, pero que también tienen derecho en lo sustancial a sostener sus creencias, libertades y franquicias, y sus fueros y sus leyes tradicionales¹⁰⁷³.”

Tampoco considera necesario Torras i Bages que los pueblos se doten de nuevas constituciones, pues es algo que ya poseen de forma consuetudinaria desde el origen de su misma existencia. Esta tesis le sirve al obispo de Vic para cimentar los orígenes legítimos de su propuesta regionalista. Recordemos a este respecto un texto del religioso que ya hemos citado anteriormente:

"Rousseau i sos moderns deixebles, a la teoria del Contracte, a la llei de les majories numèriques, al principi absolutíssim de que les coses públiques poden arreglar-se a la mida del gust dels que les governen, s'oblidaren de posar-hi la condició de que s'havia de respectar la naturalesa i manera d'ésser del país¹⁰⁷⁴."

Fijémonos además como el tradicionalismo de Torras i Bages se aleja de las tesis de Bonald –*Théorie du pouvoir politique et religieux*-, que en esta cuestión reivindicaría un único orden y por tanto una única constitución (de origen divino eso sí) para todos los pueblos, utilizando en cambio los presupuestos de de Maistre para quien existe

¹⁰⁷² Cándido NOCEDAL, Cita del *Manifiesto de la Junta Católica- Monárquica sobre las elecciones*, firmado por Cándido Nocedal, Antonio Juan de Vildósola, Manuel Tamayo y Baus y Vicente de la Hoz de Liniers. Texto tomado de A. WILHELMSEM, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*. Opus cit., p. 523.

¹⁰⁷³ Ramón NOCEDAL, *Antología de Ramón Nocedal y Romea*. Opus cit., p. 54.

¹⁰⁷⁴ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol. I, p. 309.

desde el principio una diferencia, generada por la divinidad, que diferencia a unos pueblos de otros.

"La revolució és la negació del dret històric, és a dir, del verdader dret humà, i com les legislacions forals o el dret de les diferents regions, és essencialment històric, com que la regió en si mateixa suposa necessàriament la història, d'aquí ve la verdadera antítesi entre Revolució i Regionalisme¹⁰⁷⁵"

"Jamais il n'exista de nation libre, qui n'eut dans sa constitution naturelle des germes de liberté aussi anciens qu'elle; et jamais nation ne tenta efficacement de développer, par ses lois fondamentales écrites, d'autres droits que ceux qui existaient dans sa constitution naturelle¹⁰⁷⁶."

También en los textos de Vázquez de Mella es fácil observar su "honda convicción carlista sobre la existencia de una constitución histórica¹⁰⁷⁷" de España. Una constitución que por su propia naturaleza se opondría a las propuestas liberales que dejaría a "los individuos y a la sociedad en manos del poder omnímodo del Estado racionalista, opresor y centralizador¹⁰⁷⁸." De igual forma, en el prelude a su *Defensa de la Hispanidad*, Maeztu argumenta que el liberalismo se equivoca al querer contradecir el destino que la divinidad le ha dado. "Según el político vasco, Dios señala un camino a los pueblos. Cuando los pueblos no se salen de esa vía adquieren valor universal¹⁰⁷⁹."

4.2.3.3. La Revolución despótica y los filtros de la tradición

De la misma forma que de Maistre no ve la contrarrevolución como una mera vuelta atrás, pues cree que el estado de cosas anterior a la Revolución Francesa nunca volverá de manera idéntica. Tampoco cree que el tipo de monarquía cristiana a la que aspira tenga nada de absolutista. Ese tipo de gobierno lo identifica propiamente con el despotismo oriental. Al contrario, tal y como él lo ve, el esquema de autoridad descendente garantiza los derechos y libertades de los súbditos, pues coloca toda una serie de filtros entre el rey y sus gobernados. El filtro fundamental resultaría, desde luego, la religión y sus preceptos, pero también las leyes históricas de los pueblos, que

¹⁰⁷⁵ Ibídem, vol I, p. 309.

¹⁰⁷⁶ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 71.

¹⁰⁷⁷ José Luis ABELLÁS, *Historia crítica del pensamiento español*. Opu cit. Vol V (I), p. 462.

¹⁰⁷⁸ Ibídem, p. 462

¹⁰⁷⁹ Juan ORELLANA, *Fe y razón en el catolicismo antiliberal español (1850-1936)*. Opus cit. p. 71..

ningún monarca puede ignorar o vulnerar, y la jerarquización de la sociedad. Todo este cúmulo de cuestiones hace que en el sistema monárquico cristiano tradicionalmente europeo, se establezca una distancia prácticamente inalcanzable entre el rey y el último de sus súbditos. Sin embargo, para de Maistre, tras la Revolución todo esto ha cambiado. Con el pretexto de la libertad se han eliminado estos filtros, las leyes pueden cambiarse en cualquier momento, los ciudadanos están al albur de los deseos de sus representantes, y en general, el sistema liberal jacobino resulta mucho más opresivo y despótico que el monárquico. Todo esto es además esgrimido por de Maistre con su inherente realismo político, como en este texto en el que reflexiona al respecto de que, más allá de que el ciudadano pueda votar o no, tenga representantes parlamentarios o no, siempre tendrá un soberano en París que le someterá y decidirá por él:

"(...) insistons sur ce point fondamental, que le souverain sera toujours à Paris, et que tout ce fracas de représentation ne signifie rien; que le peuple demeure parfaitement étranger au gouvernement¹⁰⁸⁰."

Donoso, quizá por el tiempo transcurrido entre él y el saboyano, casi parece ir más allá. Así en sus textos fundamentales denunciará que tras las apariencias, los sistemas revolucionarios no son sino un tipo de totalitarismo: un totalitarismo en extremo violento, pues se ha convertido a la razón revolucionaria en una especie de pseudoreligión. Amparándose en esta creencia dogmática, sus seguidores podrán protagonizar las peores tropelías. La descristianización de la sociedad ha eliminado el tamiz de la moral en la acción política, por lo que a partir de este momento todo es posible para el gobernante. No existe ningún muro de contención externo a su voluntad.

"Français, c'est au bruit des chants infernaux, des blasphèmes de l'athéisme, des cris de mort et des longs gémissements de l'innocence égorgée; c'est à la lueur des incendies, sur les débris du trône et des autels, arrosés par le sang du meilleur des Rois et par celui d'une foule innombrable d'autres victimes; c'est au mépris des moeurs et de la foi publique, c'est au milieu de tous les forfaits, que vos séducteurs et vos tyrans ont fondé ce qu'ils appellent "votre liberté¹⁰⁸¹. »

¹⁰⁸⁰ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, pp. 49-50.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, Vol I, p. 123.

"Un poder absoluto, para que lo sea, es menester que sea un poder expedito, y para que sea expedito es menester que no encuentre resistencias. Antes señores, había corporaciones unidas por el vínculo del amor, unidas por el vínculo de la religión; estas corporaciones oponían un dique a todo despotismo que quisiera levantarse en la nación¹⁰⁸²."

"¡La libertad acabó! No resucitará, señores, ni al tercer día ni al tercer año, ni al tercer siglo quizá. ¿Os asusta, señores, la tiranía que sufrimos? De poco os asustáis; veréis cosas mayores. (...) El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres¹⁰⁸³."

Comprensiblemente, Balmes ve también a la religión como un elemento de control de poder que impide caer en el despotismo,-hacia el que se dirige la revolución y todo gobierno que renuncie al catolicismo-. Como de Maistre, Balmes incide en la cuestión de lo que ha distinguido a las monarquías occidentales de los gobiernos despóticos del oriente ha sido el cristianismo¹⁰⁸⁴, religión que inevitablemente ha dulcificado el comportamiento de los reyes de Europa, que no resultan despóticos sino más bien paternales: "Lo esencial para los católicos es que el sistema político sea religioso; si no, todos son iguales, pues sin religión se va al despotismo¹⁰⁸⁵."

"Esta es la causa por que natural y espontáneamente la monarquía europea se ha hecho tan suave y benéfica hasta en aquellos países donde la falta de todo límite legal parecía deber arrastrarla a los mayores desmanes¹⁰⁸⁶."

La cita de Joseph de Maistre, aborda la cuestión de la bondad de la monarquía religiosa, pero no mirando hacia atrás, sino como una garantía para la restauración contrarrevolucionaria:

"Se persuaderait-on, par hasard, que le retour de la maladie à la santé est aussi pénible que le passage de la santé a la maladie? et que la monarchie, renversée par des monstres, doit être rétablie par leurs semblables? Ah! Que ceux qui emploient ce

¹⁰⁸² Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., Vol II, p. 332.

¹⁰⁸³ *Ibidem*, Vol II, p. 197.

¹⁰⁸⁴ L. CURA PELLICER, *Sintaxipeya de Balmes apologeta y político*. Opus cit., p. 153.

¹⁰⁸⁵ Jaime BALMES, *Obras completas*. Opus cit. Vol VIII, p. 235.

¹⁰⁸⁶ *Ibidem*. Vol VIII, p. 126.

sophisme lui rendent bien justice dans le fond de leur coeur! Ils savent assez que les amis de la religion et de la monarchie ne sont capables d'aucun des excès dont leurs ennemis se sont souillés¹⁰⁸⁷."

Cándido Necedal insiste en el hecho de que el sistema liberal cambia las leyes divinas por leyes impuestas por una minoría política:

"¿La Libertad consiste en que impongamos la libertad de un partido, de una fracción, de una colección de hombres, llámese como se quiera a la Nación?... Esa es la tiranía impuesta en nombre de la libertad. Si es esa la libertad que quiere S.S., yo desde ahora protesto contra ella¹⁰⁸⁸."

Frente a esta situación, su actitud es doble y absolutamente fiel a los planteamientos del profeta del pasado. De una lado, el recuerdo idealizado del Antiguo Régimen, donde, pese a lo afirmado por el progresismo, los hombres gozaban de una mayor libertad, tanto personal como de grupo (foralismo), y donde la aristocracia ejercía con bondad "religiosa" su papel de intermediario (dentro del habitual concepto de autoridad descendente) entre Dios y el pueblo llano, no como en el estado liberal donde el poder de los "hombres mejores" (*aristoi*) ha sido sustituido por el dominio de la que consideran vil plutocracia.

"En fin, me habéis librado del feudalismo, de aquel feudalismo ejercido por aquellos grandes señores que abusaban algunas veces, porque al cabo eran hombres; pero por regla general lo ejercían paternalmente; y este feudalismo paternal lo habéis reemplazado con el feudalismo de los capitalistas, de los agiotistas, de la gente de negocios y de Bolsa, que es el peor de todos los feudalismos, que son los que han acaparado todos los beneficios de la revolución¹⁰⁸⁹."

Sardà i Salvany llegará a afirmar que no hay un régimen que se parezca más a una dictadura que en el que para todo se proclama la libertad:

¹⁰⁸⁷ Joseph DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*. Opus cit., Vol I, p. 122.

¹⁰⁸⁸ Cándido NOCEDAL, DSC/Congreso, 28 de febrero de 1855.

¹⁰⁸⁹ Cándido NOCEDAL, *Sobre el reconocimiento del llamado reino de Italia*. Opus cit., p. 137.

"Això de governar dient una cosa i fent-ne a gratcient un altra, fa que no hagi res que més s'assembli a una dictadura que un sistema en el qual per a tot es proclama l'absoluta llibertat¹⁰⁹⁰."

Prat de la Riba ofrece, desde su regionalismo, una visión muy similar a la de Nocedal (y por ende a de Maistre), melancólica respecto de la Edad Media (que como todos los regionalistas tiende a idealizar en extremo), rechazando el parlamentarismo, y queriendo volver al magisterio de la Iglesia Católica como solución para evitar gobiernos opresivos. Fijémonos, como detalle interesante, que en una nueva muestra de las dificultades que encontraron estos autores "demaistrianos" para encajar en su ideario el sistema capitalista, como el político catalán aboga por la recuperación de los gremios y por un sistema proteccionista.

"En una palabra, creo que el Regionalismo que clama por los derechos violados, que pide la justicia a la moralidad en los órdenes social y político, que huye del Parlamentarismo y se encamina al sistema representativo, que es francamente proteccionista y que tiene como ideal preciadísimo el restablecimiento de los gremios, es la doctrina político-social de esa Iglesia Católica a cuya benéfica influencia se debió la existencia de los gremios, la importancia y el poder de las *Cartas de la Edad Media*, esencialmente representativas, y el imperio de la justicia en las relaciones individuales. La obra que no pudo realizar entonces a causa primero de la barbarie de los individuos, que reclamaba todos sus cuidados, y de la aparición de la Reforma que distrajo todas sus fuerzas después, la realizará paulatinamente a medida que vayan desapareciendo todos estos obstáculos que a su actividad se oponen, y así la Iglesia habrá completado su obra de la civilización europea¹⁰⁹¹."

También Vázquez de Mella ve en la obra de la Revolución Francesa la eliminación de los filtros político-religiosos que defendían a los súbditos de la represión y de la injusticia:

¹⁰⁹⁰ Félix SARDÀ I SALVANY, en una conferencia del año 1910, tomado de J. UGAS. *Ideari del Doctor Sardà i Salvany*. Opus cit., pp. 126-127.

¹⁰⁹¹ Enric PRAT DE LA RIBA, *Obra Completa*. Opus cit., Vol I, p. 203.

“Sabéis vosotros muy bien que la obra política de la Revolución Francesa consistió principalmente en destruir toda aquella serie de organismos intermedios que como Corporaciones protectoras se extendían entre el individuo y el Estado¹⁰⁹².”

