

SOBRE LA INFLUENCIA DE MAISTRE
Y DE BONALD EN LA POLÍTICA
POSITIVA DE AUGUSTE COMTE

Estanislaò Cantero

1. El peligro del tradicionalismo político

Se ha escrito mucho sobre las influencias del conde Joseph de Maistre (1753-1821) y del vizconde Louis de Bonald (1754-1840) en el pensamiento de Auguste Comte (1798-1857) (1). Para buen número de autores su pensamiento político es en gran medida deudor de los dos autores contrarrevolucionarios y, para algunos, la política de Comte es culminación del pensamiento de los dos contrarrevolucionarios. Así, para Lacroix, «la sociología positiva termina por consolidar la jerarquía tradicionalista» (2). Sin embargo, la realidad es bien distinta puesto que para Comte nada existe entre los individuos y la comunidad política.

El personalista Lacroix (3), empeñado en señalar las

(1) El presente ensayo constituye un capítulo de mi libro sobre Auguste Comte que espero saldrá pronto. Por tal motivo el pensamiento de Comte, aquí solamente aludido, tiene allí amplio desarrollo y crítica.

(2) Jean LACROIX, *La sociologie d'Auguste Comte* (1956), 2.^a ed., París, Presses Universitaires de France, 1961, pág. 49.

(3) Jean Lacroix en su juventud había sido simpatizante de Acción Francesa y uno de los responsables del Círculo Joseph de Maistre (Jean ZAGANARIAS, *Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIXe-XXe siècles*, París, L'Harmattan, 2005, pág. 256). Kantiano y blondeliano (Bernard BOURGEOIS, «Jean Lacroix dans la philosophie française», en Emmanuel GABELLIERI y Paul MOREAU (dir.), *Humanisme et philosophie citoyenne. Joseph Vialatoux et Jean Lacroix*, París, Lethielleux/Desclée de Brouwer, 2010, págs. 39-50), se definía como «congenitamente impermeable al tomismo» (cit. en Claude TROISFONTAINES, «Maurice Blondel, Joseph Vialatoux, Jean Lacroix: les limites du personnalisme kantien», en Emmanuel GABELLIERI y Paul MOREAU (dir.),

influencias nefastas de los dos contrarrevolucionarios franceses como causa del pensamiento totalitario de Comte, indicó que en Comte «hay tendencias hacia el organicismo social» que constituyen algo muy «peligroso» (4). Las imputaciones de Lacroix únicamente se entenderán si se tiene en cuenta que para este autor el tradicionalismo fue uno de los peores males que padeció Francia, la causa de casi todos los males de la política francesa en la segunda mitad del siglo XIX y el origen de los errores políticos de la derecha.

Se trata de un análisis en el que se considera al tradicionalismo como una unidad y en el que se mezcla a autores bien dispares, aunque se potencia a Lamennais y a Bonald. En su opinión, lo peor del tradicionalismo ha sido haber sobrevalorado el principio de autoridad en todos los campos, empezando por la teología: «El tradicionalismo es, fundamentalmente, la afirmación del autoritarismo en teología». Y, apoyándose en Lubac, consideraba que «la oposición a la religión fue paralela al progreso de la idea de autoridad en teología» (5). Así, se establece, o al menos se sugiere, una causalidad errónea al deducir de la simultaneidad de los hechos (6) que uno es consecuencia del otro.

Pero ese «peligro» al que se refería Lacroix no procedía de aquellos autores a los que cabe imputar otros cargos pero no ese (7). En concreto interesan aquí las ideas políticas de

Humanisme et philosophie citoyenne, cit., págs. 81-100, 95. En 1933 se declaraba discípulo de Proudhon pidiendo a los católicos «que superen el antiteísmo polémico de Proudhon para quedarse con su principal afirmación: la dignidad humana y la fuente de la cultura están en el trabajo»; en 1935 defendía la asociación con los incrédulos que comparten los mismos valores (Bernard COMTE, «Jean Lacroix, penseur du politique» en Emmanuel GABELLIERI y Paul MOREAU (dir.), *Humanisme et philosophie citoyenne*, cit., págs. 205-227, 208 y 210).

(4) Jean LACROIX, *La sociologie d'Auguste Comte*, cit., pág. 109.

(5) ID., *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai/París, Casterman, 1958, págs. 113 y 100.

(6) El argumento, además, es falaz porque la oposición a la religión católica fue un fenómeno bien anterior al tradicionalismo.

(7) En cierto modo, los tradicionalistas elaboraron «una “nueva tradición”», a pesar de la contradicción interna de la expresión, pues fueron «iniciadores de una elaboración doctrinal perfectamente original que, al mismo tiempo que apela a una tradición, rompe efectivamente con la tra-

dición», consecuencia del «vacío doctrinal» en que se encontró el pensamiento católico, tras un siglo sin estudios teológicos y con el olvido de la filosofía tomista, rechazada por los cartesianos (Pierre MACHÉREY, «Bonald et la philosophie», *Revue de synthèse, nouvelle série*, núm. 1 (1987), págs. 3-7). En parecido sentido, FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España* (1977), Madrid, Ediciones Jurra, 1983, págs. 9-11. No obstante, Froidefont ha demostrado que en Maistre no hubo ruptura con los estudios del pensamiento católico de su siglo. Además, manejó ampliamente la *Suma contra gentiles* que conocía bien (Marc FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, París, Classiques Garnier, 2010, págs. 62, 76, 106 y *passim*).

El retorno de la filosofía católica a la más profunda y auténtica tradición se produjo posteriormente con el retorno a Santo Tomás de Aquino ordenado por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879). Aunque las contribuciones a ese renacimiento fueron múltiples, especialmente la de los jesuitas de la *Civiltà cattolica*, a ello contribuyeron, preparando el terreno, como mostró Foucher, los escritos filosóficos de Gioacchino Ventura de Raulica (1792-1861) y de Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), epígonos en cierto modo del tradicionalismo al sostener algunas tesis propias de esa corriente de pensamiento (Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1955, pág. 262). Sobre el itinerario filosófico hacia ese renacimiento puede verse, también, Pierre THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, prólogo de Émile Poulat, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972. Sin embargo, no ha faltado quien ha visto en Maistre «un precursor (respecto al origen de las ideas) del renacimiento filosófico del Doctor angélico y de la epistemología tomista moderna» (Patrick MALVEZIN, «Cohérences maistriennes», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005, págs. 391-400, 392).

El libro de Ventura de Raulica *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé*, (París, Gaume Frères, 1856) está lleno de referencias a Santo Tomás pues busca apoyarse en sus doctrinas. Lo había hecho anteriormente, al menos en *La raison philosophique et la raison catholique* (2.^a ed., París, Gaume Frères, 1852) al sostener la necesidad de la Revelación para conocer las verdades naturales que pueden conocerse por la razón, transcribiendo los textos del de Aquino de la *Suma contra gentiles*, interpretándolos *pro domo sua*, haciéndole decir que no sólo refutaba el racionalismo absoluto sino también el mitigado, el cual atribuía a la razón el poder descubrir algunas verdades naturales como la existencia de Dios, la creación del mundo, una ley moral y la inmortalidad del alma. Lo que Tomás de Aquino consideraba dificultad (*Suma contra gentiles*, lib. I, cap. IV), Ventura, con los mismos textos, lo convierte en imposibilidad (*La raison*, págs. 38-45). Pero será en *La philosophie chrétienne* (2 vols., París, Gaume Frères, 1861) donde expondrá ampliamente el pensamiento del de Aquino y su propia interpretación (vol. I, págs. 113-236 y *passim*; vol. II, *passim*). Si es cierto, como escribió Eugene Veuillot, que «dio un impulso muy vivo al movimiento de retorno hacia Santo Tomás» (Louis VEUILLOT, Eugène VEUILLOT, Henri de RIANCEY y Georges BERTIN, *Les grandes figures catholiques*

ambos autores y no su filosofía, fuera o no inscribible en el tradicionalismo filosófico, tema muy debatido y periódicamente recurrente en los estudios sobre ambos autores y sobre lo que todo ha sido dicho en ambos sentidos (8).

du temps présent, París, Sanard et Derangeon, 1895, págs. 151-152), no es menos cierto que lo tergiversó parcialmente al identificarlo con su personal tradicionalismo.

Sobre Ventura de Raulica, Paolo MARTINUCCI, «Padre Gioacchino Ventura de Raulica (1792-1861)», *Storia & Identità-Annali italiani on line*, 26 de julio de 2014, Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale, www.identitanazionale.it. ID., «Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861)», *Cristianità* (Piacenza), núm. 376 (2015), págs. 15-40.

(8) De todos modos el tradicionalismo no constituyó una filosofía homogénea entre los diversos autores que la posteridad calificó de tradicionalismo filosófico, y los intérpretes posteriores que los enmarcan en esa filosofía han destacado aspectos distintos del pensamiento de cada uno de ellos. Así, entre Palacios, Vallet, Canals, Serrano Villafañé o Garay, cabe apreciar diferencias importantes al referirse a Maistre o Bonald como integrantes de esa corriente filosófica (Leopoldo-Eulogio PALACIOS, *Estudios sobre Bonald*, Madrid, Speiro, 1987; Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de las leyes*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1991, págs. 37-45; FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas* (1957), presentación de Francisco de Gomis, 2.^a ed., Madrid, Speiro, 1986, págs. 51-58 y 64-66; Emilio SERRANO VILLAFANÉ, «El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés», *Verbo* (Madrid), núm. 171-172 (1979), págs. 79-107; Cristián GARAY, «De Maistre, exegeta de la Revolución francesa», *Verbo* (Madrid), núm. 281-282 (1990), págs. 123-132). Para los autores del *Diccionario de política*, Bonald se encuadra en el tradicionalismo filosófico mientras que Maistre sólo en el tradicionalismo político (José Pedro GALVÃO DE SOUSA, Clovis LEMA GARCÍA y José FRAGA TEIXEIRA DE CARVALHO, *Diccionario de política*, San Pablo, T. A. Queiroz, 1998, págs. 534 y 536).

Para Gamba, en cambio, «la afirmación de la unidad y continuidad de lo real, aun estratificado en planos de conocimiento, separa radicalmente a De Maistre de todos los fideístas y tradicionalistas que confieren a la fe ciega y a la autoridad la clave del verdadero y profundo conocimiento» y en su concepto de *razón general* «no puede verse [...] ningún modo de fideísmo o de tradicionalismo filosófico» (Rafael GAMBRA, «Estudio preliminar», en Joseph DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Rialp, 1955, págs. 35 y 45; lo repetirá posteriormente en Rafael GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, prólogo de Juan Vallet de Goytisoló, Sevilla, Editorial Católica Española, 1965, págs. 51 y 56).

En todo caso me parece que tanto en Bonald como en Maistre, no se trata ni de *fideísmo* ni de *tradicionalismo radical*, doctrinas a las que aludirá, para rechazarlas, Juan Pablo II (*Fides et ratio*, 52; en nota remite a las tesis de Bautain y de Bonnetty).