Su aventajado discípulo Víctor Pradera, hace transitar su pensamiento por el mismo sendero: falta de contención externa del gobierno revolucionario, y cambio de la verdad absoluta por el de la voluntad individual “repetida en número suficiente.”

“El soberano, en la doctrina revolucionaria, carece así de contenciones externas; pero carece también de la interna, consistente en la ley natural concretada en una Constitución tradicional y reflejada en la escrita. (...) “La mitad más uno –se dijo al estudiar las formas bastardas de Nación, serían en lo sucesivo fuente de la justicia y de la libertad y oráculo del interés general.” Carecen, pues, las democracias de norma objetiva jurídica para sus actos; ya que la voluntad individual, sin más que repetirse en número suficiente, fija su línea de conducta variable con sus voliciones¹⁰⁹³.”

Un último apunte sobre esta cuestión que nos hace volver sobre Donoso y Vázquez de Mella. En su célebre discurso sobre la dictadura, Donoso dibujó la afortunada imagen del termómetro según la cual, cuanto más bajaba el termómetro religioso de un pueblo, más debía subir el de la represión política, único método posible para contener a unos ciudadanos que han dejado atrás los preceptos virtuosos del cristianismo. Como vemos, esta idea mezcla dos conceptos: el de la necesaria recristianización de la sociedad –del que ya hemos hablado en un apartado anterior-, y el de que la Revolución que es de por sí, siempre según el tradicionalismo- anti religiosa y atea, inevitablemente será opresora. El texto de Donoso es conocido:

“(…) cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Ésta es una ley de la humanidad, una ley de la Historia¹⁰⁹⁴.”

Esta idea la repetirá Vázquez de Mella citando eso sí al Marqués de Valdegamas, y con una prosa menos fresca y más pomposa que la de Donoso. En una muestra más,

¹⁰⁹² Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una Antología Política*. Opus cit., p. 171.

¹⁰⁹³ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., pp. 184-185.

¹⁰⁹⁴ Juan DONOSO CORTÉS. *Obras Completas*. Opus cit., vol II, pp. 316-317

de la línea de influencia que hemos definido en este estudio para el pensamiento reaccionario español: de Maistre – Donoso Cortés.

“La unidad interna de los espíritus cuando los entendimientos están conformes en una creencia, y las voluntades en la práctica uniforme de una ley moral, y la unidad externa del poder material; y son esas dos unidades, como decía Valdegamas, fijándose en uno de sus efectos, la represión diferente que producen, semejantes a dos termómetros que suben y bajan en proporción inversa; porque cuando el de la coacción externa sube mucho, es porque el de la unidad interna está muy bajo o se ha roto; y cuando la unidad interna es mínima y muy profunda, muy enérgica, la unidad externa puede en cierta manera quebrantarse, sin que por eso sufra detrimento el todo nacional; pero si los lazos internos se rompen, si la unidad de creencias desaparece y la unidad moral se quebranta, no bastan todos los lazos externos para mantener la cohesión: entonces llega la época de los grandes centralismos que buscan la unidad externa, la uniformidad en todo¹⁰⁹⁵.”

4.2.4. Ultramontanismo

Caricaturizando un tanto la situación, podríamos decir que el ultramontanismo de Joseph de Maistre fue tan exacerbado que llegó a causar cierta prevención incluso en la Santa Sede. Sin embargo, probablemente fue el *Du Pape* el más leído y el más popular, en España, de todos los libros que escribió. La contrarrevolución española resulta ultramontañista en bloque, y cita y utiliza las ideas demaistrianas una y otra vez. Veámoslo.

Para entender bien el ultramontanismo de Balmes conviene situar mínimamente el contexto histórico donde escribe. El liberalismo isabelino adopta desde sus inicios una actitud decididamente regalista, dispuesto a controlar a través del gobierno a la Iglesia Española y a no someter sus decisiones en esta materia a la aprobación de Roma. Probablemente las desamortizaciones resulten el epítome de esta actitud y como comentamos en el capítulo anterior, la más que probable razón por la que el liberalismo tuviese el apoyo de una parte de la aristocracia y de la mayor parte de la alta burguesía.

Ante la actitud de los diferentes gobiernos liberales, la postura de Balmes es clara, y no podemos dejar de tildarla de claramente ultramontañista. El vicense, en sus obras, se esforzará en mostrar la supremacía del Papa como cabeza de la Iglesia

¹⁰⁹⁵ Juan VÁZQUEZ DE MELLA, *Una Antología Política*. Opus cit., p. 39.

Católica, por encima de cualquier Iglesia nacional, pues todas no le deben sino sumisión. Esta preeminencia se apoya en la infalibilidad del pontífice que para el presbítero de Vic está fuera de toda duda. Aunque podemos encontrar muestras de este posicionamiento en toda su obra, Balmes escribe dos opúsculos especialmente dedicados al tema: *Demostración histórica de la importante verdad de que la supremacía del Papa ha sido reconocida y acatada en todas las épocas por la Iglesia de España*, y uno de sus pocos textos en catalán, *Conversa de un Pagés de la montanya sobre lo Papa*.

La influencia de de Maistre en la actitud de Balmes resulta palmaria. Así lo afirma por ejemplo Alsina: “con esta vigorosa defensa del Pontificado, Balmes se sitúa en la misma línea de los grandes apologistas franceses defensores del Pontificado romano. En muchos puntos de sus artículos se refleja claramente la influencia que ha ejercido la lectura de las obras de de Maistre¹⁰⁹⁶.”

Como muestra de ello, pensamos que en lugar de la habitual comparación de textos, resulta más clarificador dejar que el mismo Balmes aclare y defienda las tesis de de Maistre al respecto, expuestas fundamentalmente en el *Du Pape*, a propósito de los ataques que realizaran a las mismas los obispos Amat. Como siempre, Balmes intenta mostrar, en el inicio de su comentario, una actitud objetiva e imparcial.

"No tanto el honor del Conde de Maistre, como el interés de la verdad, nos obliga a detenernos en la aclaración de las doctrinas del conde de Maistre, que tantos recelos le inspiraban al señor arzobispo de Palmira y que con tanta dureza las calificaba¹⁰⁹⁷."

Para pasar después al punto probablemente más polémico y sorprendente de la tesis ultramontana de de Maistre: su aparente equiparación de la infalibilidad espiritual y la soberanía temporal:

"Asienta enseguida que "la infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el temporal son voces perfectamente sinónimas". Hablando con franqueza, confesáremos que hubiéramos deseado que, tratándose de una materia tan grave, el conde no se hubiese expresado de una manera tan absoluta; pero al propio tiempo que echamos de menos algo de aquel rigor que siempre falta a los que no se han dedicado

¹⁰⁹⁶ José María ALSINA. *El tradicionalismo filosófico en España*. Opus cit., p. 166.

¹⁰⁹⁷ Jaime BALMES. *Obras Completas*. Opus cit. Vol IX, p. 326.

por profesión a los estudios teológicos, no podemos negar que las ulteriores explicaciones, y sobre todo lo que resulta del conjunto de la obra, nos satisface cumplidamente; y que a lo más puede necesitar este capítulo alguna nota aclaratoria.

(...) Expliquemos ahora cómo entiende el conde de Maistre que la infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el temporal son voces sinónimas. "Una y otra, dice él mismo, expresan o significan aquel alto poder que los domina a todos, del cual todos los demás se derivan, que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado". Se había dicho que la infalibilidad del Papa era una cosa monstruosa, inaudita, una invención de la lisonja destituida de todo fundamento y contraria a la sana razón; y el conde de Maistre hace notar con admirable profundidad que la infalibilidad del Pontífice hay la aplicación de un principio general a todas las sociedades, pues que en todas se halla una autoridad suprema de cuyo fallo no es lícito apelar¹⁰⁹⁸."

Aunque como en otras ocasiones, el tono enfebrecido del saboyano moleste al talante pausado del de Vic, está claro que ambos comparten la misma melodía de fondo. En este texto, junto a la idea demaistriana de que todo poder, al final, resulta por su propia esencia absoluto, está también presente la idea de la autoridad descendente, que tan claramente ya hemos visto como ambos defienden. Además Balmes, rechaza la usual crítica a de Maistre de haber hecho de la idea de infalibilidad pontificia una tesis puramente inmanente:

"En el capítulo I de su famosa obra *Del Papa*, titulado *De la infalibilidad*, advierte que se ha dicho ya tanto sobre esta infalibilidad considerada teológicamente, que sería difícil añadir nuevos argumentos a los que se han acumulado ya por los defensores de esta alta prerrogativa para apoyarla en *autoridades irrefragables* (...). En estas palabras del conde de Maistre hallamos desvanecidas de antemano todas las dificultades que se le podrían objetar a causa de que, proponiéndose después hacer plausible esta verdad religiosa, apela a consideraciones sacadas del orden político¹⁰⁹⁹."

El dictamen final sobre de Maistre resulta especialmente rotundo:

"(...) basta abrir su obra titulada *Del Papa*, pues en todas partes se encuentra el más vivo entusiasmo por la Iglesia caólica apostólica romana, el más ferviente celo por vindicar el honor de la Santa Sede, la más profunda convicción de que Jesucristo está

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, Vol IX, p. 326.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, Vol IX, p. 327.

con ella; en todas partes dirige fuertes argumentos contra los protestantes, contra los griegos cismáticos y cuantos se han separado de la unidad de la cátedra de San Pedro¹¹⁰⁰."

Con todo, quizá quienes vivieron en sus carnes con mayor tensión al respecto del ultramontanismo fueron sin duda los neocatólicos, quienes, como el propio de Maistre, acabarían, en cierto sentido, siendo desautorizados por el Vaticano y que protagonizaron sucesos como la fallida "peregrinación a Roma." Así podemos leer textos como el que sigue en el neocatólico Antonio Aparisi Guijarro:

"¡Valor Santo Padre, valor! ¡Oh, Padre Santo! No hace mucho estabais en Gaeta, y Mazzini en Roma; y poco después desde la Eterna Ciudad, rodeado de 200 obispos, proclamabais el dogma de la Concepción Inmaculada de María. Dios os ama ¡oh Padre Santo! ¿No os consuela ver esa Iglesia de Francia? Ayer escribía de Maistre su obra inmortal de la Iglesia galicana: ¿dónde está la Iglesia galicana? ¿Dónde aquellas libertades que dieron tantos sinsabores a vuestros predecesores augustos?¹¹⁰¹"

Pese a su radicalismo religioso Rubió i Ors nunca militó en las filas del integrismo, sino que se situó en posiciones cercanas a la Unión Católica. Calificado de mestizo por los integristas, llegó a protagonizar incluso algunas polémicas con uno de sus líderes, el también catalán Sardà i Salvany. Con todo, sí que en su pensamiento se puede observar un claro posicionamiento ultramontano. De hecho se puede hablar de una clara militancia ultramontana entre la mayoría de componentes de la *Renaixença*. De hecho en 1868 *Lo Gayter del Llobregat*, escribió una obra defendiendo el *Syllabus* de Pío IX y afirmando la necesidad del dominio de la Iglesia Romana sobre la autoridad civil y su total autonomía frente al poder político¹¹⁰².

Si el posicionamiento de Rubió i Ors es claro, no podía serlo menos el de Torras i Bages, pues en general, el galicanismo no encontró prácticamente apoyos en la jerarquía católica española, que se mantuvo siempre cercana a las posturas que defendían la superioridad del Papa frente al resto de obispos, su infalibilidad y el total deber de acatamiento a su voluntad por encima e independientemente de cualquier gobierno. Este posicionamiento explica en gran manera el éxito que tuvo en España el

¹¹⁰⁰ Ibídem, Vol IX, p. 330.

¹¹⁰¹ Antonio APARISI GUIJARRO, *Obras de Aparisi Guijarro*. Opus cit., Vol IV, p. 33.

¹¹⁰² Enric UCELAY-DA CAL. *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*. Opus cit., p. 147.

Du Pape. El obispo de Vic mantuvo siempre a este respecto una postura que no presenta ninguna duda, pues si el primer puntal de su pensamiento es el regionalismo, el segundo lo es, sin duda, su romanismo a ultranza. Conviene recordar que siendo Torras i Bages, como lo fue, un hombre que poseía por herencia cierta fortuna personal, a su muerte legó todas sus posesiones a la Santa Sede. Así Bonet i Baltà describe cómo en cada viaje que realizó a Roma lloró en la balaustrada de la confesión de San Pedro¹¹⁰³.

Son múltiples los textos de su obra que dejan patente su romanismo “ultramontano”:

"Tiene la Iglesia *unumnecessarium*, y esto encuéntrase en su seno desde su principio y debe perseverar en ella hasta el fin de los siglos. Posee el Supremo Jeraarca de los católicos un poder inmenso, lo puede todo fuera contradecir a Cristo; y en estos días el mundo, mientras ve casi desaparecer de su seno la autoridad temporal, ha oído sin inmutarse y aun con satisfacción a Leon XIII proclamar la inmensidad de su poder en términos a que tal vez no se hubiese atrevido el mismo Gregorio VII¹¹⁰⁴."