2. Contra el individualismo

Sostener que Bonald y Maistre «sacrificaron totalmente la persona humana a la sociedad» (9), es hacer una caricatura de sus respectivos pensamientos (10). Ambos autores defendieron la experiencia acreditada como buen orden social, lo que ha durado con eficacia (11), frente al racionalismo abstracto, frente al filosofismo, frente a la argumentación

(9) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, París, Bloud et Gay, 1942, pág. 27. Añade Lacroix que se debió a que «no supieron ver que un cierto esbozo de personalismo estaba mezclado con el individualismo que justamente combatían».

Para Benda, Bonald, que fue el «padre de los intelectuales traidores en Francia», fue «el teórico del Estado negador del individuo» (Julien BENDA, prólogo a la edición de 1946 de *La trahison des clercs* (1927), introducción de André Lwoff, prólogo de Etiemble y notas y estudio final de Pierre Chambert, París, Bernard Grasset, Le Livre de Poche/Pluriel, 1977, pág. 85).

La crítica de Benda se entenderá claramente si se advierte que para este autor, la defensa del orden y la crítica a la democracia, entraña una postura que «constituye una flagrante apostasía de los valores que han de defender los intelectuales, teniendo en cuenta que la democracia, por sus principios [...] es una afirmación categórica de esos valores, en especial por su respeto de la justicia, de la persona, de la verdad» (*op. cit.*, pág. 65). Además, para Benda, «el orden es un valor esencialmente práctico» y «los principios de la democracia son *mandamientos de la conciencia* que, lejos de obedecer a la naturaleza, por el contrario, pretenden cambiarla o integrarla en ellos» (*op. cit.*, págs. 67 y 77).

(10) En opinión de Zaganiaris, la interpretación de Maistre y de Bonald efectuada por Lacroix en este libro, «se inscribe en una óptica estratégica, dirigida a justificar la pertinencia de la doctrina personalista» (Jean ZAGANIARIS, *Spectres contre-révolutionnaires*, cit., pág. 262). En efecto, escribía Lacroix que analizaba sus doctrinas en «relación permanente» «con nuestra propia concepción del personalismo» (*Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 3).

(11) «Todo gobierno es bueno cuando está establecido y subsiste durante largo tiempo sin protestas» (Joseph DE MAISTRE, *Du Pape, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, tomo I, pág. 253). Esta afirmación y otras similares ha llevado a algunos autores a sostener que Maistre desconocía el concepto de bien común, esencial en la doctrina católica. Así, Lebrun considera que el criterio de legitimidad para Maistre era el tiempo o duración y no el bien común (Richard Allen LEBRUN, *Throne and Altar. The political and religious thought of Joseph de Maistre*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1965, págs. 65-70). Sin embargo, sin entrar en la discusión sobre la ausencia de bien común en la obra de Maistre, es lo cierto que el

sobre una tabla rasa y criticaron y se opusieron a la libertad abstracta, pero defendieron, al mismo tiempo, las libertades concretas en las cuales se plasma la libertad del hombre. Si hay pasajes en los que la importancia de la Providencia en la obra de Maistre parece reducir la acción del hombre a un mero mecanismo (12), no faltan otros en los que no anula la acción de los hombres (13) que operan como causas segundas (14).

tiempo o la duración, por sí solos, no eran suficientes para el conde. En la frase anteriormente citada cabe ver la exigencia, al menos implícita, de la aceptación o *consensus* de los gobernados. Más específicamente al exigir una finalidad para juzgar sobre la bondad de un gobierno: «Al razonar sobre las diversas formas de gobierno no se insiste suficientemente en considerar la felicidad general, que debería ser la única regla [para juzgarlos]» (Joseph DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté, Œuvres complètes*, tomo I, pág. 501). Su idea del hombre impide considerar la afirmación anterior como meramente utilitarista. Como muestra Matyaszewski, esa felicidad general a la que se refiere Maistre entraña la felicidad de cada hombre conseguida por medio de los lazos sociales, felicidad que no puede conseguirse mas que a través del retorno del hombre hacia Dios, «por lo que esa felicidad que está en Dios no concierne sólo a la vida interior del hombre sino a toda la comunidad en la que vive» (Pawel MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002, págs. 336-340, 340).

(12) «La Revolución conduce a los hombres y no es conducida por ellos» [...]. «Jamás el orden es más visible, jamás la Providencia es más palpable que cuando la acción superior sustituye a la del hombre y obra por sí sola: es lo que vemos en este momento». Los revolucionarios «no eran más que instrumentos de una fuerza más sabia que ellos» [...]; «no son los hombres los que dirigen la Revolución, sino la Revolución la que utiliza a los hombres» (Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France, Œuvres complètes*, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1924, tomo I, págs. 4, 6 y 7). Esto ha dado lugar a múltiples interpretaciones, como la de Aulard, en las que la Providencia «elimina la libertad del hombre», Alphonse AULARD, «Joseph de Maistre», *Revue contemporaine*, tomo 28, 15 de noviembre de 1856, págs. 621-651, 624.

(13) Con todo, su acusado providencialismo no suprimía la acción de los hombres: «Cuatro o cinco personas, quizá, darán un rey a Francia» (Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, pág. 113). «Los elementos de todas las constituciones son los hombres; ¿no habrá ya hombres en Francia?» (Joseph DE MAISTRE, Carta a Bonald, de 29 de mayo de 1819, *Correspondance VI, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1886, tomo 14, pág. 168).

Para Gamba «la filosofía de la historia de Maistre [...] expresa de una manera más clara y convincente la perfecta compatibilidad del providencialismo cristiano con la tesis antideterminista del libre albedrío» (Rafael GAMBRA, «Estudio preliminar», cit., pág. 54).

(14) Para Lebrun, por las ambigüedades y expresiones contradicto-

rias a lo largo de su obra, parece que no entendió la distinción entre causa primera y causas segundas (Richard Allen LEBRUN, *Throne and Altar*, págs. 33-34). Otros autores consideran que las distinguió clara y correctamente. Así, Georges LONGHAYE, (*Dix-neuvième siècle, esquisses littéraires et morales*, París, Victor Retaux, 1900, pág. 181) y, no hace mucho, Marc FROIDEFONT (*Théologie de Joseph de Maistre*, cit., págs. 103-121).

Si los textos transcritos en la nota 12, escritos tras aludir a la realidad de la existencia del milagro, parecen mostrar la sustitución de las causas segundas por la acción directa de Dios, el comienzo de las *Considérations* había expresado correctamente el gobierno del mundo por la Providencia: «Estamos atados al trono del Ser Supremo por una cadena flexible que nos retiene sin esclavizarnos. Lo más admirable en el orden universal de las cosas es la acción de los seres libres bajo la mano de Dios. Librementes esclavos, actúan a la vez voluntaria y necesariamente: hacen realmente lo que quieren, pero sin poder trastornar los planes generales» (*Considérations sur la France*, pág. 1). Y en las *Veladas* escribirá: «Dios, sin duda, es el motor universal, pero cada ser es movido según la naturaleza que ha recibido [...]. Dirige a los ángeles, a los hombres, a los animales, a la materia bruta, a todos los seres; pero a cada uno *según su naturaleza*; y el hombre, habiendo sido creado libre, es conducido libremente» (*Les soirées de Saint-Petersbourg, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perroussel, 1884, tomo IV, págs. 275 y 276).

La cadena flexible y el ser libremente esclavos, oxímoros que tanto escandalizaron a algunos comentaristas, concuerda con la explicación de Santo Tomás de Aquino. A la pregunta de «si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino», el aquinatense respondió que «es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal», ya que «la intervención de una causa particular puede hacer que algo suceda fuera del orden de otra causa particular, pero necesariamente esa causa particular está dentro del orden de la causa primera y universal» y concluye: «por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular» (*Suma teológica*, I, q. 103, art. 7, resp.). Como explicó el de Aquino en el artículo anterior de la misma cuestión, el plan de la gobernación de Dios gobierna inmediatamente todas las cosas, pero en la ejecución de ese plan Dios gobierna las cosas mediante otras, con lo que se conjuga la libertad del hombre como causa segunda con la causa primera y universal que es Dios. Así, el hombre puede ejercer mal su libertad y sus efectos generarán la acción de otras causas segundas, todo ello dentro del plan de gobernación divina.

Vallet al referirse a estos textos de Maistre remitió a Santo Tomás en la cuestión acabada de citar (Juan VALLET DE GOYTISOLO, «Cuales son la esencia y las secuencias básicas de la Revolución francesa», *Verbo* (Madrid), núm. 281-282 (1990), págs. 149-181, 159-160. Froidefont ha demostrado que en la cuestión de las causas segundas en relación a la causa primera, en sus cuadernos de trabajo Maistre seguía de cerca a Tomás de Aquino en la *Suma contra gentiles* que conocía muy bien (Marc FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, cit., págs. 106-110).

Incluso Lacroix reconocía, sobre todo en Bonald, que la sociedad a la que se referían, se compone de cuerpos intermedios y que el orden social propugnado por ellos, constituía una solidaridad jerarquizada (15).

El pensamiento de Bonald, sin duda, no fue de una claridad meridiana y se presta a equívocos en que él mismo incurrió (16). A pesar de la claridad de su prosa, el pensa-

(15) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., págs. 38-39.

(16) En su crítica al tradicionalismo respecto a la revelación primitiva y a su rechazo por incompatible con la teología católica, Maret había indicado que el tradicionalismo absoluto no debería achacarse a Bonald, y que era fruto de una mala interpretación de su pensamiento, aunque tenía su origen en las expresiones del vizconde, que se expresó de modo contradictorio, fruto de un dualismo en sus doctrinas (Henri Louis Charles MARET, *Philosophie et Religion. Dignité de la raison humaine et nécessité de la Révélation Divine*, París, J. Leroux et Jouby, 1856, págs. 295, 298, 299 y 319). ¿Interpretación benevolente? Quizá el respeto hacia Bonald se debía al prestigio que, entonces, todavía tenía o a que, algunos años antes, Maret había mostrado cierta influencia del tradicionalismo respecto a la existencia de una revelación primitiva (Henri Louis Charles MARET, *La religion et la philosophie. Les philosophes et le clergé*, París, W. A. Vaillé, 1845, págs. 24-25).

Mucho más crítico fue el jesuita Chastel al indicar algunos de los errores de Bonald al que consideraba el maestro del tradicionalismo filosófico. A juicio de este autor, la reacción contra el racionalismo y el filosofismo, así como su falta de formación filosófica, unida al desconocimiento de la doctrina escolástica, a la que Bonald consideraba racionalista, les condujo, sobre todo a Bonald, a minusvalorar la razón y a buscar la verdad en la transmisión por la sociedad de una revelación primitiva y a sostener que la razón sin la Revelación es impotente para conocer la verdad, ignorando la doctrina católica ortodoxa que distingue entre las verdades de orden natural y las de orden sobrenatural (Marie-Ange CHASTEL, *Les rationalistes et les traditionalistes ou les écoles philosophiques depuis vingt ans*, París, J. Leroux et Jouby, 1850; *De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle seule*, París, J. Leroux et Jouby, 1854). A este último libro respondió Ventura de Raulica, en el libro anteriormente citado, *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé*, acusando a Chastel de racionalista. El tradicionalismo mitigado de Ventura de Raulica fue refutado por Zigliara, futuro cardenal (1879) y uno de los que contribuyó a la preparación de la *Aeterni Patris* (Tommaso Maria ZIGLIARA, *Saggio sui principii del Tradizionalismo* (1865), trad. francesa, *Essai sur les principes du Tradizionalisme, Œuvres philosophiques*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1880, vol. I, págs. 1-291).