En este tipo de textos encontramos no sólo una presencia de fondo, casi podríamos decir subliminal, de las tesis demaistrianas, sino que podemos observar su influencia a través de fuentes indirectas como Veuillot¹¹⁰⁵, auténtico paladín del ultramontanismo y de la infalibilidad del Papa, muy influido a su vez, por el pensamiento del conde de Maistre. Además este texto resulta ejemplarizante al respecto de la línea de reflexión de Torras i Bages y de su procedencia, pues el obispo de Vic elige una cita de Veuillot, donde se representan a la Iglesia y a la patria como las columnas fundamentales sobre las que debe apoyarse la actuación de cualquier hombre de bien. Esta idea, que aúna regionalismo y romanismo, resume perfectamente su pensamiento:

"Uno es nuestro jefe supremo, el Papa; uno nuestro jefe inmediato, el Obispo; el que reconoce otros jefes expónese a ser tráfuga del ejercito de Cristo; estrechemos, pues, nuestras filas; contentémonos con ser soldados rasos y disparemos sólo a la voz de

¹¹⁰³ J. BONET I BALTÀ. *L'Esglesia Catalana, de la Il.lustració a la Renaixença*. Opus cit., p. 687.

¹¹⁰⁴ Josep TORRAS I BAGES. *Obres Completes*. Opus cit., Vol. I, p. 148.

¹¹⁰⁵ Louis Veuillot (Boynes 1813 – París 1883) Periodista y polemista francés. Director del periódico "L'Univers", desde sus páginas atacó al liberalismo de la época y al galicanismo. Defensor a ultranza del poder y la infalibilidad del Papa, muestra en sus tesis una clara influencia de la obra de de Maistre. Su abundante producción periodística se recogió en *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*.

mando, nunca según nuestro sólo arbitrio. Un nervudo atleta de la Iglesia, Luis Veuillot, escribió en el año 1843 las siguientes palabras, que encierran todo nuestro pensamiento acerca de la conducta del clero en relación con las cosas políticas: "No pertenecemos más que a la Iglesia y a la patria. En medio de las cosas que pasan, en medio de las ruinas, en el movimiento de ideas que van, vuelven y se marchan otra vez, abrazamos firmemente las únicas cosas que no pasan: la Iglesia y la patria. Un partido es un odio; un sistema es una traba; de ninguna manera queremos tales cosas. Tomamos la sociedad como la tomaron los Apóstoles; no pertenecemos ni a Pablo ni a Cefas; pertenecemos solamente a Jesucristo¹¹⁰⁶."

Félix Sardà i Salvany verá como sinónimos los términos ultramontano y católico verdadero: "He aquí lo que hay sobre la tan decantada cuestión de las formas agresivas de los escritores ultramontanos, vulgo católicos verdaderos¹¹⁰⁷."

Pese a su pretendido moderado neotomismo, también Víctor Pradera se sitúa en una línea abiertamente ultramontana, para él "la labor del cristiano debía restaurar la república cristiana medieval, donde el Papa era la máxima autoridad espiritual. Esto era un modo de evitar las guerras al existir un poder mediador, superior y neutral a las partes¹¹⁰⁸." En su obra cumbre *El Estado Nuevo*, afirmará además la inexcusable supremacía de la ley de la Iglesia sobre la sociedad y leyes civiles:

"Y en consecuencia, si ambas sociedades entran en conflicto, deben prevalecer en el hombre, miembro común de ellas, el mandato, la ley, la norma, impuestos por la sociedad religiosa, aun en daño del mandato de la ley o de la norma impuesta por la sociedad civil. (...) Establecida racionalmente la supremacía de la Iglesia sobre la sociedad civil en caso de conflicto...¹¹⁰⁹,"

¹¹⁰⁶ Josep TORRAS I BAGES. *Obras Completas*. Opus cit., Vol. I, p. 148.

¹¹⁰⁷ Félix SARDÀ I SALVANY. *El liberalismo es pecado*. Opus cit., p. 59.

¹¹⁰⁸ José Luis ORELLA, Víctor Pradera. *Un católico en la vida pública de principios de siglo*. Opus cit., p. 54.

¹¹⁰⁹ Víctor PRADERA, *El Estado Nuevo*. Opus cit., pp. 90-91.

5. CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo de investigación eran al de mostrar como Joseph de Maistre, a pesar de ser un defensor de la ortodoxia católica y su tradición, en realidad alimenta su reflexión filosófica de fuentes heterodoxas de pensamiento que le acercan ideológicamente a movimientos abiertamente disidentes con la ortodoxia como el protestantismo, el jansenismo, la escatología fiorinista e incluso el jacobinismo revolucionario, y que su filosofía, reforzada por estas corrientes que otorgan una mayor agresividad a su reflexión teórica, tuvo una presencia e influencia decisiva en el pensamiento conservador español. Un ascendiente que hemos explicitado de forma concreta a través tanto de las figuras más representativas de este movimiento y de sus principales apriorismos ideológicos.

Al respecto de las fuentes heterodoxas de su filosofía, entendemos que hemos probado que las raíces del pensamiento de de Maistre se asientan en su pertenencia a lo que hemos denominado “corriente de pensamiento nominalista de fondo irracional y escéptico”. Este planteamiento nominalista es, desde luego, el muro de carga ideológico de todo el desarrollo demaistriano. Tal y como hemos intentado mostrar se ve acompañado por dos factores más: por un lado por una versión iluminista y masona de la filosofía de la historia de Joaquín de Fiore; por otro lado por la potencia racional y el escepticismo de la Ilustración y por una de sus consecuencias, la Revolución Francesa.

Así, el pensamiento nominalista demaistriano se remontaría a la condena del Obispo Esteban Tempier del 7 de marzo de 1277 en la que condenaba 219 tesis de la Universidad de París. En cierto sentido esta condena supuso la ruptura de una parte del pensamiento medieval con un racionalismo de cariz aristotélico que cree que tanto las verdades de fe como el conocimiento general del mundo pueden alcanzarse con el solo impulso de la razón. Esta quiebra empujará a pensadores posteriores tales como Escoto u Ockham a decantarse por opciones en las que la idea de voluntad se imponga a la de raciocinio, con la consiguiente negación del libre arbitrio humano así como con la radicalización de la idea de la incapacidad humana para la salvación sin el total y continuo auxilio divino. Frente al necesitarismo mecanicista se pone el énfasis en el extremo y arbitrario poder divino. Esta ruptura del equilibrio entre fe y razón anterior a la que se producirá, -en dirección contraria-, en la modernidad, así como el rechazo a considerar la filosofía como una herramienta independiente de la teología, están muy

presenteen Joseph de Maistre, tanto en su fideísmo y en su pesimismo antropológico como en su concepción de la Providencia Divina -que interviene de forma continuada en la historia de la humanidad- y en su teoría de la autoridad descendente o en la de la reversibilidad del dolor de los inocentes.

Debido a su inclusión en esta corriente nominalista hemos mostrado como las teorías de Joseph de Maistre están más que cercanas a autores aparentemente muy alejados de él. Así el saboyano consideró siempre a Lutero como uno de los personajes más funestos de la historia y a su pensamiento una de las causas lejanas de la Revolución francesa. Sin embargo, hemos expuesto como ambos autores comparten la influencia de una interpretación rigorista de san Agustín y san Pablo, y con ella un profundo pesimismo antropológico. Comparten también un arraigado fideísmo y que en el plano político, ambos elaboran tesis que pueden calificarse de “teología política”, de profundo carácter conservador y en las que la idea de autoridad, que debe ser aceptada por la fe y no por la razón, juega un papel clave y definitivo.

En el caso de Descartes, es en primer lugar su voluntarismo el que le une a de Maistre. Un voluntarismo según el cual la inteligencia del hombre es limitada pero su voluntad no, a diferencia de Dios, en el que voluntad y entendimiento se identifican. Junto a esta cuestión, el padre del racionalismo comparte también con el saboyano la idea de la omnipotencia divina y el innatismo.

Otro enemigo declarado de de Maistre es el Jansenismo. Sin embargo también hemos mostrado como de nuevo la interpretación extrema de san Agustín coloca al Jansenismo en la línea de pensamiento del saboyano, debido a su pesimismo antropológico, su excepticismo ante la capacidad de la razón humana y su acentuado rigorismo moral. Obviamente conectado con el Jansenismo aparece Pascal, del que de Maistre elogiará todo salvo su falta de obediencia, esto es su voluntad de independencia frente a la jerarquía eclesiástica. Pascal y de Maistre participan del mismo excepticismo que convierten en fideísmo: la afirmación de la superioridad de la fe sobre la razón y su impulso antimetafísico general.

Al respecto del iluminismo y del fiorinismo, hemos probado que existe una tensión escatológica muy marcada en el pensamiento de de Maistre, especialmente explicitada en *Les Soirées*. Así, a través del iluminismo de Saint-Martin y de su trato con la masonería, el saboyano habría conectado con el milenarismo del monje calabrés Joaquín de Fiore. Esta conexión le habría permitido ver en la Revolución Francesa a una herramienta de la Providencia divina que daría paso a una nueva y gran época: el

anhelado tercer milenio fiorinista. De esta forma, pese al pesimismo antropológico de de Maistre, en su obra late la convicción del cercano advenimiento de un feliz desenlace en la tierra para la raza humana.

En cuanto la tercera fuente heterodoxa en de Maistre, la Ilustración y la Revolución, hemos mostrado como el saboyano conoció bien a los autores ilustrados y profesó su mismo escepticismo. Ahora bien, fruto de sus convicciones personales, convirtió este escepticismo en intransigente fideísmo. Un dogmatismo que no es sino su respuesta ante, la que para él era una incuestionable verdad: el hombre, lastrado por su condición de pecador, no puede alcanzar por sus propios medios un auténtico conocimiento, y especialmente respecto de cuestiones sobrenaturales o metafísicas. De forma que no le quedará más camino que vencer al escepticismo desde únicamente la fe.

De entre los pensadores ilustrados nos hemos detenido en la figura de Voltaire. Aunque en un primer momento parecería que ambos autores se encuentran en las antípodas uno del otro, hemos expuesto como Voltaire muestra cierta renuncia escéptica al respecto de la capacidad epistemológica del hombre, lo que le sitúa de alguna forma relativamente cercano al pesimismo antropológico de de Maistre. Desde posiciones distintas ambos también muestran una misma confianza en el progreso.

Finalmente, hemos explicitado cómo el conde de Maistre y el jacobinismo comparten la visión providencialista de la Revolución Francesa y una fuerte esperanza escatológica, corolario necesario de este acontecimiento, así como su voluntad decisionista y la autolegitimación de la misma gracias a su fin último.

En cuanto a la influencia de Joseph de Maistre en el pensamiento ultraconservador español, pensamos que nuestro estudio permite afirmar el evidente ascendiente y presencia del saboyano en el mismo. Pese a que hoy las tesis del conde Joseph de Maistre resulten perfectamente ajenas al debate ideológico-político, y que su figura se vea relegada a un protagonismo relativamente secundario dentro de los manuales de historia de la filosofía, el saboyano fue un personaje ampliamente conocido en los ambientes intelectuales del siglo XIX español.

Hemos explicitado también que una de las claves de esta cercanía y facilidad de conexión del armazón ideológico de de Maistre con el pensamiento conservador español es su ferviente ultramontanismo y su defensa a ultranza de la autoridad terrena y espiritual del Papa, idea que le permitió conectar con todo el ala ideológicamente conservadora de la España del momento que, más allá de disputas y puntos de vista distintos en otras cuestiones, se mostró generalmente unánime en esta cuestión y aceptó

con agrado las tesis del autor del *Du Pape*. Estelibro que gozó en España de gran prestigio y popularidad, y hasta fue defendido por sus detractores, como por ejemplo, Jaime Balmes.

Así hemos mostrado la influencia de de Maistre tanto en Donoso Cortés, como en el neocatolicismo, -movimiento político legatario y deudor de las tesis donosianas-, en Balmes, en la Escuela Apologética Catalana tan relacionada con el presbítero de Vic, en el ideario conservador y protonacionalista de Torras i Bages y de Rubió i Ors y en el ya claramente nacionalista de Enric Prat de la Riba. También hemos analizado su huella en el integrismo de Sardà i Salvany, en el tradicionalismo de Vázquez de Mella y Víctor Pradera e incluso en los posicionamientos últimos, cercanos ya al fascismo de Ramiro de Maeztu.

De esta afirmación general de la presencia demaistriana podemos desgajar otra serie de conclusiones parciales. Así, en el apartado dedicado al carlismo y si bien desde el inicio de la cuestión sucesoria, e incluso antes (Regencia de Urgel, “malcontents”) resulta posible detectar en el ideario de estos primeros contrarrevolucionarios actitudes que después encajarán perfectamente con el programa filosófico demaistriano, no es posible, a la luz de los textos, afirmar una influencia significativa del autor saboyano en este primer carlismo. Analizando los textos de uno de estos carlistas “iniciales”, el mercedario catalán Magín Ferrer, hemos visto como en su obra pesa con fuerza la estructura filosófica del esolasticismo tomista y de la tradición del bien común de Tomás de Vitoria y Suárez frente al nominalismo de las tesis del profeta del pasado.

A nuestro entender, la introducción del pensamiento demaistriano en España se realizaría indiferentemente tanto desde el carlismo posterior al de la primera guerra y que podríamos definir como de “segunda hora”, como desde el liberalismo más conservador, resultando siempre y en cualquier caso el núcleo central de esta introducción el factor religioso, pues la defensa de la religión por parte de de Maistre haría de sus obras una lectura habitual de los ambientes religiosos de la época.