Música se ha referido a la ambigüedad de las expresiones de Bonald, que se presta a interpretaciones distintas y, sobre todo, a que se sacaran conclusiones que Bonald en absoluto suscribiría (Luis Fernando MÚGICA, *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, Pamplona, EUNSA, 1988, *passim*).

miento de Maistre también ofrece no pocas dificultades para interpretarlo correctamente (17). De ahí las diferentes lecturas del conde, contradictorias entre sí, no sólo de sus detractores y de sus apologistas, sino también con la asepsia de los estudios más académicos (18).

Es cierto que Bonald escribió que «el hombre no existe más que para la sociedad y la sociedad lo forma para ella» (19), afirmación equívoca y falsa si se la considera absolutamente (20). Como igualmente es deficiente y errónea su definición de la sociedad como «reunión de seres semejantes para su reproducción y conservación» (21). Pero sería falsear su pensamiento quedarnos ahí y sacar la conclusión de que el hombre no es nada y la sociedad es todo, como en Comte. La anterior afirmación de Bonald ha de integrarse con otras como las siguientes: «El fin de la sociedad es conservar o defender al hombre y a la propiedad» (22); «la sociedad está hecha para el hombre y el hombre para la sociedad» (23); «el fin de la sociedad civil es la conservación del hombre moral y del hombre físico» (24); «toda sociedad que, por

(17) Ambos autores, si aciertan en sus críticas –y esto es lo más valioso de sus obras–, yerran no pocas veces en lo que oponen a lo que combaten.

(18) Sin olvidar que la obra de algunos de los intérpretes cuando se refieren a la ortodoxia de Maistre o a la religiosidad de su pensamiento, está viciada por la incompreensión o el desconocimiento de la doctrina católica.

(19) LOUIS DE BONALD, *Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontré par le raisonnement et par l'histoire*, en *Œuvres complètes*, París, J. P. Migne, 1859, tomo I, prólogo, pág. 123.

(20) Así lo advertía el jesuita Longhaye, pero añadía que esa primera percepción se desvanecía al leerle en su totalidad donde se mostraban los límites del poder con la defensa de la seguridad, la libertad y la dignidad individuales (Georges LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle*, cit., pág. 263).

(21) LOUIS DE BONALD, *Législation primitive considérée dans le derniers temps par les seules lumières de la raison*, discurso preliminar, en *Œuvres complètes*, cit., tomo I, pág. 1093. Definición reiterada a la largo de su obra a veces con ligeras modificaciones, así: «La sociedad es la reunión de seres semejantes por leyes o relaciones necesarias, reunión cuyo fin es la producción y su conservación mutua», *Théorie du Pouvoir*, pág. 138.

(22) LOUIS DE BONALD, *Théorie du Pouvoir*, pág. 184.

(23) *Ibid.*, pág. 358.

(24) *Ibid.*, pág. 838. Para algunos autores, como Spaemann, la idea de conservación de Bonald excluye tanto el fin de perfección del hombre como el concepto de bien común y estima que la fórmula de Bonald «el hombre no está aquí abajo más que para perfeccionar sus medios de conservación

defecto de sus leyes, no puede conducir los hombres a su perfección moral [...], [o] en la que las leyes son contrarias a la naturaleza del hombre y de la sociedad [...] no es una sociedad legítima» (25).

Lo que Bonald combatía era el individualismo, es decir la autonomía total del hombre, dueño de su destino no sólo en cuanto a los medios sino también en cuanto a los fines. Y en relación a la antigua monarquía, elogiaba que «el individuo estaba defendido por las leyes civiles contra el empleo excesivo de su cuerpo o de sus bienes, [leyes] que protegían sus bienes y su persona, al regular la disponibilidad que legítimamente se podía hacer de ellos» (26). El poder del monarca estaba limitado por los parlamentos (27), los estados generales (28), el oficio de la magistratura (29), de una magistratura independiente (30) y por los cuerpos, profesiones, provincias y pueblos (31). Como ha escrito Pastori, «la crítica al absolutismo monárquico y a su reformulación jacobina realizada por Bonald, se efectúa en nombre de las libertades concretas manifestadas en la pluralidad de los cuerpos sociales y depuradas en la sucesión de los diferentes grados del desarrollo histórico» (32). Cabe, pues, apreciar que lo que

física y moral» encierra un nihilismo que el vizconde no sospechó (Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald* (1959), presentación y traducción del alemán de Stéphane Robilliard, París, Hora Décima, 2008, págs. 76-77 y 233).

(25) Louis DE BONALD, «Sur la Turquie» en *Œuvres complètes*, cit., tomo 2, pág. 910.

No es, pues, solo la conservación el fin de la sociedad sino también la perfección moral del hombre, lo que le aproxima a Santo Tomás cuando explica los dos efectos de la gobernación: «La conservación de las cosas en el bien y la moción de las mismas al bien» (*Suma teológica*, I, q. 103, art. 4, resp.).

(26) Louis DE BONALD, *Théorie du pouvoir*, pág. 189.

(27) *Ibid.*, pág. 398.

(28) *Ibid.*, pág. 400.

(29) *Ibid.*, págs. 396-397.

(30) *Ibid.*, pág. 191.

(31) *Ibid.*, pág. 294.

(32) Paolo PASTORI, *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*, prólogo de Mario d'Addio, Florencia, Leo S. Olschki, 1990, págs. 291-292. Otros muchos autores han destacado la importancia de los cuerpos intermedios en el pensamiento de Bonald, como, por ejemplo, Gérard GENGEMBRE, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, París, Imago, 1989, págs. 176-179.

son errores conceptuales de su filosofía de la sociedad que dan paliados o desaparecen cuando desciende de la teoría a la práctica, en la que la realidad de las cosas se impone.

3. La Revolución es anticristiana

Tanto Maistre como Bonald denunciaban y rechazaban las ideas, procedentes de la Ilustración, que excluían a Dios de los asuntos humanos, y combatían a una sociedad, hija de la Revolución, que se constituía por sí misma. Como escribió Rials respecto a Maistre, pero lo mismo puede decirse de Bonald, «lo que rechazaba es el orgullo antidivino de querer reconstruir el hombre social con las solas luces de la Razón» (33), de una razón que Maistre, como había indicado Margerie, estimaba «sublevada contra Dios» (34). Por eso, como recuerda Lebrun, para Maistre la Revolución fue «un castigo providencial por el orgullo de los filósofos de haber querido construir un mundo sin Dios» (35), un castigo, como destaca Froidefont, para corregir y sanar, para regenerar (36). Para Bonald, «la Revolución comenzó con la Declaración de los derechos del hombre [...] [y] no acabará más que con la Declaración de los derechos de Dios» (37). Si para Maistre la Revolución fue esencialmente anticristiana, para Bonald, como escribe Alibert, el primer golpe de la Revolución fue religioso y el principio que la regía era el establecimiento del ateísmo y del materialismo (38).

Como ha observado Turco, ambos combatieron al protestantismo en el que advirtieron que su subjetivismo reli-

(33) Stéphane RIALS, *Révolution et Contre-Révolution au XIXe siècle*, París, DUC/Albatros, 1987, pág. 24.

(34) Amédée DE MARGERIE, *Le comte Joseph de Maistre. Sa vie, ses écrits, ses doctrines*, París, Librairie de la Société Bibliographique, 1882, págs. 359-370, 359.

(35) Richard Allen LEBRUN, *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*, Kingston y Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988, pág. 134.

(36) Marc FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, cit., págs. 351, 354, 355, 367.

(37) Louis DE BONALD, *Législation primitive*, pág. 1133.

(38) Jacques ALIBERT, «Vrai et fausses lumières. Louis de Bonald, un penseur des bases, 1754-1840», Renaud ESCANDE (ed.), *Le livre noir de la Révolution française*, París, Les Éditions du Cerf, 2009, págs. 483-504, 500.

gioso no sólo destruía la verdad de la religión revelada de la que es depositaria la Iglesia católica, sino que conducía a la negación de toda autoridad, también de la política. Ambos subjetivismos, el religioso y el político, al hacer de la razón de cada cual (la razón individual) la única medida, sin sumisión al objeto, cuya única referencia es ella misma, la convierten en mera opinión y por ende en prolegómeno del liberalismo (39).

4. La sociabilidad natural

Frente al contrato social moderno y al imaginado estado de naturaleza ambos autores defendieron la sociabilidad natural del hombre y la sociedad como condición necesaria para la existencia humana (40).

(39) Giovanni TURCO, «Protestantesimo e modernità. Soggettivismo religioso e soggettivismo politico nell'analisi di Balmes, de Maistre e Taparelli», *Espíritu*, LX, núm. 142 (2011), págs. 311-377, 328-331 y 339-341.

(40) También se ha discutido la posición de Maistre respecto a la ley natural y al derecho natural. Así, mientras que Fisichella entiende que Maistre sólo fue contrario al iusnaturalismo racionalista y que el derecho natural está implícito como presupuesto de su pensamiento sobre el origen de la sociedad y de la sociabilidad humana (Domenico FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Bari, Laterza, 2005, págs. 64-69; ID., *Giusnaturalismo e teoria della sovranità in Joseph de Maistre*, Mesina, D'Anna, 1963), o Mattei para el que en Maistre es la ley natural la que juzga la historia y no su producto (Roberto DE MATTEI, «Introduzione», en Joseph DE MAISTRE, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Milán, Vanni Scheiwiller, 1975), otros autores han entendido que el conde desconocía el concepto tradicional de derecho natural o que lo había abandonado. Así, la interpretación de Rommen, conforme a la cual la concepción errónea del conde sobre el origen de la comunidad política, al atribuirlo a la acción directa de Dios, elimina la legitimidad y ésta se basa en la existencia del derecho natural (Heinrich A. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, págs. 278-285). En opinión de Lebrun, Maistre abandonó el concepto tradicional y católico de ley natural (Richard Allen LEBRUN, *Throne and Altar*, págs. 108-113). Pranchère, que al menos había anticipado la idea en un estudio de 1992 (J. Y. PRANCHÈRE, *Qu'est-ce que la royauté. Joseph de Maistre*, París, Vrin, 1992, págs. 47-49), desarrolla ampliamente el argumento sobre la base del acusado historicismo de Maistre (Jean-Yves PRANCHÈRE, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Génova, Droz, 2004, págs. 359-376). Otros análisis, en cambio, solo se refieren a que Maistre

La negación del individuo y su convergencia en el Gran Ser proclamada por Comte, parece más acorde con Rousseau que con Bonald al haber establecido el ginebrino la cláusula fundamental del pacto social: «La alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad», de modo que «cada cual pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo». «El pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos» (41).