Al respecto de Donoso Cortés, además de manifestar una influencia comúnmente admitida por los estudiosos, hemos descrito y caracterizado este ascendiente, afirmando el conocimiento de la obra del saboyano por parte del pacense desde el inicio de su carrera política, y cómo fue, de todos modos, a partir de su estancia/retiro en Francia entre 1840 y 1843, cuando sus escritos mostraron cada vez con más claridad la influencia del tradicionalismo demaistriano, influencia que resulta ya innegable en sus *Cartas desde París* (1842). Tanto para de Maistre como para

Donoso, la Revolución supone una manifestación externa del pecado, el triunfo del “filosofismo” frente al cristianismo, y un anuncio escatológico gestado por la Providencia. Con todo, la postura de Donoso no es en absoluto idéntica, mera copia, de la del saboyano. Así el marqués de Valdegamas se mantiene fiel a un tipo de metahistoria trascendente cercana a san Agustín, pues el político español no cree en un triunfo del bien en la tierra. Según su particular visión “profética”, el mundo camina hacia la catástrofe de la mano del filosofismo y del abandono de la religión. Además, su experiencia política le hace ver las dificultades de la vuelta a una monarquía absoluta. Es en esta perspectiva en la tenemos que entender su *Discurso sobre la Dictadura*. Alejado de la escatología inmanente de de Maistre, para Donoso lo que legitima a un gobierno es su adhesión al bien y, por tanto a la verdad revelada. En todo caso, pese a los matices, existe en ambos autores un nominalismo implícito basado en la no existencia del bien y del mal como entes autónomos de razón, sino en la aceptación o no de la voluntad de Dios.

Es en su teoría de la guerra donde observamos al Donoso menos original y donde su doctrina se vuelve seguidista en extremo de la propuesta demaistriana, repitiendo esencialmente tres de sus ideas básicas al respecto de la guerra: La guerra como un hecho inevitable y connatural al hombre y las naciones. La guerra como generadora de civilización. Y el análisis de la visión sorprendentemente idealizada y honorable que habitualmente tiene la humanidad de la matanza que es la guerra.

En lo que respecta a Jaime Balmes, convenimos en que no resulta correcto calificar a Balmes de pensador tradicionalista, entre otras razones porque su formación le alejaba de esta ideología. Pero su adscripción a este movimiento no obsta para que el conocimiento que de de Maistre, tal y como hemos puesto de manifiesto, tenía el autor del *Pío IX* ejerciera una manifiesta influencia en sus escritos y que el conde saboyano esté muy presente en el trasfondo de algunos de sus planteamientos político-religiosos. En esta línea, podemos destacar su interpretación radical del pecado original (mostrando aquí no sólo influencia de Joseph de Maistre, sino un paralelismo evidente con Donoso), su visión providencialista y la idea de la religión como elemento de control del poder como única herramienta eficaz y legítima que impida que éste caiga en el despotismo.

Capítulo aparte por su claridad, merece el Balmes ultramontano, probablemente el ámbito donde la sombra del saboyano está más presente. Así recordemos como el vicense defiende las tesis demaistrianas sobre el Papa explicitadas en el *Du Pape*, a propósito de las ideas de tenor “galicano” de los obispos Amat.

En torno al neocatolicismo, de Maistre ejerció una influencia profunda y prácticamente indiscutible, tanto directamente mediante sus textos, como a través el referente ideológico de este movimiento, que fue Donoso Cortés. La cuestión del reconocimiento por parte de España del reino de Italia, frente a la voluntad e interés del Papa, agudizará esta influencia, pues sus tesis inmanentes e institucionalistas sobre la autoridad del Santo Padre (una vez más se hace necesario remarcar la constante presencia del *Du Pape* en los ambientes religiosos o cercanos a ellos de la España de la época) encontraron un amplio eco en el “agustinismo político” de la audiencia neocatólica, que se mostró siempre profundamente ultramontana, contraria a toda tentación galicanista. Hemos desgranado este ascendiente en algunos de los prohombres del neocatolicismo, así en Cándido Nocedal y su hijo Ramón Nocedal, en Aparisi Guijarro y en Ortí y Lara, quien confiesa haber conocido al saboyano a través de Jaime Balmes.

También resulta interesante destacar que el ultraconservadurismo no carlista (isabelino), demaistriano, y partidario de actuar dentro del estado liberal para mitigar en lo posible su orientación, encontró en Cataluña en el rechazo del regionalismo al centralismo liberal y en su recuerdo melancólico e idealizado de un pretendido pasado glorioso, un magnífico “puente de plata” para contactar y atraer a las masas populares cristianas que en su mayoría se alineaban entre las filas del carlismo y del integrista. Presentamos ésta como una de las causas que probablemente dotaron a este regionalismo que iría convirtiéndose en nacionalismo de tan amplia base social, pues su propuesta recuperaba para la vida política a una multitud de militancia cristiana que hasta entonces se encontraba al margen de todo movimiento que aceptase desarrollarse en el marco jurídico-ideológico del liberalismo.

El primer paso de la introducción del pensamiento del conde de Maistre en este ámbito lo dará la Escuela Apologética Catalana. Un segundo escalón en el camino de la creación de un regionalismo católico influido por de Maistre lo protagonizó Rubió i Ors, ya muy cercano a Torras i Bages, donde al credo del tradicionalismo francés se añade, desde una perspectiva romántica, un claro sentimiento regionalista. Josep Torras i Bages traslucirá en su pensamiento el ascendiente del filósofo saboyano, tanto por la lectura directa de sus obras, como por la influencia de sus maestros Manel Milà i Fontanals y Joaquim Rubió i Ors, pues en general resultó muy influido por el legado apologético anterior a él. Finalmente, y ya en una clave nacionalista mucho más clara, Enric Prat de la Riba no sólo conoció la obra de de Maistre, sino que llegó a escribir un

opúsculo laudatorio sobre el mismo: *La filosofía política del Conde Joseph de Maistre*. Para el conservadurismo político de Prat de la Riba, que en la mayoría de sus escritos se opondrá, por ejemplo, al sufragio universal, el pensamiento demaistriano servirá para reforzar su idea de que es la sociedad, su historia y sus tradiciones la que moldea al hombre, una teoría que utilizará para reforzar su rechazo a cualquier centralismo español o intento de homogeneización cultural. Además también tomará prestado del saboyano su idea de los límites internos al despotismo político que las naciones poseen a través de sus leyes tradicionales para desarrollar su teoría “organicista” de la sociedad.

En Félix Sardà i Salvany hemos podido comprobar como aparecen dos claras influencias ideológicas de raigambre demaistriana. De un lado el español Donoso Cortés, y de otro Louis Veuillot, periodista ultramontano francés, defensor a ultranza de las tesis sobre la infalibilidad del Papa. A esto se añade el conocimiento directo del autor de las *Considérations*. Así en este estudio hemos apuntado como en la obra más conocida del publicista de Sabadell, *El liberalismo es pecado*, donde se cita a muy pocos autores, destacan dos citas de de Maistre.

En el renovador del carlismo que fue Juan Vázquez de Mella la influencia demaistriana puede pulsarse tanto de forma directa, a través del conocimiento de sus obras, como de forma indirecta, a través de la línea de continuidad de pensamiento que desde Joseph de Maistre fluiría a través de Donoso, Balmes, Aparisi, Ortí y Lara, hasta llegar a Vázquez de Mella. Su obsesión por negar la existencia del hombre en abstracto es puramente demaistriana así como su decisionismo político y su frontal rechazo a la Revolución.

Su discípulo Víctor Pradera, en un intento de resultar escrupulosamente ortodoxo y perfectamente alineado a las posturas neotomistas instauradas en la Iglesia Católica por León XIII, no explicitará nunca de manera clara su cercanía a de Maistre, sin embargo hemos probado como el navarro prácticamente copia, sin citar, un texto de *Les Soirées* que hace mención a la cuestión del peso del pecado original en el hombre. En este tema, tan querido por de Maistre, Víctor Pradera estará muy cercano al saboyano, de igual forma que lo está en su rechazo a las tesis rousseauianas de la soberanía popular, pues Pradera en esta cuestión participa de la tesis demaistriana de la autoridad descendente.

Como último autor considerado, hemos visto cómo Ramiro de Maeztu especialmente en su “segunda etapa intelectual”, dejará relucir en su reflexión filosófica la presencia de las teorías demaistrianas. Así encontramos en el escritor vasco temas

demaistrianos clásicos tales como el pesimismo antropológico, la cuestión de las leyes tradicionales como auténticas garantes de la libertad de los pueblos o la glorificación de la guerra.

Finalmente hemos analiado cómo las principales intuiciones demaistrianas, nacidas de sus influencias heterodoxas, conforman el núcleo central de los apriorismos ideológicos del pensamiento reaccionario español, que pueden ser sintetizados en los siguientes términos:

- 1) Una exégesis radical de la Carta a los Romanos de san Pablo, especialmente Rom 13, 1-2, para la cuestión de la autoridad descendente y Rom 1, 16-18 y 3, 21-26 para el tema de la Providencia y la libre elección divina.
- 2) Una comprensión notablemente rigorista de la concepción antropológica del último san Agustín que deriva en un profundo pesimismo antropológico.
- 3) La idea nominalista de que la voluntad se impone a la razón. Un voluntarismo que coloca al mundo en la pura contingencia, pues en su afán por preservar la total omnipotencia divina se niega todo necesitarismo.
- 4) Un fideísmo de tintes claramente irracionales.
- 5) La esperanza en el Providencialismo divino, esto es en la doctrina de que la Providencia mueve los hilos de la historia y de que por tanto, todos los acontecimientos de la humanidad responden a un plan divino que acabará produciendo un mundo mejor.
- 6) Una declarada voluntad contrarrevolucionaria y una negación continua de cualquier sistema democrático y representativo. Frente al impulso modernizador del estado liberal, el pensamiento contrarrevolucionario opondrá la visión de un pasado idealizado que utilizará como referente ideológico frente al liberalismo.
- 7) Un ultramontanismo sin reservas, cercano a la teocracia, que defiende la superioridad del poder religioso sobre el civil y que defiende a ultranza las tesis de la infalibilidad del Sumo Pontífice.

Como recapitulación final podemos decir que en el periodo de estudio de esta tesis doctoral (1833-1936), el liberalismo, como forma política, ostenta una preminencia indudable, pero en esta época el peso de la contrarrevolución resulta, cuando menos, notable. En la desigual contienda entre ambas corrientes, Joseph de Maistre aportó probablemente el discurso más fiero, terrible y dialécticamente demoledor de todos los nacidos entre las filas antirrevolucionarias. Resultaba inevitable pues que la España contrarrevolucionaria de la época no sólo leyese con gusto sus escritos sino que utilizara para su propia construcción ideológica los temibles argumentos del profeta del pasado.

6.APÉNDICE

SELECCIÓN DE CITAS DE JOSEPH DE MAISTRE A LO LARGO DEL SIGLO XIX Y SIGLO XX ESPAÑOL

Jaime Balmes (1810 – 1848)

“Estamos asistiendo a uno de los acontecimientos más graves, más trascendentales de que hay ejemplo en los fastos de la historia (...). Quizás se pueda emplear aquí un dicho del conde de Maistre: esto no es un acontecimiento, es una época.” (*Pío IX*)

"En el capítulo I de su famosa obra *Del Papa*, titulado *De la infalibilidad*, advierte que se ha dicho ya tanto sobre esta infalibilidad considerada teológicamente, que sería difícil añadir nuevos argumentos a los que se han acumulado ya por los defensores de esta alta prerrogativa para apoyarla en *autoridades irrefragables* (...) En estas palabras del conde de Maistre hallamos desvanecidas de antemano todas las dificultades que se le podrían objetar a causa de que, proponiéndose después hacer plausible esta verdad religiosa, apela a consideraciones sacadas del orden político" (*Consideraciones sobre la "Apología católica de las observaciones pacíficas del Ilustrísimo Señor Arzobispo de Palmyra D. Félix Amat"*).

"(...) basta abrir su obra titulada *Del Papa*, pues en todas partes se encuentra el más vivo entusiasmo por la Iglesia caólica apostólica romana, el más ferviente celo por vindicar el honor de la Santa Sede, la más profunda convicción de que Jesucristo está con ella; en todas partes dirige fuertes argumentos contra los protestantes, contra los griegos cismáticos y cuantos se han separado de la unidad de la cátedra de San Pedro." (*Consideraciones sobre la "Apología católica de las observaciones pacíficas del Ilustrísimo Señor Arzobispo de Palmyra D. Félix Amat"*).

(...) Expliquemos ahora cómo entiende el conde de Maistre que la infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el temporal son voces sinónimas. "Una y otra, dice él mismo, expresan o significan aquel alto poder que los domina a todos, del cual todos los demás se derivan, que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado". Se había dicho que la infalibilidad del Papa era una cosa monstruosa, inaudita, una invención de la lisonja destituida de todo fundamento y contraria a la sana razón; y el conde de Maistre hace notar con admirable profundidad que la infalibilidad del Pontífice hay la aplicación de un principio general a todas las sociedades, pues que en todas se halla una autoridad suprema de cuyo fallo no es lícito apelar" (*Consideraciones sobre la*

“Apología católica de las observaciones pacíficas del Ilustrísimo Señor Arzobispo de Palmyra D. Félix Amat”).