Frente a la concepción de Rousseau, para Maistre y para Bonald (42) el estado natural del hombre es social; la sociedad es el estado natural de los hombres (43), por eso, escribe Maistre, «el hombre está hecho para la sociedad» (44). Pero eso no supone diluir al hombre en el todo social. Como escribe Matyaszewski, «comprobar que *el hombre está hecho para la sociedad*, es pretender que las relaciones sociales son las únicas posibles para garantizar a los hombres las condiciones propicias para su desarrollo y para la evolución de su comunidad natural» (45). Como escribía Marcel de Corte, Bonald «no es el filósofo del yo, sino el del *nosotros*» (46), sin

rechazó el derecho natural moderno, como es el caso de Gérard GENGEMBRE, *La contre-révolution...*, cit., págs. 118-120.

Sin pretender dilucidar la cuestión ni, menos aún, terminar el debate, no cabe prescindir de esta afirmación de Maistre sobre la ley natural: «las leyes de la justicia y del bien moral están grabadas en nuestras almas en caracteres imborrables», Joseph DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J. J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, Lyon, Emmanuel Vitte, 2ª impresión, 1893, tomo 7, pág. 565.

(41) Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, VI y II, IV; trad. española, *El contrato social*, Madrid, Edaf, 1978, págs. 39 y 58.

(42) Para algunos autores, Bonald, al rebatir el estado de naturaleza como presocial, cae en el exceso de considerar que la sociedad es pura naturalidad al excluir o, al menos, no exigir, la actividad racional y libre de los hombres (Leopoldo-Eulogio PALACIOS, *Estudios sobre Bonald*, cit., pág. 40).

(43) Joseph DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J. J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, Lyon, Emmanuel Vitte, 2ª impresión, 1893, tomo VII, pág. 549.

(44) *Ibid.*, pág. 552 y 553.

(45) Pawel MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, cit., págs. 187-188.

(46) Marcel DE CORTE, «La filosofía política de Bonald», *Arbor*, núm.

que eso entraña que la sociedad absorba al hombre sino todo lo contrario: la sociedad bonaldiana es la antítesis del *Leviathan* social (47). El pensamiento de ambos contrarrevolucionarios venía a coincidir con el de Santo Tomás cuando en el *De regimine principum*, siguiendo a Aristóteles, escribía: «Es natural al hombre ser animal social y político [...]. Es natural al hombre vivir en sociedad con muchos» (48).

Además, Bonald, naturalmente que sin denominarlo así, defendía el principio de subsidiariedad y atribuía al Estado las funciones de suplencia, en defecto de la iniciativa social, y de estímulo a ésta (49), lo que es incompatible con el poder absoluto del Estado. Su antiestatismo era notorio, hasta el punto, como advertía Gengembre, de carecer de una teoría del Estado (50). Para Lacroix, en cambio, que remite a estos textos de la *Législation primitive*, a los que se acaba de hacer referencia, que el Estado actúe cuando los cuerpos intermedios son insuficientes, es una muestra de que Bonald era estatista (51).

5. Soberanía legitimada frente a totalitarismo democrático

Maistre, que aceptó la palabra soberanía y fue defensor de la soberanía absoluta, sin embargo no compartió su sentido pues la presuponía legitimada (52), es decir, «en su

71 (1951), págs. 191-211 y núm. 72 (1951), págs. 348-368, 196. Así lo pretendió Bonald: «Las escuelas de la filosofía moderna, materialista o ecléctica, han hecho la filosofía del hombre *individual*, del *yo*, que desempeña un gran papel en sus escritos; he querido hacer la filosofía del hombre *social*, la filosofía del *nosotros*, si se puede decir así» (Louis DE BONALD, introducción a *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, en *Ceuvres complètes*, tomo I, pág. 29).

(47) M. DE CORTE, «La filosofía política de Bonald», págs. 210-211 y 352-356.

(48) TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, lib. I, cap. I, trad. española, *El régimen político*, Introducción, versión y comentarios de Victorino RODRÍGUEZ, O. P., Madrid, Fuerza Nueva Editorial, 1978, pág. 22.

(49) Louis DE BONALD, *Législation primitive*, págs. 1237-1248.

(50) Gérard GENGEMBRE, *La contre-révolution...*, cit., págs. 179-180.

(51) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 40. Lo volverá a sostener en *Le sens de l'athéisme moderne*, cit., pág. 116.

(52) Así lo ha visto, entre otros, Michaël RABIER, «La couronne et la

ejercicio legítimo», dentro de su esfera de competencia (53) y, por ello, limitada por las leyes fundamentales, las leyes del reino, los estados generales y los parlamentos (54). «La esencia de la ley fundamental –añadía– es que nadie tiene el derecho de abolirla» (55). El soberano no estaba, pues, por encima de las leyes fundamentales (56). El rey estaba sujeto, además, por las leyes que él hubiera dictado (57). A ello añadía el poder espiritual del Papa sobre lo temporal (58), única defensa en caso de desmán de la soberanía absoluta sin atentar contra la soberanía (59). Pero en modo alguno se trata de una teocracia, como erróneamente ha sido calificada por muchos intérpretes del pensamiento de Maistre (60). No es únicamente porque Maistre negara expresamente que pretendiera «hacer del Papa un monarca universal» (61), sino porque esa primacía es de orden moral y no político (62). En lugar del tiranicidio de los casos excepcionales defendía la potestad del papa para desligar a los súbditos de la obediencia al gobernante (63). Ni Bonald ni Maistre defendieron el

tiare: Joseph de Maistre, philosophe de l'ultramontanisme», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005, págs. 436-448, 439-441.

(53) Joseph DE MAISTRE, *Du Pape, Œuvres complètes*, cit., tomo 2, pág. 178.

(54) ID., *Considérations sur la France*, págs. 92-97.

(55) ID., *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, Œuvres complètes*, tomo I, pág. 236.

(56) ID., *Considérations sur la France*, pág. 93.

(57) ID., *Du Pape*, págs. 141-142.

(58) *Ibid.*, págs. 179, 259, 275. M. RABIER, «La couronne et la tiare: Joseph de Maistre, philosophe de l'ultramontanisme», págs. 442-446.

(59) Berardi ha interpretado *Du Pape* como la atribución al Papa de un «poder supranacional» sobre las naciones católicas que deberían constituir cada una de ellas «una nueva monarquía teocrática», de forma que todas ellas estuvieran guiadas por «una teocracia universal», liderada por el Pontífice (Silvio BERARDI, *La Teocrazia Universale di Joseph de Maistre. Tra Rivoluzione e Restaurazione*, Roma, Anicia, 2008, págs. 135 y 136; cfr. págs. 130-142).

(60) Así, por ejemplo, Jean-Pierre CORDELIER, *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, París, 1965, págs. 168-175; Bernard VALADE, «Les théocrates», en Jean TULARD (dir.), *La contre-révolution. Origines, histoire, postérité*, París, Perrin, 1990, págs. 286-309.

(61) Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, pág. 153.

(62) Así lo expresan los mismos textos citados por Cordelier que los asimila a una primacía de potestad temporal.

(63) Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, pág. 179.

gobierno ejercido directamente por Dios, ni promovieron el gobierno de los sacerdotes, ni el gobierno bajo un mismo mando de las cuestiones políticas y religiosas (64). En modo alguno cayeron en «una verdadera divinización del Estado» como sostuvo Lacroix (65).

Bonald, como católico, al igual que Maistre (66), proclamaba que el poder procede de Dios y que sólo ese es poder legítimo, pero aclaraba que «no en el sentido de que el hombre que lo ejerce es nombrado por una orden visiblemente emanada de la Divinidad, sino porque está constituido sobre las leyes naturales y fundamentales del orden social del que Dios es autor» (67). Además, calificaba de «falsa y servil» la opinión de Bentham de que «en política hay que reconocer siempre una autoridad superior a todas las demás, que no recibe la ley sino que la da, y que *permanece dueña de las reglas que ella misma se impone* en su manera de obrar» (68). Como han indicado diversos estudiosos de Bonald, como Pastori o Toda, si Bonald defendía el poder absoluto entendía con ello el poder independiente de aquellos sobre quienes se ejerce, y lo contraponía al poder arbitrario no sometido a las

(64) Resulta cuando menos incomprensible que Godechot (Jacques GODECHOT, *La contre-révolution (1789-1804)* (1961), París, Quadrige/PUF, 1984) se refiera a ellos como teócratas (pág. 93) y a sus doctrinas como teocracia (pág. 111), porque pretendían un régimen basado en la religión (pág. 102) o un régimen renovado por el cristianismo (pág. 104).

(65) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 29. Lacroix, que se lo atribuye a los dos contrarrevolucionarios, estima que es en Maistre dónde mejor se aprecia por su asimilación entre soberanía e infalibilidad. Pero poco después se ve obligado a reconocer que no hay divinización de la nación en Maistre: «La subordinación del poder temporal a la autoridad espiritual del Papa le preserva de cualquier nacionalismo. La nación vale en la medida en que es fiel a la misión que Dios le ha confiado. Si, como se verá, no admitimos la idea de vocación nacional, al menos hay que reconocer que, a falta de una concepción auténtica de la persona, esa vocación impide divinizar la nación» (pág. 44, nota 46).

(66) «La soberanía procede de Dios, aunque se sirve de los hombres para establecerla» (Joseph DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté, Œuvres complètes*, tomo I, págs. 313-314). Repetirá, con frecuencia, que «la soberanía procede de Dios» (*Du Pape*, pág. 265) y el «origen divino de la soberanía» (*Du Pape*, pág. 187; *Étude sur la souveraineté*, pág. 331).

(67) Louis DE BONALD, *Législation primitive*, pág. 1086.

(68) Louis DE BONALD, *Législation primitive*, pág. 1088.

leyes (69). Ambos autores denunciaron los abusos de la monarquía absoluta y para Maistre la Revolución fue un castigo al que se habían hecho acreedoras la sociedad y la monarquía francesas (70).

La libertad que defendían, con la participación de los hombres en la estructura plural de la comunidad política, era el rechazo del totalitarismo de Estado en que caería la democracia de los derechos del hombre, y era salvaguarda frente al poder de cualquier hombre que, con el individualismo, surgía también con la democracia (71). Que fueran antiliberales no quiere decir que se les deba considerar antecesores del totalitarismo, ni que la defensa de la monarquía absoluta cayera en el absolutismo. Ni Bonald ni Maistre fueron teócratas pues, como observó Nolte, «Iglesia y Estado permanecen como poderes diferentes. Por el contrario, es de Hobbes y de Rousseau de quienes procede la unión de ambos poderes, preparando «una teocracia secularizada, es decir, el totalitarismo» (72). A pesar de la estrecha colaboración entre la Iglesia y la monarquía que los dos pensadores contrarrevolucionarios defendieron y que, a veces, puede dar a entender que se produce una cierta confusión entre religión y política (73), en ambos permanece la doctrina católica de la distinción de ambos poderes, el religioso y el político, mientras que en el pensamiento de Comte se verifica la fusión de los poderes espiritual y temporal, continuando la senda labrada por la Revolución francesa y que desembocaría en los totalitarismos del siglo XX (74).

(69) P. PASTORI, *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*, cit., pág. 291; Michel TODA, *Louis de Bonald. Théoricien de la contre-révolution*, Étampes, Clovis, 1997, págs. 44 y 148. Interpretación común en otros muchos autores, así Charlotte Touzalin MURET, *French royalist doctrines since the Revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1933, pág. 25.

(70) Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France*, pág. 8.

(71) Lo expone claramente Teresa SERRA, *La critica alla democrazia in Joseph de Maistre e Louis de Bonald*, Roma, Aracne, 2005, págs. 48-62.

(72) Ernst NOLTE, *Der Faschismus in seiner Epoche* (1966), trad. italiana, *I tre volti del fascismo*, Milán, Mondadori, 1974, págs. 70-71.

(73) Como ocurre con Bonald al definir la sociedad civil como la reunión o el conjunto de la sociedad religiosa y la sociedad política (Louis DE BONALD, *Théorie du pouvoir*, pág. 628). (Véanse los comentarios de Leopoldo-Eulogio PALACIOS, *Estudios sobre Bonald*, cit., págs. 39-41).

(74) Rosanvallon, sin emplear la palabra aludía a la cosa. Así, refirién-

6. Una apologética centrada en el orden social

Si, políticamente, Maistre y Bonald defendieron la religión católica como necesaria para el buen orden social, no por ello negaron la verdad intrínseca de la religión católica. Todo lo contrario de lo que defendería Comte. No hay motivo para reprochar que expusieran y defendieran los beneficios sociales de la religión católica y del catolicismo (75), ni que mostraran los males sociales y políticos causados por la falta de religión (76). ¿Hubiera sido mejor silenciar ese aspecto indirecto y derivado directamente de la doctrina católica? La utilidad social de la religión católica es una realidad, y reconocerlo y exponerlo no supone, necesariamente, prescindir de la verdad de la religión, ni minusvalorarla (77), ni

dose a la centralización, pese a lo que dijeran Tocqueville o Marx, indica que hay una diferencia fundamental entre la centralización del Antiguo Régimen y la inaugurada con la Revolución francesa. La primera no tocó los cuerpos intermedios ni las particularidades locales. Se trató de una centralización política y se refería a la organización del Estado. La segunda destruyó los cuerpos intermedios e inició un proceso de uniformidad. Mientras que la primera fue una centralización política «vertical» la segunda fue una centralización social «horizontal»: se propuso construir la nación, una nueva sociedad y cambiar al hombre (Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours* (1990), París, Éditions du Seuil, 1993, págs. 105-106 y 118-120). Es el inicio del totalitarismo.

(75) El sacerdote demócrata Calippe que, interpretando erróneamente a Maistre le reprochaba haber ligado la suerte de la Iglesia a la de la Monarquía (Charles CALIPPE, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, París, Bloud et Cie., 1911, vol. I, págs. 56-57), sin embargo estimaba que «nadie como él destacó las ventajas prácticas, efectivas, de las doctrinas e instituciones religiosas; nadie insistió como él en mostrar la íntima conexión con las instituciones sociales. Razones morales, sociales e incluso políticas para creer: bajo este título se agruparían fácilmente las páginas más profundas o las más brillantes que consagró al catolicismo, es decir, casi todo lo que escribí» (pág. 41).

(76) Maistre tenía muy claro los males que produjo «la impiedad del siglo XVIII», caracterizado por haber constituido «una insurrección contra Dios» y cuyos principales escritores combatieron al cristianismo «como a un enemigo capital», y dada la trabazón de las instituciones sociales con la religión, pasaron a odiar esas instituciones; y concluía que todo se derrumba cuando falta la religión, Joseph DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, *Ceuvres complètes*, tomo I, págs. 301-306.

(77) Para Lacroix, «consideran la religión menos como una verdad

tergiversarla, como tampoco reducir la religión a mera utilidad social (78). Lo contrario lo hará Comte que solo vio en la religión católica su utilidad en el pasado y que con su construcción hizo de su *religión* un instrumento de la política.

Tanto Maistre como Bonald fueron católicos y no relativizaron la verdad de la religión católica (79). Si la religión

que como un dato histórico: si debe formar la base de toda la educación no es tanto porque es verdadera como porque es la institución más antigua [...]. Sostienen la religión no como un valor de verdad sino desde un punto de vista únicamente político y social [...]. Inauguran la lista de esos apologistas del exterior que elogiaron la religión por su utilidad social» (Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., págs. 13 y 14).

(78) Cogordan, que resaltó la influencia de Saint-Martin en Maistre estimó, sin embargo, que su catolicismo no era nada dudoso y que con su obra, en la que, sobre todo, destacó las ventajas sociales y prácticas de la religión, «contribuyó en gran medida al despertar del catolicismo que es uno de los fenómenos más interesantes de la historia moral de Francia al comienzo del siglo» (George COGORDAN, *Joseph de Maistre*, París, Librairie Hachette et Cie., 1894, págs. 186 y 202).

(79) En contra, Homann, para el que es incompatible la apologética fundada en el argumento de verdad y la basada en la utilidad social, considera que Maistre y Bonald, como Saint-Simon y Comte, como Lamennais y Montalembert, «convierten al cristianismo en un instrumento para conseguir algo de naturaleza intramundana», que termina por «subordinar lo religioso a lo político», porque en su base «hay una duda religiosa y cierta forma de ateísmo», de modo que «quieren una nueva Iglesia que, más que un simple medio de salvación, sea, ante todo, un medio de conservar el lazo social» (Heinz-Theo HOMANN, «L'auto-instrumentalisation», Entrevista con H. T. Homann, por Stéphane de Petiville, *Catholica*, núm. 63 (1999), págs. 19-27, 20 y 21. Su tesis desarrollada en *Das funktionale Argument*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1997; cfr. Stéphane de PETIVILLE, «L'argument fonctionnel», *Catholica*, núm. 63 (1999), págs. 16-18).

El liberal, conservador, oportunista político, espiritualista y filósofo ecléctico Remusat, sin emplear la palabra funcional, había indicado que Maistre hacía de la religión un instrumento: las cuestiones religiosas «las considera casi exclusivamente desde el punto de vista social»; la religión se convierte en un «*instrumentum regni*» y «casi siempre la religión es presentada como una institución consagrada por la historia, saludable por sus efectos, conservadora de gobiernos, en una palabra: contrarrevolucionaria». Añadía Remusat que la apologética de Maistre era contraproducente (Charles REMUSAT, «Du traditionalisme. Joseph de Maistre», *Revue des deux mondes*, segundo periodo, año XXVII, volumen 9, 15 de mayo de 1857, págs. 241-270, 243, 255, 256). Para Remusat el contrapunto de Maistre al que había que atender era Bordas-Demoulin (págs. 266-269). Sobre Bordas, véase lo dicho en la nota 93 de este ensayo.

Naturalmente, las interpretaciones difieren, también debido a la dife-

socorría a la sociedad política, ésta, a su vez, auxiliaba a la Iglesia. Era retornar a la alianza del Altar y del Trono –en la que, sin fusión ni confusión de ambos poderes, debía producir una colaboración– que no era lo mismo que el sistema establecido por la Restauración. No se trataba de subordinar un poder al otro, ni en el temporalmente galicano Bonald (80) ni en el ultramontano Maistre, sino de una colaboración entre el Estado y la Iglesia respetando sus respectivas esferas de competencia. No pretendían instrumentalizar la religión poniéndola al servicio de la política, sino que promovían una política católica que hiciera suya las enseñanzas de la Iglesia.

Ambos eran conscientes de que la religión católica no necesitaba la supervivencia de la monarquía como condición necesaria para la supervivencia de la Iglesia; por el contrario eran las monarquías europeas las que necesitaban a la religión católica para sobrevivir. Como advertía Maistre, «el perfeccionamiento político no es más que una derivación del perfeccionamiento moral» (81) y, sobre todo, que «la religión verdadera y, por consiguiente única, no necesita

rente formación del intérprete. Un siglo antes a la crítica de Homann, Paulhan escribía sobre Maistre: «No he visto nunca en su obra que haya subordinado la religión a la política, veo lo contrario casi por todas partes»; en Maistre «la religión es el fundamento de la política» (Frédéric PAULHAN, *Joseph de Maistre et la philosophie*, París, Félix Alcan, 1893, pág. 105). En idéntico sentido Émile DERMENGHEM (*Joseph de Maistre mystique*, nueva edición revisada y corregida, París, La Colombe, 1946, pág. 22, 227) o Jean-Pierre CORDELIÉ (*La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, cit., págs. 18 y 29). No hace mucho Matyaszevski advertía el error de aquellos críticos de Maistre que sólo veían en su comprensión de la religión su pragmatismo (Pawel MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, cit., pág. 108).

Respecto a Bonald, autores tan diversos como Spaemann o Gengembre ven en las teorías de Bonald una funcionalización de la religión. El alemán entiende que en la filosofía del vizconde «se llega al concepto de Dios exclusivamente a partir de su función social» (Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution*, cit., pág. 212). El francés estima que para Bonald, «Dios es funcional y su Iglesia asume esa función» (Gérard GENGEMBRE, *La Contre-révolution...*, cit., pág. 130).

(80) Toda muestra la evolución de Bonald de galicano moderado a ultramontano por influencia de Maistre (Michel TODA, «Introduction», en Louis DE BONALD, *Lettres à Joseph de Maistre*, Présentation et notes de Michel Toda, Étampes, Clovis, 1997, págs. 26-30).

(81) Joseph DE MAISTRE. *Du Pape*, pág. 343.

esos socorros [los del poder civil]: marcha sola porque su fuerza [la de Dios] le pertenece» (82). Por su parte, Bonald sostenía que «las doctrinas cristianas son el único principio de la fuerza, de la duración, de las luces, de los progresos de los pueblos cristianos [y] los gobiernos no tienen deber más sagrado, interés más importante que defenderlas. Deben defender la religión como el hombre defiende su vida ya que la religión es el alma de la sociedad, mientras que el gobierno político no es más que el cuerpo» (83). La dimisión de Bonald de su cargo de presidente de la Asamblea departamental de Aveyron el 31 de enero de 1791 por negarse a aplicar la Constitución civil del clero, no es una muestra de un concepto funcional de la religión ni de una concepción utilitarista de ella. Bonald dimite porque quiere ser fiel a la religión que profesa (84).

En modo alguno son incompatibles la apologética basada en el argumento de verdad con la basada en el argumento de la utilidad social (85). No sólo porque no son recíprocamen-

(82) ID., Carta de 1 de mayo de 1819, *Correspondance, Œuvres complètes*, nueva edición, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, tomo VIII, pág. 491.

(83) LOUIS DE BONALD, «De la chrétienté et du christianisme», en ID., *Lettres à Joseph de Maistre*, cit., pág. 187.