Antonio Aparisi Guijarro (1815 – 1872)

"¿Necesitaba acaso otra lección el mundo? Animado de espíritu profético, decía tristemente el conde de Maistre: "La sociedad europea tiene que pasar aun por nuevas pruebas". Y Bonald añadía: Aun después del ejemplo de Francia queda otro ejemplo que dar a Europa: ¡Desgraciado el pueblo que haya de darlo! ¿Y cuál ha sido este pueblo desgraciado? ¡Oh España! ¡Oh patria mía! (*Conducta de la Providencia en los sucesos humanos. Revolución Francesa: Revolución Española*).

"Maistre, a quien cito con respeto por ser un gran filósofo cristiano, ha dicho: "El mejor gobierno para cada nación es aquel que, en el espacio de terreno que ocupa, puede procurar la mayor suma de dicha y fuerza a un número mayor y por tiempo más largo". (*Opúsculos*).

"Maistre muestra cierto horror a las Constituciones escritas. Tiene razón cuando se echa sobre el papel la obra de los sabios; no tiene razón cuando se fija sobre el papel la obra de Dios o de los siglos". (*Opúsculos*).

José María Quadrado Nieto (1819 -1896).

"Robustas voces y sublimes plumas en pro de la religión han salido en estos últimos tiempos de entre sus propios ministros, pero no reconocemos gloria superior a la de Bonald y de Maistre lanzándose a su frente con todo el prestigio de la ciencia y la grandeza humana." (*Ensayos religiosos, políticos y literarios*).

Joan Mañé i Flaquer (1823 – 1901)

"(...) trato a esa canalla de neos como se merecen. Entonces verías cuán sin razón me colocas la lado de esos mojigatos que ni odio me inspiran, pues no siento por ellos más que repugnancia. Creo que, en est cuestión, estás algo preocupado, pues no has sabido ver que, entre el tradicionalismo del conde de Maistre, Bonald y sus necios discípulos, y el radicalismo de la escuela alemana, cabe el término medio de la escuela histórica, a la que pertenezco yo con los del *Correspondant*, y a la que perteneciste tú en otro tiempo, y a la cual perteneces ahora tal vez sin saberlo." (*Carta al duque de Solferino*, 17 de marzo de 1854).

Juan Valera (1824 – 1905)

"En el año 1850 ó 51, creo, no recuerdo exactamente la fecha, conmovido Donoso Cortés, hombre elocuentísimo, más que pensador y más que filósofo, poeta y elitista, conmovido y asustado por la revolución general de Francia de aquellos tiempos, y sobre todo, por los combates que se habían llamado las "jornadas de julio" y por las doctrinas de Proudhon, escribió un libro aceptando las doctrinas de Bonald y de Maistre y aceptando también en cierto modo las doctrinas de Proudhon; esto es, volviéndolas al revés. Este libro ha sido hasta hace pocos años el catecismo, por decirlo así, político de casi todos vosotros, a lo menos de los que escribían en *El Pensamiento Español* y *La Regeneración*." (DSC/Congreso, 15 de junio 1871).

"Lo cierto es que el señor Nocedal había llegado poco a poco, cuando vino a ser ministro de Narváez a tal situación de espíritu que tenemos que calificarle de lo que entonces se llamaba neo-católico. No nos atrevemos a decir si estaban ya claros y distintos en su mente los fundamentos de su nueva política reaccionaria; pero distintos o confusos, estos fundamentos eran los mismos que Donoso Cortés había tomado de Bonald y de Maistre divulgándolos en España". (*Historia General de España*).

Juan Manuel Ortí y Lara (1826 – 1904)

"Ese es, pues, el liberalismo: el sistema de gobierno anticlerical, es decir, anticatólico, y por consiguiente antiteísta o verdaderamente satánico, como observó el gran de Maistre, suscitado en el mundo moderno por el ángel de las tinieblas para servirse de él contra los designios de la divina Misericordia." (*La Unión, fautora del liberalismo*).

"El Bossuet de los tiempos modernos, como alguno ha llamado al ilustre de Maistre, decía en una de sus célebres cartas a un gentil-hombre ruso sobre la Inquisición española: "Inglaterra tolera todas las sectas y sólo proscribiera a la Religión, de la cual se han desprendido las sectas. España, por el contrario, sólo admitirá la Religión, y proscribiera las sectas". El genio de tan ilustre escritor vio que las sectas no se contemplan libres ni seguras donde la religión puede decir libremente: Fuera de mí no hay sino impiedad, o superstición, o idolatría"; y que la Religión, no es ni puede ser verdaderamente libre donde gozan de libertad sus enemigos." (*La Inquisición*).

"Pero Voltaire no quiso advertir que precisamente a los horrores de la Inquisición debió España verse libre de aquellas conspiraciones, de aquellos castigos y de aquellos regicidios. ¡Que ceguera! El Conde de Maistre, cuya hermosa alma odiaba la memoria del patriarca de Fené, hasta el punto de desear que le fuese erigida una estatua por la mano del verdugo, se complacía leyendo ese último pasaje, en el cual veía al genio del mal condenado a descender hasta el absurdo, hasta el idiotismo, por haberse prostituído amancebándose en el error". (*La Inquisición*).

"Otro escritor, citado asimismo por el autor de *Las Veladas de San Petersburgo*, decía: "El Santo Oficio con cinco docenas de procesos en el siglo, nos ha librado del

espectáculo de una hacina de cadáveres que sobrepujaría la altura de los Alpes, y sería capaz de detener la corriente del Rhin y del Po" (*La Inquisición*).

"¿Habría alguno que niegue, por ejemplo, a de Maistre y Donoso Cortés el hermoso dictado de católicos? ¡Ah! La Iglesia los mira con ojos de madre, esto es con amor entrañable, bendice sus tareas, pronuncia sus nombres con alegría, y los pone en su historia dándoles un lugar señalado entre los campeones ilustres de la verdad." (*Neo-católicos*).

"Por una de las contradicciones en que tan a menudo incurren estos sofistas, el mismo Rousseau, olvidado de esta su sincera confesión, escribió que la revelación no es necesaria para adorar a Dios en espíritu y en verdad. "¡Adorar a Dios en espíritu y verdad! Dice el conde de Maistre con su acostumbrada profundidad y talento, ¡ahí es una bagatela por cierto! Preciso ha sido sin embargo para que el hombre la posea, que el mismo Dios haya bajado del cielo a enseñarla". (*El Racionalismo y la humildad*).

Zeferino González (1831 – 1894)

"(...) lo que caracteriza y distingue los escritos de de Maistre, es la espontaneidad original y propia del genio" (*Historia de la Filosofía*).

"Sus escritos (de Maistre) contribuyeron poderosamente al movimiento de restauración cristiana, especialmente en el terreno religioso y político-social" (*Historia de la Filosofía*).

Severo Catalina del Amo (1832 – 1871)

"La escuela neo-católica es una especie de fénix científico y político, de quien todo el mundo habla y que nadie en el mundo ha visto. ¿Nadie?... ¿Nadie ha visto la escuela neo-católica? ¿Nadie ha leído las obras de de Maistre, de Chateaubriand y de Donoso Cortés? ¿Nadie ha observado la marcha de ciertos políticos? ¿Nadie ha comprendido que sobre los preceptos y verdades de la religión hay quien desea fundar y organizar todo un sistema político? ¿Nadie ha parado mientes en la influencia que al clero dan algunos hombres, y en el empeño que muestran por enfervorizarse a toda hora y aparecer en puntos de autoridad más realistas que el rey, y en puntos de religión más papistas que el pontífice? (*La verdad del progreso*).

Miguel Sánchez López (1833 – 1889)

"La utilidad, pues, la verdadera y santa utilidad de los pueblos ha sido indudablemente una de las primeras causas que han contribuido a la constitución de la soberanía temporal de los Papas, Tanto, sin embargo, se ha declarado en los últimos tiempos

contra los sucesores de San Pedro, que hoy, como ha indicado con grande oportunidad el célebre autor de *Las veladas de San Petersburgo*, es muy difícil en esta materia hacer oír la verdad, no por falta de razones, sino por exceso de preocupación y fanatismo de nuestros considerados adversarios" (*El Papa y los gobiernos populares*).

"Dios y la naturaleza exigen siempre lo que es necesario, y por esta razón, como ha dicho el conde de Maistre, todo lo necesario existe". (*El Papa y los gobiernos populares*, Madrid 1862).

Félix Sardà i Salvany (1844 – 1916)

"Explícate muy claramente, recordando que nada convendría tanto al Liberalismo, como esa legal mordaza puesta a la boca y a la pluma de sus más resueltos adversarios. Sería a la verdad gran triunfo para él lograr que, so pretexto de que nadie puede hablar con voz más autoritativa en la Iglesia, más que el Papa y los Obispos, enmudeciesen de repente los De Maistre, los Valdegamas, los Veuillot, los Villoslada, los Aparisi, los Tejado, los Ortí y Lara, los Nocedal, de que siempre, por la divina misericordia, ha habido y habrá gloriosos ejemplares en la sociedad cristiana." (*El liberalismo es pecado*).

Josep Torras i Bages (1846 – 1916)

"Dos són els homes qui amb més claredat han vist i han explicat el gran aconteixement que ha transformat la societat, o per millor dit que ha deformat la societat desequilibrant la humanitat: el comte de Maistre i el positivista Taine. L'un volant, com l'àliga, pel cel, veié la gran falsedat de la gegantesca construcció que a sos propis ulls alçava la supèrbia humana;". (*La Tradició Catalana*).

"En una paraula, com digué millor que tothom el comte de Maistre, la Revolució que comença proclamant els drets de l'home, ha d'acabar quan se proclamin els drets de Déu." (*Qué és la maçoneria?*).

Ramón Nocedal (1846 – 1907)

"El espíritu, la sustancia, la esencia de esta proposición y de todo esto que se ha dicho lo he aprendido en libros que ya eran viejos cuando el Sr. Sagasta estudiaba; ésto que yo he dicho, mucho mejor expresado, está en esos libros ultramontanos, y está en de Maistre, Donoso Cortés, Balmes y todos los autores católicos, que sobre estos puntos han sostenido siempre las mismas idénticas doctrinas, sin separarse un punto de la enseñanza católica." (*DSC/Congreso*, 16 de junio 1871).

Emilia Pardo Bazán (1851 – 1921)

"Por el brío y la originalidad y extrañeza de sus ideas teocráticas, y la belleza de la forma con que las vistió, de Maistre influyó más que Bonald. Sería interesante un estudio referente a su acción en España, y un paralelo entre él y el gran Donoso Cortés, en quien tuvo otra alma gemela. ¿Y cómo no ensalzar en de Maistre la belleza del estilo, ya caldeado por la elocuencia, ya sombríamente realista, ya sonoro y grave como tañido de campana, ya cortado y aforístico como los versículos del libro de los Jueces o de los Macabeos? ¡Quién sabrá lapidar la frase mejor que el hombre que contestó cuando le decían que 'Napoleón se proclamaba enviado del cielo: "Sí, como el rayo!" (*La literatura francesa moderna*).

Marcelino Menéndez Pelayo (1856 – 1912)

"La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera, ligada en parte a las circunstancias del momento, y debida más bien a la elocuencia deslumbradora del autor que a la novedad de su doctrina, cuyas ideas capitales pueden encontrarse en De Maistre, en Bonald y en los escritos de la primera época de Lamennais" (*Dos palabras sobre el centenario de Balmes en Ensayos de crítica filosófica*).

"Todavía a principios del siglo se conservaban, especialmente en las Órdenes Religiosas y en el seno de algunas universidades, tradiciones venerables, aunque por lo común de puro escolasticismo; y en tal escuela se formaron algunos notables apologistas, férreos en el estilo pero sólidos en la doctrina..., pero su obra resultó estéril en gran parte, así por la sujeción demasiado nimia que mostraron al pensamiento escolástico, sin hacerse cargo de la diferencia de tiempos y lectores, cuanto por la intransigencia de que hicieron alarde respecto de toda otra filosofía... Este escolasticismo póstumo no solamente no sirvió para convencer a los liberales, sino que, entre los realistas mismos hizo pocos prosélitos; siendo sustituido pronto, y sin ninguna ventaja de la cultura nacional, por traducciones atropelladas de aquellos elocuentes y peligrosos apologistas neocatólicos del tiempo de la Restauración francesa, Chateaubriand, de Maistre, Bonald, Lamennais (en su primera época). Tal fue la más asidua lectura del clero español y de los laicos piadosos en los últimos años del reinado de Fernando VII, y por este camino la devoción española vino a saturarse muy pronto de sentimentalismo poético, de tradicionlismo filosófico, de simbolismo teosófico, de absolutismo teocrático, de legitimismo feudal y andantesco, y de otra porción de ingredientes de la cocina francesa que mal podían avenirse con nuestro modo de ser llano y castizo. Cuan grande fue el peligro, dígalo el grande ejemplo de Donoso Cortés, que ni antes ni después de su conversión acertó a ser español en otra cosa que en el poder y magnificencia de su palabra deslumbradora, con cuyo regio manto revistió alternativamente ideas bien diversas, pero todas de purísimo origen francés, ora fuese el inspirador Royer-Collard,

ora Lamennais, de Maistre o Bonald" (*Introducción a los Ensayos Religiosos, políticos y literarios de José María Quadrado*).

"José de Maistre, escritor poderosísimo entre los más elocuentes de este siglo, impugnador vigoroso y contundente del error pero débil en la exposición de su propia filosofía, como quien tiene tendencias o impulsos más bien que ideas claras y definidas, admirable cuando destroza a Platón, a Locke y a Voltaire, y en ellos el espíritu del siglo XVIII, pero no tan admirable ni tan original en sus consideraciones sobre la Revolución Francesa o en las teorías de la expiación, calcadas sobre las del teósofo Saint Martin" (*Historia de los heterodoxos Españoles*).

José Miralles Sbert (1860 – 1947)

"Por lo demás, esperamos tranquilos las objeciones que puedan hacérsenos, dispuestos a contestarlas según lo permita nuestra pobreza de ingenio, aun cuando con ello hayamos de contravenir a la prudente advertencia del conde de Maistre, cuya última parte seremos en aplicarnos si es preciso: "Cuando una proposición ha sido demostrada por la clase de pruebas que le es propia, no debe oírse contra ella ninguna objeción, ni aun las que son insolubles, porque la insolubilidad de una objeción sólo prueba la falta de conocimientos en la persona que no sabe resolverla." (*Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional*).

Juan Vázquez de Mella (1861 – 1928)

"Digo, señores diputados, que no son los profetas de mi partido y de mi escuela; que no es un vidente, como Donoso; no es un vidente, como de Maistre, el que anuncia la catástrofe; es un poeta escéptico, un poeta que llevaba todas las iras semitas infiltradas en su alma, y que las derramó en sus versos maravillosos." (DSC/Congreso 13 de noviembre de 1906).

"¡Y cosa extraña, señores! Pasa con el individuo lo que pasaba con el hombre de la Revolución Francesa, del cual sabéis que decía de Maistre que él había visto rusos, españoles, franceses, e italianos, pero que al hombre no le había visto nunca; y la Revolución francesa para el hombre legislaba." (DSC/Congreso).

"Esas cátedras de todas las escuelas han rodado por el polvo, y hasta el suelo de las naciones donde se han levantado ha sido cien veces hecho pedazos por la espada de los conquistadores que han empujado con ambición las fronteras, y ella ha pasado en gloria y majestad sobre los siglos, resistiendo, en prueba de que es la verdad, como decía de Maistre, la prueba que sólo la verdad puede resistir sin disolverse al ácido de la ciencia." (DSC/Congreso).

Miguel de los Santos Oliver (1864 -1920)

"La restauración religiosa y espiritualista que constituye una de las principales fases del romanticismo y que se caracterizan en Francia por la aparición de grandes apologistas seculares, no fue un movimiento simplemente defensivo, organizado tan sólo por un poder o por una jerarquía teocrática. Fue también, de manera muy clara y perceptible, un movimiento hondamente popular, espontáneo, de abajo a arriba. No consintió tanto en el esfuerzo de la Iglesia para conservar y recobrar el dominio de las conciencias y de las sociedades, como en un retorno de las sociedades y de las conciencias extraviadas y espantadas, en busca de la Iglesia. La sociedad misma pidió alientos a Chateaubriand a de Maistre, a Bonald... En esa escuela y en ese ambiente se forjaron las figuras culminantes del futuro sacerdocio. Así surgieron antes, antes, Lamennais, y poco después el espíritu balsámico y la palabra de fuego de Lacordaire. Unos y otros explican y preparan también en España la aparición de Jaime Balmes." (*Revisiones y Centenarios*).

Miguel de Unamuno (1864 – 1936)

"Pero aquí como en tantas otras cosas, dio la fórmula suprema aquel gran católico del catolicismo popular y vital, el conde José de Maistre, cuando escribió: "no creo que sea posible mostrar una sólo opinión universalmente útil que no sea verdadera". Esta es a fija católica; deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema" (*Del sentimiento trágico de la vida*).

"¡Cuán lejos de *il faut s'abêtir*, de Pascal, y de aquel "la razón humana ama el absurdo", de nuestro Donoso Cortés, que debió aprenderlo del gran José de Maistre!" (*Del sentimiento trágico de la vida*).

"Los españoles deberíamos apropiarnos no poco de aquellos sabios consejos que a los rusos, nuestros semejantes, dirigía el conde José de Maistre en aquellas sus admirables cartas al conde Rasoumowski, sobre la educación pública en Rusia, cuando le decía que no por no estar hecha para la ciencia debe una nación estimarse menos; que los romanos no entendieron de arte ni tuvieron un matemático, lo que no les impidió hacer su papel, y todo lo que añadía sobre esa muchedumbre de semisabios falsos y orgullosos, idólatras de los gustos, las modas y las lenguas extranjeras y siempre prontos a derribar cuanto desprecian, que es todo" (*Del sentimiento trágico de la vida*).

"José de Maistre, aquel poderoso genio saboyano, uno de los hombres de mayor capacidad para la paradoja y esto implica muchísimo más de lo que se figuran muchos..." (*Soliloquios y conversaciones: El Pedestal*).

"El *Ensayo sobre el liberalismo*, de Donoso, me producía en algunos pasajes escalofríos en el espíritu. La marcha oratoria de su discurso, la pompa hojarascosa de su estilo, lo extremoso y en el fondo lúgubre –si fueran originales- de aquellas doctrinas, espantaban el sueño de mis ojos. Aquellos reflejos del pensamiento paradójico de De Maistre, su

maestro, lo de que la razón humana ama el absurdo, aquellas frases bajo que representa el pecado original, aquella pintura del linaje humano que en el barco zozobrando descende por el tormentoso río de los tiempos invocando y execrando, maldiciendo y bendiciendo, aquellas exposiciones del satanismo inocente y pueril del buen Proudhon, todo ello, ¡qué efecto no haría en una mente que empezaba a abrir su cáliz a la luz de la verdad! (*Recuerdos de niñez y de Mocedad*).

Enric Prat de la Riba (1870 – 1917)

“Es también interesante la rehabilitación del conde José de Maistre como pensador y filósofo político. En un principio solamente se respetó en él al escritor de brillante colorido. Más tarde, al publicarse la correspondencia diplomática y la privada, los opúsculos y las memorias del mismo, se puso de relieve la bondad de su corazón, la nobleza de su carácter, la perspicacia de sus miradas, su espíritu de moderación y templanza. Hoy se descubre que sus opiniones políticas y religiosas forman un sistema de gran profundidad, un sistema que “pudo parecer retrógrado a nuestros predecesores porque chocaba con su concepción individualista de la sociedad mas en la cual, nosotros, cada día más completamente seducidos por una concepción diferente, encontramos mucho que alabar y más aún que retener o imitar.” (*La filosofía política del Conde Joseph de Maistre*).

“Pero hay algo más notable todavía en el sistema de Maistre, y es su concepción de la sociedad. Frente a la idea mecánica, puramente aritmética que de la misma generalizó Rousseau, cara a cara de su abstracta, artificiosa y apriorística teoría del contrato y de sus doctrinas acerca del origen del Poder, establece de Maistre el carácter esencialmente natural de la sociedad civil; halla en el desarrollo de la sociedad una imagen fiel del proceso en que se desenvuelve la vida del hombre.” (*La filosofía política del Conde Joseph de Maistre*).

“(…) por esto el más eminente de nuestros filósofos, Balmes, reproduce o da a su vez con ideas y procedimientos que en de Maistre admiramos, preparando el advenimiento y glorioso desarrollo, en nuestra patria, de la escuela histórica del Derecho, impregnada de las mismas y aún más pujantes tendencias orgánicas, del mismo desprecio por el apriorismo filosófico.” (*La filosofía política del Conde Joseph de Maistre*).

“Schelling va ésser l’home de generalitzar el concepte, introduït per de Maistre. De l’evolució orgànica: que la societat és un organisme, i que l’evolució social és essencialment orgànica.” (*La nacionalitat catalana*).

Ignasi Casanovas (1872 – 1936)

“La Restauració francesa té la seva brillantíssima legió seglar guiada per homes com Chateaubriand, Montalembert, Bonald, De Maistre. Fins davant d’ella fa goig poder

afilerar la nostra més modesta, però sense avergonyirnos de que es faci la comparació, Roca i Cornet, Quadrado, Tomás Aguiló, ubió i Ors, Milà i Fontanals, Piferrer, Ferrer i Subirana”. (*Balmes. La seva vida. El seu temps.*)

Azorín (1873 - 1967)

“Decía José de Maistre, hablando de las Constituciones, que ninguna nación se da una Constitución que no tiene. Cuando una Constitución arraiga en un país es porque esa Constitución estaba ya viva en el país. (Por eso, dicho sea esto entre paréntesis, no arraigará la absurda Constitución que España se ha dado: mejor dicho, que pocos españoles abstractos y sin sentido nacional han dado a toda la nación española)”. (*El círculo eterno*).

José Pemartín Sanjuán (1888 – 1956)

“Nosotros en ACCIÓN ESPAÑOLA, hemos tratado de formar –como elemento para la salvación de España y de Europa-, no un pensamiento contrarrevolucionario, es decir, dirigido circunstancialmente contra una revolución particular, sino antirrevolucionario, es decir, opuesto a la revolución genérica en todo su ser. Porque, como decía el profético Joseph de Maistre, “la contrarrevolución no es una revolución contraria, sino lo contrario de la Revolución.” (*España como pensamiento*).

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1.1. Obras de Joseph de Maistre

(1891) Maistre, J. de. *Oeuvres complètes*. Lyon. Librairie générale catholique et Classique.

1.2. Fuentes españolas

(1873) Aparisi Guijarro, A. *Obras de Antonio Aparisi Guijarro*. Madrid. Imprenta de la Regeneración.

(1965) Azorín, *La voluntad*. Madrid. Biblioteca Nueva.

(2012) Azorín. *Cien artículos de Azorín en La Prensa*. Verónica Zumárraga Ed. Alicante. Publicaciones de la Universidad de Alicante.

(1935) Balmes, J. *Obras completas*. Barcelona. Biblioteca Balmes.

(1948) Baroja, Pío. *Obras completas*. Madrid. Biblioteca Nueva.

(2007) Cambó, Francesc. *Articles*. Barcelona. Editorial Alpha.

(1946) Donoso Cortés, Juan. *Obras completas*. Madrid. BAC.

(1845) Ferrer, M. *Las leyes fundamentales de la monarquía española*. Barcelona. Imprenta y librería de Pablo Riera.

(1945) Maeztu, Ramiro de. *La crisis del humanismo*. Madrid. Editorial Alhambra.

(1959) Maeztu, Ramiro de. *El Nuevo tradicionalismo y la revolución social*. Madrid. Editora Nacional.

(1959) Maeztu, Ramiro de. *España y Europa*. Buenos Aires. Austral.

(1967) Maeztu, Ramiro de. *Antología*. Selección y Prólogo por Francisco González Navarro. Madrid.

(2001) Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid. Ediciones Rialp.

(1860) Nocedal, C. *Discursos leídos ante la Real Acaemia Española, en la recepción pública de Don Cándido Nocedal*. Madrid. Imprenta y esterotipia de M. Ryvadeneira.

- (1866) Nocedal, C. *Sobre el reconocimiento del llamado reino de Italia*. Madrid. Imprenta de Tejado.
- (1873) Nocedal, C. *Discurso necrológico de D. Antonio Aparisi y Guijarro*. En *Memorias de la Real Academia Española*. Madrid.
- (1952) Nocedal y Romea, Ramón. *Antología*. Preparada por Jaime de Carlos Gómez-Rodulfo. Madrid. Editorial Tradicionalista.
- (1853) Ortí y Lara, J.M. *Ética y principios de Filosofía Moral*. Madrid. Castro Palomino.
- (1861) Ortí y Lara, J.M. *Sofistería democrática*. Granada. Imprenta Zamora.
- (1885) Orti y Lara, J.M. *Lógica*. Madrid. Asilo de huérfanos.
- (1933) Orti y Lara, J.M. *La inquisición*. Barcelona. Ediciones E.P.C.S.A.
- (1911) Pardo Bazán, E. *La literatura francesa moderna. Obras Completas 37*. Madrid. Prieto y Compañía Ediciones.
- (1941) Pradera, Víctor. *El Estado Nuevo*. Madrid. Cultura Española.
- (1998) Prat de la Riba, Enric. *Obra completa*. Barcelona. Editorial Proa.
- (1853) Quadrado, J.M. *Ensayos religiosos, políticos y literarios*. Palma de Mallorca. Imp. de D. Felipe Guasp y Barberi.
- (1978) Pi i Margall, Francesc. *La qüestió de Catalunya*. Barcelona. Alta Fulla.
- (1877) Rubió i Ors, J. *Lecciones elementales de Historia Universal*. Barcelona. Tipografía católica.
- (1862) Sánchez, M. *El Papa y los gobiernos populares*. Madrid. Imprenta de la Compañía de impresores y librereros.
- (1960) Sardà i Salvany, F. *El liberalismo es pecado*. Barcelona. Editorial Ramon Casals.
- (1965) Unamuno, Miguel de. *Pensamiento político*. Selección de textos y estudio preliminar: Elías Díaz. Madrid. Tecnos.
- (2008) Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe. Madrid.
- (1926) Torras i Bages, J. *Dulcis Amicitia*. Vic. Gazeta de Vich.
- (1984) Torras i Bages, J. *Obres completes*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (-) Vázquez de Mella, Juan. *Una Antología Política*. Estudio preliminar y selección de textos: Julio Aróstegui. Bilbao. Junta general del Principado de Asturias.
- (2001) Vázquez de Mella, Juan. *El verbo de la Tradición. Textos escogidos*. Estudio preliminar de Rafael Gamba. Barcelona. Scire.