(84) La manifestación de Bonald en «Notice biographique» del tomo I de sus *Œuvres complètes*, págs. VI-VII; Michel TODA, *Louis de Bonald*, cit., págs. 16-17; Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution*, cit., págs. 18-19. Aprobada por la Asamblea constituyente el 12 de julio de 1790, fue firmada por Luis XVI el 24 de agosto. La inmensa mayoría de los obispos la rechazó y el Papa Pío VI la condenó en el breve *Quod aliquantum* de 10 de marzo de 1791.

(85) Así lo estimó la sociedad italiana *Amicizia Cristiana* que posteriormente cambió su nombre, en 1817, por el de *Amicizia Cattolica*, fundada en 1779 en Turín por el antiguo jesuita Nikolaus Albert von Diessbach (1732-1798) y, tras su muerte, dirigida por el oblato Pio Bruno Lanteri (1759-1830). La finalidad de la asociación era la de contrarrestar los efectos de la filosofía y de la propaganda anticristiana suscitando una reacción doctrinal mediante la difusión de buenos libros. Se incluía todo el espectro de la doctrina: teología, filosofía, historia, espiritualidad... y apologética. Si Bonald fue apreciado de modo especial por su defensa del matrimonio indisoluble, Maistre lo fue por el conjunto de su obra y de modo especial por el *Du Pape* (cfr. Roberto DE MATTEI, *La Biblioteca delle «Amicizie». Repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della Rivoluzione, 1770-1830*, Nápoles, Bibliopolis, 2005, págs. 112, 38-40 y 271-272). Sobre las *Amicizie*, Roberto DE MATTEI, *Idealità e dottrine delle Amicizie*, Roma, Arti Grafiche Pedanesi, 1981; Vittorio M. MICHELINI, *Le Amicizie Cristiane, testi-*

te excluyentes, pues no afirma una lo que niega la otra, sino porque pueden ser yuxtapuestas sin detrimento de ninguna de ellas. La verdad doctrinal conduce al bien práctico como enseña la teoría y corrobora la práctica (86).

Sostener que la religión católica produce frutos sociales benéficos para la sociedad hasta el punto de hacerla imprescindible para el buen orden social, es doctrina católica y fue, amplia y constantemente, enseñada por León XIII en sus encíclicas, desde la primera a la última.

Así, como muestra: «La conservación y respeto de la Iglesia son condiciones indispensables de la prosperidad pública» (*Inscrutabili Dei*, 21 de abril de 1878). La Iglesia «enseña las doctrinas y los preceptos que garantizan la salvación y la tranquilidad de la sociedad» (*Quod apostolici muneris*, 28 de diciembre de 1878). «La severidad de las leyes resultará infructuosa mientras los hombres no actúen movidos por el estímulo del deber y por la saludable influencia del temor de Dios. Esto puede conseguirlo como nadie la religión» (*Diuturnum illud*, 29 de junio de 1881). «Si se quita la religión, por fuerza han de vacilar también la firmeza de aquellos principios que son el principal sostén del bienestar público y reciben su mayor vigor de la religión» (*Cum multa*, 8 de diciembre de 1882). «Los preceptos cristianos son los más aptos para la conservación del orden y para el bien de la sociedad política» (*Nobilissima gallorum gens*, 8 de febrero de 1884). «Sin la religión es imposible un Estado bien ordenado» (*Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885). «La ruina de las instituciones y de la moral cristianas trae consigo la des-

monianze storiche di rinascita cattolica, Milán, Centro Ambrosiano di Documentazioni e Studi Religiosi, 1977. Sobre Lanteri: Paolo CALLIARI, *Servire la Chiesa. Il venerabile Pio Bruno Lanteri (1759-1830)*, prólogo de Giovanni Cantoni, Caltanissetta, Lanteriana-Krinon, 1989; Roberto DE MATTEI, «Introduzione», Pio Brunone LANTERI, *Direttorio e altri scritti*, Siena, Edizioni Cantagalli, 1975, págs. 5-25.

(86) Lacordaire al hablar de su conversión en 1824, escribía: «Llegué a las creencias católicas por mis creencias sociales y hoy nada me parece mejor demostrado que esta consecuencia: La sociedad es necesaria, luego la religión cristiana es divina, ya que ella es el único medio de llevar la sociedad a su perfección, al coger al hombre con todas sus debilidades y al orden social con todas sus condiciones» (Théophile FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, París, Lecoffre Fils, 1870, tomo I, pág. 340).

trucción de los fundamentos básicos de la sociedad humana» (*Sapientiae christianae*, 10 de enero de 1890). «Sólo la religión puede crear el vínculo social»; «La religión católica por el hecho de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo, posee una eficacia superior a la de cualquier otra religión para ordenar con acierto la vida social y la vida individual de acuerdo con las normas de la recta razón» (*Au milieu des sollicitudes*, 16 de febrero de 1892). «En el loco intento de emanciparse de Dios, la sociedad civil rechazó lo sobrenatural y la revelación divina, sustrayéndose así a la vivificante eficiencia del cristianismo, es decir, a la más sólida garantía del orden, al más poderoso vínculo de fraternidad, a la fuente inagotable de las virtudes individuales y públicas» (*Annum ingressi*, 19 de marzo de 1902) (87).

Esa es la doctrina tradicional de la Iglesia, que no inventó León XIII, refrendada por los pontífices posteriores y por el Concilio Vaticano II (88).

No ver más que ese aspecto utilitario de la religión en el pensamiento de Maistre fue el error en el que cayó Faguet al considerar a Maistre como un pagano que no veía en el cristianismo más que el remedio para rehacer la unidad del mundo (89). En cierto modo había sido precedido por el protestante Scherer, defensor de todo lo que Maistre había combatido, para el que «la religión fue siempre para Maistre

(87) En *Doctrina Pontificia. Documentos políticos*, edición preparada por José Luis Gutiérrez García y estudio introductorio y sumario de tesis por Alberto Martín Artajo, Madrid, BAC, 1958, págs. 52, 65, 123, 145, 208, 266, 300-301 y 359.

(88) Así, por ejemplo, antes de León XIII, Pío IX, *Quanta cura*, 4 (8 de diciembre de 1864). Después de León XIII, San Pío X, *Vehementer Nos*, 2 (11 de febrero de 1906); Benedicto XV, *Ad Beatissimi*, 4 (1 de noviembre de 1914); Pío XI, *Quas primas* 9 (11 de diciembre de 1925; Pío XII, *Benignitas et humanitas*, 22 (24 de diciembre de 1944), en *Doctrina Pontificia. Documentos políticos*, págs. 9, 385, 443, 505 y 877. Puede consultarse, también como muestra, la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, y las encíclicas *Pacem in terris* de Juan XXIII, *Populorum progressio* de Pablo VI, *Centesimus annus* y *Evangelium vitae* de Juan Pablo II o *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.

(89) Émile FAGUET, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Première Série (1890), 7ª ed., París, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1901, págs. 59-60.

una teología o, incluso menos que eso, una teoría política»; «la religión de De Maistre no es más que un sistema político» (90).

7. Maistre pensador católico

A pesar de carencias en su exposición, incluso de deficiencias graves en teología, que muy tempranamente permitió al contrarrevolucionario y jansenista Nolhac (91), sin poner en duda su fe personal, dudar, en cambio, de la ortodoxia de algunas de sus doctrinas (92), a pesar, sobre todo, de la falta de una clara distinción entre el orden sobrenatural y el orden natural, que fue observada por Nolhac al criticar la analogía (93) permanente del gobierno de la Iglesia a los gobiernos temporales (94) y recientemente tratada por

(90) Edmond SCHERER, «Joseph de Maistre» (1853), en Id., *Mélanges de critique religieuse*, París, Joel Cherbuliez, 1860, págs. 264 y 293.

(91) Jean-Baptiste-Marie NOLHAC, *Soirées de Rothaval ou réflexions sur les intempérances philosophiques de M. le Comte Joseph de Maistre dans ses Soirées de S. Pétersbourg*, Lyon, Louis Perrin, 2 tomos, 1843; *Nouvelles soirées de Rothaval ou réflexions sur les intempérances théologiques de M. le comte Joseph de Maistre*, Lyon, Louis Perrin, 1844. Sin citar a este autor, algunas de las objeciones que había hecho fueron interpretadas dentro de la ortodoxia por Margerie (Amédée DE MARGERIE, *Le comte Joseph de Maistre*, págs. 236-240, 249, 369).

(92) Un resumen de la crítica de Nolhac a Maistre relativas al verdugo y al sacrificio, en Jean ZAGANIARIS, *Spectres contre-révolutionnaires*, cit., págs. 78-82.

(93) Para Nolhac no se trata de analogía sino de asimilación o identidad entre ambos.

(94) Jean-Baptiste-Marie NOLHAC, *Nouvelles soirées*, cit., págs. 3-22. La segunda y tercera parte del libro están dedicadas a una crítica de la defensa del comportamiento de Gregorio VII con Enrique II que había hecho Maistre, y a la defensa de la iglesia galicana que Maistre había combatido.

Algunos años más tarde, Bordas también le reprocharía el paralelismo entre la infalibilidad y la soberanía que, en su opinión, implicaba una reducción de lo sobrenatural a lo natural, y la destrucción del cristianismo (Jean-Baptiste BORDAS-DEMOULIN, *Les pouvoirs constitutifs de l'Église*, París, Ladrangé, 1855, págs. 329-347). Bordas fue como la antítesis de Maistre, puesto que para él, «la revolución francesa es la continuación y el término de la revolución que hizo el cristianismo con su aparición» (*Mélanges philosophiques et religieux*, París, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1846, pág. 347). El juicio de Bordas sobre Maistre pierde casi toda su fuerza por estar ligado a su galicanismo, a su jansenismo y a su evidente heterodoxia. Contrario a la Inmaculada Concepción (pág. 546), defensor de la ortodo-

Soltner (95), aunque había sido negada por Goyau (96), no puede negarse el catolicismo de Maistre (97), como ya habían

xia de la Constitución civil del clero, siendo sus oponentes quienes provocaron el ateísmo de 1793 (pág. 536). Defensor de la idea de que la Revolución francesa trajo a la Iglesia la libertad, concebía los derechos del hombre como «las doctrinas sociales del Evangelio», hasta el punto de constituir «una tercera revelación», si bien se trató de una «revelación diferente» (pág. 547). Sus acerbas críticas al papado proceden de creer que la Iglesia se pervirtió desde el siglo IV por su mezcla con la sociedad pagana (pág. 517), por lo que nada se puede esperar del Papa ni de los obispos (pág. 549). Estas obras fueron incluidas en el *Índice de libros prohibidos* por decretos de 7 de abril de 1856 y 9 de abril de 1866.

Sobre este reformador heterodoxo que consideraba a Gregoire «el obispo más ilustrado y más virtuoso después de Bossuet, al que la Iglesia primitiva habría colocado en la primera línea de sus confesores y de sus doctores», que llamaba «asno» a Pío IX, que estaba orgulloso de que su libro hubiera sido censurado y que calificaba el dogma de la Inmaculada Concepción de «herejía», véase el libro de su amigo François HUET, *Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin*, París, Michel Lévy Frères, 1861, del que he tomado las anteriores citas (cit. págs. 27, 140 y 152) y que también fue incluido en el *Índice* por decreto de 9 de abril de 1866. Casi todas las obras de Bordas y las de Huet fueron puestas en el *Índice*.

Llama la atención que Lubac escribiera de Bordas que no había que juzgarle sólo por unas ideas similares a las que acabamos de transcribir, pues al fin y al cabo, «fue uno de los mejores espíritus de su siglo. Su influencia difusa fue un contrapeso a la corriente tradicionalista» (Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, prólogo de Michael Sutton, París, Les Éditions du Cerf, 2014, pág. 678). La nula simpatía hacia el tradicionalismo francés, fuera del signo que fuera, es permanente en la obra de Lubac.

(95) Jean-Louis SOLTNER, O.S.B., «Le christianisme de Joseph de Maistre», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, cit., págs. 480-489.

(96) Georges GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, París, Librairie Académique Perrin et Cie., 1921, págs. 176-177.

(97) No han faltado quienes en la línea de Scherer y Faguet han negado que fuera un católico auténtico. Así, Rocheblave que le reprochaba que en su obra no aparecía por ninguna parte un Dios de Bondad, que le faltaba el espíritu religioso, que su religión era una religión sin Cristo y sin amor, que había sido «menos cristiano que católico y menos católico que ultramontano» (Samuel ROCHEBLAVE, *Étude sur Joseph de Maistre*, Estrasburgo/París, Librairie Istra, 1922, págs. 25, 31 y 46). La interpretación ha sido recurrente, de lo que es muestra Boffa para el que la religiosidad de Maistre tiene raíces gnósticas y heterodoxas, en su obra hay una ausencia total del tema del amor y presenta un Dios justiciero (Massimo BOFFA, «Maistre», en François FURET y Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988, págs. 1013-1029, 1015).

La acusación es a todas luces errónea, pues basta con leer las *Veladas* con espíritu y mentalidad católicas para apreciar que se trata de una expo-

advertido quienes, como Sezeval o Margerie, respondieron a las interpretaciones dadas por Lamartine, Sainte-Beuve, Ballanche, Albert Blanc, Binaut (98), Villemain (99), Ferraz o Franck (100), o quienes, como Goyau o Dermenghem y, más

sición del amor de Dios a los hombres que ha de ser correspondido con el amor de los hombres hacia Él. Sin embargo, sin necesidad de ese espíritu ni de esa mentalidad, sólo la lectura de algunas de sus páginas basta para apreciarlo: su comentario a los Salmos es la exaltación del amor de Dios y del amor humano que ha de corresponderle (*Les soirées de Saint-Petersbourg, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perroussel, 1884, tomo 5, págs. 43-54); el poder dirigirnos a Dios como nuestro Padre «es una relación de amor que pertenece al Calvario» (pág. 40); Dios es justo y hay que servirle con amor (págs. 103-106); el Sacrificio del Redentor (págs. 126-127). También en otras obras, así: «la inmensidad de amor reparador» (*Éclaircissement sur les sacrifices, Œuvres complètes*, cit., tomo V, pág. 347); «el amor todopoderoso» (*Éclaircissement*, pág. 358).

(98) Roger de SEZEVAL, *Joseph de Maistre, ses détracteurs, son génie*, París, Tolra et Haton, 1865. Louis MOREAU, *Joseph de Maistre*, París/Bruselas, Société Générale de Librairie Catholique, Victor Palmé/J. Albanal, 1879, que, con pequeñas variaciones, reproduce la obra anterior.

(99) En una crítica sumamente acerba, Villemain veía en Maistre el defensor de «una filosofía teocrática y despótica», estimaba que había hecho «la utopía del pasado» y le reprochaba no haberse apoyado en la fe sino en razonamientos sofistas y haber acudido al principio de utilidad para demostrar la infalibilidad del Papa (Abel-François VILLEMMAIN, *Cours de littérature française. Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, París, Didier, nueva edición, 1847, tomo IV, págs. 376, 393 y 396-397).

(100) Amédée DE MARGERIE, *Le comte Joseph de Maistre*, cit., págs. 240, 308-309, 429-442. La crítica a Franck es, en realidad una crítica a la interpretación de Ferraz que había indicado que algunas de las tesis más importantes las había sacado Maistre de Saint-Martin (Martin FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, París, Librairie Académique Didier et Cie., 1880, págs. 1-83). Vermale, sin negar la influencia de Saint-Martin en Maistre que había sido resaltada hasta resultar determinante en la interpretación de Franck (Adolphe FRANCK, *Essais de critique philosophique*, París, Hachette, 1885, págs. 198-200, 206, 209-213), entendió que las tesis de Maistre no eran iluministas sino católicas (François VERMALE, *Notes sur Joseph de Maistre inconnu*, Chambéry, Librairie Perrin, 1921, págs. 89-107).

Otros muchos autores no dudaron en presentarle como auténtico católico y su pensamiento plenamente ortodoxo. Así, Charles BARTHÉLEMY (*L'esprit du Comte Joseph de Maistre*, París, Gaume Frères et J. Duprey, 1859), François DESCOSTES (*Joseph de Maistre avant la Révolution*, Moutiers-Tarentaise, F. Ducloz, 1894, vol I), Antoine ALBALAT (*Joseph de Maistre*, Lyon/París, Librairie Emmanuel Vitte, 1914) o Louis ARNOULD (*La Providence et le bonheur d'après Bossuet et Joseph de Maistre*, París, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1917).

recientemente Matyaszewski o Froidefont, trataron la cuestión resolviéndola a favor del catolicismo del conde (101).

Otra cosa diferente que no cabe ignorar, es que debido a su deficiente formación teológica (102), a la reminiscencia del esoterismo martinista (103) y masónico (104) y a su deseo apologético de convencer a quienes estaban imbuidos de la filosofía ilustrada utilizando argumentos racionales (105), su obra contiene ideas y expresiones de dudosa ortodoxia y hasta de franca heterodoxia (106).

(101) Quizá ha sido Triomphe el que más se ha esforzado en rechazar la sinceridad del catolicismo de Maistre. Este autor consideró al saboyano un materialista místico que, tras su conversión, «vio en el catolicismo la francmasonería suprema que posee aquí abajo las claves de los dos mundos, que posee a Dios y a la tierra. Dejó de ser masón de hecho para convertirse en masón de corazón» (Robert TRIOMPHE, *Joseph de Maistre, étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*, Ginebra, Librairie Droz, 1968, pág. 590). El autor se propuso desmitificar su figura (pág. 32) y lo presentó como «hipócrita», «tartufo», poseedor de un «fariseísmo natural», «colmado de ambición [...] se dedicó a dar a las aspiraciones de su vanidad la apariencia de la virtud», ocultando su realidad bajo una «máscara monárquica y romana» (págs. 28, 32, 51 y 18).

(102) Froidefont ha mostrado que las carencias en teología de Maistre son mucho menores que las que se le imputaban habitualmente.

(103) Caro fue uno de los primeros en indicar la influencia de Saint-Martin y en considerar a Maistre su discípulo, incluso respecto a las proposiciones políticas más importantes del conde sobre el gobierno, al tiempo que estimaba incompatibles con la religión católica algunas afirmaciones vertidas en *Éclaircissement sur les sacrifices* y en las *Soirées* (Elme Marie CARO, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin, le philosophe inconnu*, París, Librairie de L. Hachette, 1852, págs. 279-286).

(104) Para algunos autores no se liberó nunca de ese pasado, así, Paul VULLIAUD, *Joseph de Maistre Franc-maçon* (1926), Milán, Archè, 1990. Interpretación que rebrota intermitentemente (Gilbert DURAND, *Un comte sous l'acacia: Joseph de Maistre*, París, Éditions Maçonniques de France, 1999). Por el contrario, otros lo han negado, como Froidefont para el que las ideas martinistas atribuidas a Maistre proceden en realidad de Orígenes.

(105) No hay que olvidar que Maistre no escribía como teólogo, lo que no pretendió nunca, sino que, como él mismo explicó, lo hacía como «hombre de mundo» impulsado por intentar llenar el vacío apologético consecuencia del erial en que la Revolución había dejado a Francia. Entendía que los sacerdotes tenían tareas más urgentes que hacer. A ese motivo se unía el creer que un seglar podía convencer mejor a los descreídos (*Du Pape*, págs. XVII-XXI).

(106) Algunas expresiones pueden ser salvadas dentro de la ortodoxia. Así, por ejemplo, al escribir que «la Iglesia católica podía representar-

se con una elipse. En uno de sus focos se veía a San Pedro y en el otro a Carlomagno» (*Du Pape*, pág. XXXI), basta cambiar Iglesia católica por Cristiandad, que es a lo que en realidad se refería en su discurso. Con otras no ocurre lo mismo o, cuando menos, la dificultad es mucho mayor. Así, por ejemplo, al escribir que «no hay dogma cristiano que no se apoye en alguna tradición universal tan antigua como el hombre o en algún sentimiento innato que nos pertenece como nuestra propia existencia» (*Soirées*, tomo V, pág. 175). O estas otras: «Las verdades teológicas no son más que verdades generales, manifestadas y divinizadas en el ámbito religioso, de modo que no se podría atacar ninguna sin atacar una ley del mundo» (*Du Pape*, págs. 1-2). «La Biblia no revela en ningún sitio la existencia de Dios; la supone como una verdad conocida con anterioridad (...), el fin de la Revelación no es más que llevar al espíritu humano a leer dentro de sí lo que la mano divina trazó; y la Revelación sería nula si la razón, después de la *enseñanza divina*, no fuera capaz de demostrar las verdades reveladas» (*Examen de la philosophie de Bacon, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perroussel, 1884, tomo 6, 1884, págs. 268 y 269).

El error está, en ocasiones, en lo absoluto de la expresión maistrea-na, porque hay dogmas que, en cierto modo e impropriamente puede decirse que se apoyan en una tradición, si no universal, por lo menos originaria y cuasi universal: la existencia de Dios; al tiempo que hay verdades teológicas que también son verdades naturales como ocurre con la existencia de Dios. De otro modo, la Revelación que es la Palabra de Dios no se asentaría en nada si previamente no sabemos si existe. La existencia de Dios se demuestra con la razón y se cree en Él por la fe. Sin las verdades metafísicas que son prolegómenos de la fe, la fe naufraga. Sin embargo, no todas las verdades de fe pueden ser conocidas naturalmente por la razón; junto a ellas están las verdades de fe que sólo pueden ser conocidas por la Revelación como la vida trinitaria de Dios, el pecado original, el misterio de la Salvación o la constitución divina de la Iglesia.