1.3. Otras fuentes utilizadas

- (1985) Babeuff, F.N. *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid. Sarpe.
- (1966) Bossuet, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'Histoire Universelle*. Paris. Garnier-Flammarion.
- (2002) Descartes, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Edición de Olga Fernández Prat. Madrid. Tecnos.
- (1977) Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid. Alfaguara.
- (1995) Fiore, Gioacchino da. *Introduzione all'Apocalisse*. Roma. Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.
- (1978) Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid. Alfaguara.
- (2004) Kant, Immanuel. *¿Qué es Ilustración?* Madrid. Alianza Editorial.
- (1990) Lutero, M. *Escritos políticos*. Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán. Madrid. Tecnos.
- (1973) Marat, J-P. *Textos escogidos*. Prólogo selección y notas de Michel Vovelle. Barcelona. Editorial Labor.
- (1985) Ockham, G. *Principios de Teología*. Madrid. Sarpe.
- (1992) Ockham, G. *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. Estudio preliminar y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid. Tecnos.
- (2003) Ockham, G. *Antología filosófica*. Traducción y edición a cargo de Josep Batalla. Barcelona. Edicions 62.
- (1913) Pascal, Blaise. *Les Pensées*. Paris. Éd Mignot.
- (1834) Rousseau, Jean Jacques. *Le Contrat Social*. Paris. Lebigre Frères.
- (2005) Saint-Martin, Louis-Claude. *Lettre à un ami*. Edición y prólogo de Nicole Jacques-Lefèvre. Grenoble. Éditions Jérôme Millon.
- (2005) Saint-Martin, Louis-Claude. *Ecce Homo*. Madrid. Manakel.
- (1985) San Agustín, *Obras Completas*. Madrid. BAC.
- (1960) Voltaire. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. México. Cia. General de Ediciones.
- (1988) Voltaire. *Cartas filosóficas*. Prólogo de Fernando Savater. Madrid. Alianza Editorial.

(2007) VVAA. *¿Qué es Ilustración?* Estudio preliminar de Agapito Maestre. Madrid. Tecnos.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

2.1. Obras sobre de Maistre

- (1990) Alibert, Jacques. *Joseph de Maistre, état et religion*. París. Tequi. 1ª.
- (1992) Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona. Península.
- (2005) Barthelet, Philippe. (Compilador). *Joseph de Maistre. Les dossiers H*. Lausanne. Editions L'Age d'Homme.
- (2004) Boncompain, Claude & Vermale, François. *Joseph de Maistre*. París. Éditions du Félin.
- (1952) Chevallier, J.J. "Un libro muy extraño: las *Considérations sut la France*, de José de Maistre (1797)", *Revista de Estudios Políticos*, vol. XLIV, nº 64, julio-agosto 1952, pp. 91-108.
- (1963) Cignoux, C.J. *Joseph de Maistre. Prophète du passé historien de l'avenir*. París. Nouvelles éditions latines.
- (1985) Cioran, E.M. *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. Barcelona. Montesinos.
- (2007) Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*. Barcelona. Acantilado.
- (1990) De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Presentación de Antonio Truyol. Madrid. Tecnos.
- (1998) De Maistre, Joseph. *Las Veladas de San Petersburgo*. Prólogo de Rafael Conte. Madrid. Espasa Calpe.
- (2007) De Maistre, Joseph. *Œuvres*. Edición e introducción de Pierre Glaudes. París. Éditions Robert Laffont.
- (2014) De Maistre, Joseph. *Sobre la soberanía popular. Un anti-contrato social*. Madrid. Escolar y Mayo editores.
- (1946) Dermenghem, E. *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie. L'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse*. París. Editions du vieux colombier.

- (1891) Faguet, Émile. *Joseph de Maistre en Politiques et moralistes du XIX siècle. Première série*. Paris. Lecène, Oudin et Cie.
- (2005) Fisichella, Domenico. *Joseph de Maistre pensatore europeo*. Roma. Editori Laterza.
- (2011) Fornés, Antonio. *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*. En “Hispania Sacra” CSIC. Nº127. Enero-Junio 2011, pp. 235-260
- (1961) Godechot, J.L. *La Contre-révolution : doctrine et action : 1789-1804*. Paris. Presses universitaires de France.
- (2005) Gonzalo Díez, Luis. “Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original”, *Historia y Política*. Enero – Junio, núm.13, 27-48.
- (2007) Gonzalo Díez, L. *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- (1998) Lafage, Franck. *Le comte Joseph de Maistre (1735-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*. Paris. Éditions L'Harmattan.
- (1874) Lamartine, Alphonse de. *Souvenirs et Portraits*. Paris.
- (1988) Lebrun, Richard A. *Joseph de Maistre. An intellectual militant*. Kingston. McGill-Queen's University Press.
- (2001) Lebrun, Richard A. (editor) *Joseph de Maistre's life, thought, and influence*. Québec. McGill-Queen's University Press.
- (1993) Oses Gorraiz, Jesús. “Joseph de Maistre: un adversario del estado moderno”. *Revista de estudios políticos* (Nueva Época). Abril – Junio, núm. 80, 225-246.
- (1993) Sainte-Beuve. *Portraits littéraires*. Paris. Éditions Robert Laffont.
- (2006) Steiner, George. *Los logógrafos*. Madrid. Ediciones Siruela.
- (1968) Triomphe, Robert. *Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Ginebre. Librairie Droz. 1^a
Revue des Études Masitriennes. Chambéry. Université de Savoie Nº 4.
Cinquieme lettre d'un Royaliste Savoisien a ses compatriotes. 1978. Nº 15.
Joseph de Maistre: Un penseur de son temps et du nôtre.

2.2. Bibliografía sobre pensamiento español.

- (1989) Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid. Espasa

Calpe.

- (1959) Aguirre Prado, Luis. *Vázquez de Mella*. Publicaciones Españolas. Madrid.
- (1985) Alsina Roca, J. M^a. *El tradicionalismo filosófico en España*. Barcelona. PPU.
- (1957) Arjona Colomo, M. *Orti y Lara filósofo y político gienense*. En *Boletín del instituto de estudios gienenses*. 9-48. Jaen.
- (1988) Badia, A. *Crítica, somni, projecte, recerca*. Barcelona. La Llar del Llibre.
- (1959) Batllori, M. *Balmes i Casanovas*. Barcelona. Editorial Balmes.
- (2011) Beneyto, José María. *La época de las revoluciones y la gnosis política del tradicionalismo*. En *La Filosofía del siglo XIX*. José Luis Villacasas Ed. Madrid. Ed. Trotta.
- (1985) Bilbeny, N. *Filosofia Contemporània a Catalunya*. Barcelona. Edhasa.
- (1988) Bilbeny, N. *La ideologia nacionalista a Catalunya*. Barcelona. Laia.
- (1993) Blas, Andrés de. *La ambigüedad nacionalista de Ramiro de Maeztu*. En “Working Papers” nº 71. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Barcelona.
- (1982) Bohigas, P. *Aportació a l'estudi de la literatura catalana*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1979) Blinkhorn, M. *Carlismo y contrarevolución en España*. Barcelona. Crítica.
- (1984) Bonet i Baltà, J. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1990) Bonet i Baltà, J. Martí, C. *L'integrisme a Catalunya*. Barcelona. Vicens Vives.
- (2008) Bravo, Francisco. *José Antonio el hombre, el Jefe, el camarada*. Madrid. Titania.
- (2000) Canal, J. *El carlismo*. Madrid. Alianza Editorial.
- (1932) Casanovas, I. *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*. Barcelona. Biblioteca Balmes.
- (1953) Casanovas, I. *Apologética de Balmes*. Barcelona. Editorial Balmes.
- (1862) Catalina, S. *La verdad del progreso*. Madrid. Librería A. de San Martín.
- (1956) Chaix-Ruy, J. *Donoso Cortés, Théologien de l'Histoire et prophète*. París. Beauchesne.
- (1992) Clemente, J.C. *Historia general del carlismo*. Madrid. Servigrafint.
- (1991) Colomer i Carles, Oriol. *El pensament de Torras i Bages*. Barcelona. Claret.
- (1994) Colomer Viadel, Antonio. *La exigencia moral en la política: Antonio Aparisi y Guijarro*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- (1971) Cuenca, José Manuel. *La Iglesia española ante la revolución liberal*. Madrid. Ediciones Rialp.

- (1973) Cura Pellicer, L. *Sintaxipeya de Balmes apologeta y político*. Ayto. de Vic.
- (1958) Encinas, Joaquín de. *La Tradición española y la Revolución*. Madrid. Rialp.
- (1912) Fages de Climent, J. *Política de Balmes*. Barcelona. Luis Gili.
- (1996) Fradera, J.M. *Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic. Eumo Editorial
- (1953) Galindo Herrero, S. *Donoso Cortés en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz*. Revista de Estudios Políticos. Nº 69, pp. 111-140
- (1981) García Escudero, J.M. *Antología política de Balmes*. Madrid. BAC.
- (1950) García Escudero, J.M. *Política española y política de Balmes*. Madrid. Instituto de Cultura Hispánica.
- (1943) Genovés, V. (Selección y prólogo) *Aparisi y Guijarro. Antología*. Madrid. Ediciones Fe.
- (1967) Giner, S. *Historia del pensamiento social*. Barcelona. Ariel.
- (1886) González, Zeferino. *Historia de la Filosofía*. Madrid. Agustín Jubera.
- (2003) González Cuevas, Pedro Carlos. *Maeztu: Biografía de un nacionalista español*. Marcial Pons S.A. Madrid.
- (1998) González Cuevas, Pedro Carlos. *Acción Española. Teología y nacionalismo autoritario en España (1913 -1936)*. Madrid. Tecnos.
- (1988) Herrero, J. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid. Alianza Editorial.
- (1991) Hibbs-Lissorgues, S. *La prensa católica catalana de 1868 a 1900*. En Rev. A.L.E.U.A. nº 7
- (1986) Iglesias, Ramón. *El hombre Colón y otros ensayos*. México. FCE.
- (2008) Inarejos Muñoz, J.A. *Sotanas, escaños y sufragios. Práctica política y soportes sociales del neo-catolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868)*. En Hispania Sacra, LX 121, enero-junio 2008, 297-329.
- (1904) Isern, D. *Orti y Lara y su época*. Madrid. Asilo de huérfanos.
- (1983) Jardí, Enric. *El pensamentp de Prat de la Riba*. Editorial Alpha. Barcelona.
- (2012) Juaristi, Jon. *Miguel de Unamuno*. Madrid. Taurus.
- (1993) Lafage, Franck. *L'Espagne de la contre-revolution*. Paris. Editions L'Harmattan.
- (1877-1885) Lafuente, M. *Historia general de España*. Desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII. Continuada desde dicha época hasta nuestros días por don Juan Valera. Barcelona.
- (1965) Larraz, J. *Balmes y Donoso Cortés*. Madrid. Rialp.

- (1838) López Borricón, F. *Pastoral del Ilmo. Señor obispo de Mondoñedo, vicario general castrense de los reales ejércitos de SM el Sr. D. Carlos V.* Imprenta del Gobierno.
- (2002) Maestre, A. *Estudio preliminar a "Discursos políticos" Donoso Cortés.* Madrid. Tecnos.
- (1988) Martí, C. *Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució.* En V.V.A.A. *El pensament polític català del segle XVIII a mitjan segle XX.* Barcelona. Edicions 62.
- (1988) Martí, C. *Torras i Bages: el regionalisme tradicionalista, un antitipus ètico-històric del sistema de la Restauració.* En V.V.A.A. *El pensament polític català del segle XVIII a mitjan segle XX.* Barcelona. Edicions 62.
- (1893) Menéndez Pelayo, M. *Introducción a Ensayos religiosos, políticos y literarios por José María Quadrado.* Palma de Mallorca. Tipografía de Amengual y Muntaner.
- (1918) Menéndez Pelayo, M. *Dos palabras sobre el centenario de Balmes en Ensayos de crítica filosófica.* Madrid. Librería General de Victoriano Suárez.
- (1942) Menéndez Pelayo, M. *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria en Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo.* Madrid. CSIC
- (2002) Miralbell, I. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad.* Pamplona. Universidad de Navarra.
- (1962) Olivar Bertrand, J. *Aparisi Guijarro.* Madrid. Instituto de estudios políticos.
- (1974) Ollero Tassara, A. *Ortí y Lara y la reflexión jurídica del XIX.* Granada. Universidad de Granada.
- (2000) Orella Martínez, José Luis. *Víctor Pradera. Un católico en la vida pública de principios de siglo.* Madrid. BAC.
- (2011) Orellana Gutiérrez de Terán, Juan. *Fe y razón en el catolicismo antiliberal español 1850 – 1936.* Saarbrücken. Editorial Académica Española.
- (1985) Orringer, Nelson R. *Unamuno y los protestantes liberales. Sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida".* Madrid. Gredos.
- (1939) Oyarzun, R. *Historia del carlismo.* Madrid. Ediciones Fe
- (1952) Pabón, Jesús. *Cambó.* Barcelona. Editorial Alpha.
- (2013) Peña González, José. *Pemán, cronista político del tardo franquismo (1960 - 1981).* Madrid. Fundación Universitaria San Pablo CEU.

- (1980) Perrini, Bruno. *Donoso Cortés. La concezione della storia e la sua polémica con i liberali e i socialisti*. Milano. A. Giuffrè.
- (1887) Pidal y Mon, A. *Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo. Su historia y sus transformaciones. Relaciones del Estado con la Iglesia española y con la Santa Sede*. Madrid. Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid. La España del siglo XIX. Colección de conferencias Históricas. Curso de 1886-87.
- (1837) Pou, V. *Carlos V de Borbón, rey legítimo de las Españas*. Berga.
- (1986) Riquer, M. de; Comas, A.; Molas, J.; *Història de la literatura catalana. Vol VII*. Barcelona. Ariel.
- (1988) Robles Muñoz, Cristobal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la restauración*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1997) Roca Blanco, D. *Balmes*. Madrid. Ediciones del Orto
- (1910) Roure, N. *Las ideas de Balmes*. Madrid. Librería de Perlado
- (1923) Roure, N. *Actualidad y excelencia del pensamiento de Balmes*. Barcelona. Establecimiento tipográfico de Mariano Galve
- (2003) Ucelay-Da Cal, Enric. *El imperalismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*. Barcelona. Edhasa.
- (2002) Ribas, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid. Alianza Editorial.
- (1914) Rovira i Virgili, A. *Història dels moviments nacionalistes*. Barcelona. Societat Catalana d'Edicions.
- (1876) Rubió y Ors, J. *Noticia de la vida y escritos de D. Joaquín Roca i Cornet*. Barcelona. Imprenta de Jaime Jepús.
- (1919) Rubió y Lluch, A.; Parpaly, C. *Milà y Fontanals y Rubió y Ors. Discursos escritos para la solemne sesión conmemorativa del Centenario del nacimiento de dichos ilustres profesores*. Barcelona. Imprenta de Pedro Ortega.
- (1969) Sánchez Abelenda, R. *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires. Eudeba.
- (1862) Sánchez López, M. *El Papa y los gobiernos populares*. Madrid. Imprenta de la compañía de impresores y libreros.
- (1973) Seco Serrano, C. *Tríptico carlista*. Barcelona. Ariel.
- (1936) Schramm, E. *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*. Madrid. Espasa Calpe.
- (1993) Solà i Moreta, F. *Biografía de Josep Torras i Bages*. Montserrat. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- (1925) Soldevila, F. *Els factors nous en l'origen de la Renaixença catalana*. Revistade Catalunya, vol III, págs. 569-579. Barcelona
- (1955) Suárez, F. *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen*. Pamplona. Publicaciones del Estudio General de Navarra.
- (1964) Suárez, F. *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid. Rialp.
- (1987) Termes, J. *Corrents de pensament i d'acció del moviment catalanista*, en V.V. A.A. *Catalunya i Espanya al segle XIX*. Barcelona. Columna.
- (1927) Ugas, J. *Ideari del Doctor Sardà i Salvany*. Sabadell. Biblioteca Sabadellenca.
- (1986) Urigüen, B. *Orígenes y evolución de la derecha española: el Neocatolicismo*. Madrid. Centro de Estudios Históricos. C.S.I.C.
- (1910) V.V.A.A. *Homenaje a Balmes*. Imprenta Barcelonesa. Barcelona
- (1916) V.V.A.A. *Noticia de algunos apologistas seculares contemporáneos de Balmes*. Actas del Congreso Nacional de Apologética. Vic.
- (1993) V.V.A.A. *El carlisme. Sis estudis fonamentals*. Barcelona. L'Avenç.
- (2002) V.V.A.A. *Pensamiento filosófico español*. Vol II. Madrid. Síntesis.
- (2004) V.V.A.A. *Fenomen religiós i carlisme*. VII Seminari d'història del carlisme. Solsona. Fundació Francesc Ribalta.
- (2008) V.V.A.A. *El Carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución*. I Jornadas de estudio del carlismo. Pamplona. Gobierno de Navarra.
- (2011) VVAA. *El Carlismo y las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*. Madrid. La Esfera de los Libros.
- (1991) Vicens Vives, J. Llorens, M. *Industrials i polítics*. Barcelona. Ediciones Vicens Vives (Edición especial por acuerdo entre Ediciones Vicens Vives y PREDEUSA)
- (2006) Villar Borda, Luis. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia.
- (1957) Westemeyer, D. *Donoso Cortés. Hombre de Estado y teólogo*. Madrid. Editora Nacional
- (1998) Wilhelmsem, A. *La formación del pensamiento político del carlismo (1810 – 1875)*. Madrid. Actas.

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- (1981) Albiac, Gabriel. *Pascal*. Barcelona. Barcanova.
- (1974) Altieri, Piero. *Gregorio da Rimini interprete di alcune correnti del pensiero medioevale*. Rovigo. Instituto Padano di Arti Grafiche. 1ª
- (2002) Andrés Williams, J. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Pamplona. Eunsa.
- (1889) Aulard, F.A. *La Société des Jacobins*, París, 1889. Falta editorial
- (2003) Avelino de la Pienda, J. *Lógica del gran tiempo en Joaquín de Fiore*. En “Teorema”, vol XXII/3 pp. 131-142
- (1988) Ayer, A.J. *Voltaire*. Barcelona. Editorial Crítica.
- (2010) Blom, Philipp. *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914*. Barcelona. Anagrama.
- (2007) Callaey, E. *El mito de la Revolución Masónica*. Madrid. Editorial Nowtilus.
- (1999) Cárcel Ortí, Vicente. *La Iglesia en la época contemporánea*. Vol III de VV AA. *Historia de la Iglesia*. Madrid. Editorial Palabra.
- (1974) Cassirer, E., *El problema del conocimiento*. México F.C.E.
- (1972) Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- (1968) Cagnet, L. *Le jansénisme*. París. Presses Universitaires de France.
- (2002) Conesa, Francisco y Nubiola, Jaime. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona. Herder.
- (1983) Congar, Yves M.-J. *El Espíritu Santo*. Barcelona. Herder.
- (1981) Cohn, N. *En pos del milenio*. Madrid. Alianza Editorial.
- (1993) Coquard, O. *Marat*. Fayard. No aparece lugar de impresión.
- (1996) Corazón, Rafael. *La ontología y la teodicea cartesianas*. Pamplona. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- (1986) Crocco, Antonio (compilador). *L'età dello spirito e la fine dei tempi in gioacchino da fiore en el gioachimismo medioevale*. Atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore. Centro internazionale di studi gioachimiti.
- (1979) Damiata, M. *Guglielmo d'Ockham: Povertá e Potere*. Florencia. Edizioni “Studi Francescani”.
- (1973) Delumeau, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona. Editorial Labor.

- (2002) Domínguez, F. *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- (1992) Evangelista Vilanova. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona. Herder.
- (1956) Febvre, Lucien. *Martín Lutero un destino*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (1979) Fernández, Clemente. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid. BAC.
- (2004) Fernández, J.L.; Soto, M.J. *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona. Eunsa.
- (1988) Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona. Anagrama.
- (2004) Fiorentino, Francesco. *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*. Roma. Antonianum. 1ª
- (1963) Fournier, Paul. *Joachim de Flore et ses doctrines*. Frankfurt Am Main. Minerva GMBH
- (1970) García Lescún, Eliseo. *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*. Burgos. Ediciones Aldecoa. 1ª.
- (1969) García-Villoslada, Ricardo. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid. BAC.
- (1973) García-Villoslada, Ricardo. *Martín Lutero. El fraile hambriento de Dios*. 2 vol. Madrid. BAC. 1ª
- (1965) Gilson, E. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid. Gredos.
- (1967) Gilson, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2007) Gilson, E. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona. Eunsa.
- (1985) Ginzo, Arsenio. *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid. Editorial Cincel.
- (1972) Gouhier, H. *La pensée religieuse de Descartes*. París. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (1978) González, A. L., “El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista” en *Anuario Filosófico*, 11/1.
- (1984) González-Montes, Adolfo. “Fundamentos teológicos de lo político en Lutero”, en D. Koneiecki y Juan Manuel Almarza-Meñica coord. *Martin Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martin*

- Lutero en el V Centenario de su nacimiento*. Salamanca. Universidad Pontificia-Fundación Friedrich Ebert.
- (1947) Guelluy, R. *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*. Lovaina. É. Nauwelaerts.
- (1958) Hazard, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid. Ediciones Guadarrama.
- (2002) Hernando, E. *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1993) Hof, Ulrich im. *La Europa de la Ilustración*. Barcelona. Editorial Crítica.
- (1973) Kissinger, H.A. *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria*. México. F.C.E.
- (1979) Küng, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid. Ediciones Cristiandad.
- (s.f.) Lanson, G., *Histoire de la littérature française*, 21ª ed. París: Hachette.
- (1949) Leflon, J. *Le Crise révolutionnaire*. En *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris. Bloud et Gay.
- (1973) Löwith, Karl. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*. Madrid. Aguilar.
- (1989) Lubac, H. de. *La posteridad intelectual de Joaquín de Fiore*. Madrid. Encuentro Ediciones.
- (2007) León Florido, F. *La condena de la filosofía*. Madrid. *A parte rei* Revista de Filosofía.
- (1990) Mckenna, Antony. *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford. The Voltaire foundation at The Taylor Institution.
- (1968) Maritain, Jacques. *Tres reformadores*. Buenos Aires. Editorial Difusión. 2ª Ed.
- (1980) Marías, J. *Biografía de la filosofía*. Madrid. Alianza Editorial.
- (1978) Mateo Seco, Lucas F. *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*. Madrid. Editorial Magisterio Español. 1ª.
- (1993) Merino, J.A. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid. BAC.
- (1890) Millares Sbert, J. *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional*. Madrid. Biblioteca de Ciencia Cristiana.
- (1998) Miralbell, I. *Ockham y su crítica al pensamiento realista*. Pamplona. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

- (1998) Miralbell, I. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- (1988) Mornet, Daniel. *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la Revolución Francesa*. Madrid. Encuentro Ediciones.
- (1992) Oberman, Heiko A. *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Madrid. Alianza Universidad.
- (2001) Orestes Aguilar, Héctor (Prólogo y selección de textos). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (1985) Pani, Giancarlo. “Martin Lutero interprete della Lettera ai Romani (1515-1516)”, en el vol. *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*. Palermo. Edizioni Agustinus. pp. 45-64. 1ª.
- (1963) Polo, Leonardo. *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid. Rialp.
- (1993) Polo, Leonardo. *Presente y futuro del hombre*. Madrid. Rialp.
- (2003) Polo, Leonardo. *Antropología trascendental* (2 vol). Pamplona. EUNSA. 1ª
- (1989) Potestà, G.L. *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III Congresso Internazionale di studi Gioachimiti. S, Giovanni in Fiore. Casa Editrice Marietti.
- (1966) Rábade Romeo, S. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid. CSIC.
- (1997) Rábade Romeo, S. *Los renacimientos de la filosofía medieval*. Madrid. Arco Libros.
- (1969) Reeves, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages. A Study in Joachinism*. Oxford. Clarendon Press.
- (1998) Saranyana, J.I. *La filosofía Medieval*. Pamplona. Eunsa.
- (2003) Saranyana, J.I. *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva*. En “Teología y vida” vol XLIV pp. 221-232
- (1952) Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp.
- (1982) Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*. Madrid. Alianza Editorial.
- (2000) Schmitt, C. *Catolicismo y forma política*. Estudio preliminar y traducción de Carlos Ruiz Miguel. Madrid. Tecnos.
- (1987) Soboul, Albert. *La revolución francesa*. Barcelona. Editorial Crítica.
- (2007) Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid. Trotta.
- (1965) Taveneaux, René. *Jansenisme et politique*. París. Librairie Armand Colin.

- (1990) Terradas, Ignasi. *Revolución y religiosidad*. Valencia. Edicions Alfons el Magnànim.
- (1962) Tierno Galván, Enrique. *Tradición y Modernismo*. Madrid. Tecnos.
- (1981) Touchard, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid. Tecnos.
- (1985) Trapè, Agostino. “Lutero interprete di S. Agostino sulla liberta e la grazia?”, en el vol. *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*. Palermo. Edizioni Agustinus. pp. 11-20. 1ª.
- (1994) Trevijano, R. *Patrología*. Madrid. BAC.
- (1963) Valensin, Auguste. *Lecciones sobre Pascal*. Madrid. Taurus Ediciones.
- (1969) Viatte, Auguste. *Les sources occultes du Romantisme*. París 1969. (falta editorial)
- (1954) Vignaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*. México. FCE
- (1981) Vignaux, Paul. *Justification et prédestination au XIV siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*. París. Librairie Philosophique J. Vrin. 1ª
- (1989) Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona. Ed. Herder.
- (2008) Villacañas, José Luis. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- (1986) Villar Ezcurra, Alicia. *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*. Madrid. Tesis doctoral editada por la Editorial de la Universidad Complutense, Servicio de Reprografía.
- (1968) Voegelin, E. *Nueva ciencia política*. Madrid. Ed. Rialp.
- (1989) Vovelle, Michel. *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona. Editorial Crítica.
- (1983) VVAA. *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo*. Vol VII en Historia de España (Dirigida por Manuel Tuñón de Lara). Barcelona. Editorial Labor.
- (1985) VVAA. *Textos y documentos de historia moderna y contemporánea (siglos XVIII – XX)*. Vol XII en Historia de España (dirigida por Manuel Tuñón de Lara). Barcelona. Editorial Labor.
- (1990) VVAA. *Siglo XIX. Vol V en Manual de Historia de España*. Madrid. Historia 16.
- (1995) VVAA. *Voltaire hoy. Un reto para el pensamiento*. La Coruña. Fundación Paideia.

(1965) Wodka, Josef. "El misterio de la Iglesia históricamente considerado", en
Holböck, Ferdinand; Sartory, Thomas (dir). *El misterio de la Iglesia*. (2 vol)
Barcelona. Herder. 1ª