Una última muestra: «Si se presenta una de esas cuestiones de metafísica divina que es necesario que sea decidida por un tribunal supremo, nuestro interés no está en que se decida de un modo o de otro, sino en que se decida rápidamente y sin apelación» (*Du Pape*, pág. 455). Otras expresiones son excesos verbales inadmisibles. Así, cuando escribe: «Leída sin notas y sin explicaciones, la Escritura Santa es un veneno» (*Soirées*, tomo V, pág. 256), inaceptable a pesar de que se está refiriendo a la lectura de la Biblia por los protestantes a la que contraponen la *enseñanza* de la Escritura hecha por la Iglesia. La idea, deficientemente expresada, es que la lectura de la Biblia, al margen de la Tradición y de la autoridad de la Iglesia, es una lectura que traicionará su sentido.

Otras, en cambio no son otra cosa que una forma de resaltar la importancia de lo que va a defender. Así, al indicarle la relevancia de la infalibilidad del Papa a una interlocutora ortodoxa, le escribía: «Si estuviera permitido establecer grados de importancia entre las cosas de institución divina, colocaría la jerarquía antes que el dogma, al ser tan indispensable para el mantenimiento de la fe». Al margen de la condición y de que ambas cosas son de institución divina, antes le había dicho que

Esto no impide que pueda ser un maestro para los católicos o que no pueda ser catalogado como un pensador católico (107). Si por maestro ha de entenderse quien en la totalidad de su obra no contiene ambigüedades o errores doctrinales, entonces tenía razón Journet al escribir que Maistre no podía ser nuestro maestro (108). Pero si en su

la Iglesia «jamás comprendería lo que era un dogma importante o no importante entre los dogmas verdaderos» (*Correspondance, Œuvres complètes*, tomo VIII, págs. 142 y 140). No hay en la exposición maistreana heterodoxia en la proposición «jerarquía antes que el dogma», pues como advierte Soltner, «eso significa que Maistre se adhiere a la verdad no porque haya visto por sí mismo toda la coherencia, sino porque confía en los testimonios infalibles de esta verdad: la Iglesia, que lo remonta a los apóstoles y a Cristo, único testigo de Dios»; como concluye Soltner, para la Iglesia católica no hay dogma sin jerarquía (Jean-Louis SOLTNER, O.S.B., «Le christianisme de Joseph de Maistre», *op. cit.*, pág. 485).

(107) Probablemente, según se ha dicho por diversos autores, quien más ha insistido en que Maistre no fue un pensador católico fue Max HUBER en su *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus* (Basilea, Helbing und Lichtenhahn, 1958), obra que no he podido leer por mi desconocimiento del alemán. Pero que no fuera tomista no hubiera impedido que fuera pensador católico.

Con una filosofía diferente y con el prejuicio anticatólico, Osmodeo había presentado un Maistre heterodoxo e incluso ateo (Adolfo OSMODEO, *Un reazionario. Il conte de Maistre*, Bari, Laterza, 1939). Una crítica a esta obra en Michele Federico SCIACCA, *Studi sulla filosofia moderna* (1964), trad. española, *Estudios sobre filosofía moderna*, Barcelona, Luis Miracle, 1966, págs. 249-256).

(108) Charles JOURNET, «Pourquoi Joseph de Maistre et Donoso Cortés ne sont pas nos maîtres» (1949), *Œuvres complètes*, París, Lethielleux, 2011, volumen XII, págs. 529-534. Journet no dice expresamente en qué no puede ser maestro (nuestro) aunque al señalar sus errores doctrinales, implícitamente se dice que no puede ser maestro de doctrina católica. Sin duda tiene razón. Pero el magisterio se puede ejercer en diversos ámbitos. Maistre no fue un maestro en teología ni en doctrina cristiana, pero si puede seguir siendo maestro como uno de los más eminentes pensadores contrarrevolucionarios. Fue de los primeros, si no el primero, en ver e indicar la esencia de la Revolución: la pretensión de cambiar al hombre y a la sociedad para hacerlos de nuevo sin Dios. Captó lo esencial del mundo moderno que empezaba con el *libre examen* y con los que se denominaban *filósofos* y que fue el ambiente en el que se fraguó la Revolución. Esa filosofía que, como escribió Maistre, podía decir de sí misma: «Todo lo que existe nos desagrada porque Tu nombre está escrito en todo lo que existe. Queremos destruirlo todo y rehacerlo todo sin Ti» (Joseph DE MAISTRE, *Essai*, pág. 305). Una filosofía cuya finalidad era «separar al hombre de Dios», cuya «enfermedad» era la «teofobia» (Joseph DE MAISTRE, *Les soirées*, cit., tomo 4, pág. 282).

obra se contienen, además de análisis erróneos, destacados aciertos, nada impide reconocerlos y aceptar en ellos y sólo en ellos su magisterio (109). Pensador católico no dejó de serlo nunca, no sólo por su declaración de someter su obra a la autoridad de la Iglesia (110), sino porque lo que se propuso, con mayor o menor éxito, incluso con algunos errores graves, fue la defensa de la religión católica y de la Iglesia y la conversión de cuantos quisieran escucharle. Como escribió Longhaye, «toda su obra gira en torno a la Revolución

Así, se comprende que Sandoval, en un enjundioso ensayo, estimara como «libro príncipe de la contrarrevolución católica» las *Consideraciones* de Maistre (Luís María SANDOVAL, «Consideraciones sobre la contrarrevolución», *Verbo* (Madrid), núm. 281-282 (1990), págs. 211-290, 213), y se entienden, también, los estudios en los que Maistre sigue apareciendo como maestro de la contrarrevolución, como los de Maurizio DENTE «Joseph de Maistre y sus Consideraciones sobre Francia», *Verbo* (Madrid), núm. 243-244 (1986), págs. 459-467), Guido VIGNELLI («Radicalità e attualità di un grande *maître*», prólogo a Joseph DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia*, Nápoles, Il Giglio, 2010, págs. 5-28) o Ignazio CANTONI («Joseph de Maistre (1753-1821) profeta dell'etero. Un itinerario introduttivo», *Cristianità*, núm. 367 (2013), págs. 45-60).

(109) A pesar de algún exceso, no es el menor la recuperación de la acción providente de Dios (quizá en Maistre una Providencia a veces demasiado hebraica), en un mundo intelectual que la había relegado, en el mejor de los supuestos a ser sólo el lejano Creador, como tantas veces se ha escrito (Así, p.e., Franck LAFAGE, *Le Comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*, París, L'Harmattan, 1998, págs. 106-108).

(110) En el prólogo a la segunda edición de *Du Pape* (1820) escribió que se sometía «sin reserva a la autoridad del Papa» *Du Pape*, pág. XV. Al tratar la cuestión de la existencia en el hombre de una duplicidad espiritual, aunque rechaza que el hombre sea el resultado de la unión de dos almas, tras interpretar erróneamente algunos textos de la Biblia (p.e., *Hebreos*, 4,12 y *Santiago*, 1,8), sostiene la existencia de un principio vital, capaz de conocimiento y de conciencia, además del alma. Sin embargo, añade: «Salvo que se me diga que me equivocó por el único poder que tiene autoridad legítima sobre la creencia humana. En ese caso no dudaría un instante y en lugar de la *certeza* de tener razón que tengo en este instante, tendría la *fe* de haberme equivocado» (*Éclaircissement sur les sacrifices*, cit., págs. 294 y 295, 295).

Además, no hay por qué dudar de sus palabras cuando se declaraba católico, ni de aquellas en las que manifestaba que la religión católica era la única religión verdadera («la única institución que no admite decadencia porque es la única divina», *Du Pape*, pág. 31) y cuya demostración («solo hay una religión que resiste la prueba de las ciencias», *Du Pape*, pág. 452) fue el objetivo que se propuso con su estudio comparado de las religiones, como ha recordado Matyaszewski (Pawel MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, cit. págs. 118-119).

francesa, a la Revolución universal, al espíritu revolucionario que desentraña y denuncia» y al que «como contraste y remedio opone la Iglesia» (111).

La obra de Maistre constituye un esfuerzo por presentar con razones naturales la Providencia de Dios. Se le ha objetado que «explicar lo sobrenatural por la naturaleza es destruirlo. Lo sobrenatural no se sostiene más que por razones que le son propias» (112). Y que «creyendo haber esclarecido la teoría cristiana, realmente ha sugerido otra diferente» (113). Desde luego no fue ese su propósito y de algunas conclusiones que se saquen de su lectura tampoco es responsable (114). Tampoco lo es de que algunos autores le leyeran al revés, como me parece que ha sido el caso de Lubac al considerar a Maistre un descendiente espiritual de Joaquín de Fiore por defender una tercera revelación (115) consistente en

(111) Georges LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle*, cit., pág. 165.

(112) Louis BINAUT, «Joseph de Maistre et Lamennais», *Revue des deux mondes*, 2.º periodo, tomo XXXI, 1 de febrero de 1861, págs. 555-588, 562. Se refiere Binaut al pecado original, pero Maistre no intenta desvelar el misterio, que expresamente admite, ni naturalizar el dogma, sino que pretende una analogía con la herencia de enfermedades y de vicios morales que degradan al hombre, para hacerlo plausible a la sola razón (*Soirées, Œuvres complètes*, tomo IV, Lyon, Vitte et Perroussel, 1884, págs. 62-65).

(113) Louis BINAUT, «Joseph de Maistre et Lamennais», pág. 567. Se refiere el crítico al valor del sacrificio y la reversibilidad de los méritos pues entiende que Maistre olvida u omite que sólo la Redención de Cristo «comunica su virtud a las otras “redenciones”» (pág. 567). Pero Maistre deja claro que el sacrificio ha de ser voluntariamente aceptado y ofrecido a Dios y en estado de Gracia, condiciones que se han de dar también para la reversibilidad de los méritos (*Éclaircissement*, pág. 346 y *Soirées*, tomo V, pág. 211).

(114) Binaut (pág. 568) imputa a Maistre las ideas del discurso del senador, casi al final de *Las soirées*, en que se muestra escéptico hacia muchos pasajes de la Biblia y busca un sentido escondido capaz de ser desvelado por una sana exégesis (*Soirées*, tomo V, págs. 229-230). Esa imputación es errónea, no sólo porque no «termina el libro» de ese modo, como afirma Binaut, sino porque tales ideas son rebatidas por el conde (*Soirées*, tomo V, pág. 253).

(115) Se apoya sobre todo Lubac en las *Soirées* y en un texto de Maistre correspondiente a una de sus anotaciones en sus cuadernos de trabajo. Para Lubac el senador de las *veladas* es quien expone «el fondo de su pensamiento [de Maistre] no sin tomar algunas precauciones»; «es a través del senador que enuncia sus pensamientos más íntimos» (Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, cit., págs. 303 y 305). Prescindiendo del debate, que ha dividido a los estudiosos, sobre si el pensamiento de Maistre sólo está representado por el conde y no por el sena-

«la concordancia de todas las religiones» lo que le haría partícipe de un joaquinismo que hace sospechosa su ortodoxia (116). Maistre había escrito en las *Consideraciones* que «el cristianismo será rejuvenecido por algún modo extraordinario» (117). Con ese punto de partida, debido a su marตินismo y a las manifestaciones del *senador*, se ha querido ver que ese modo extraordinario era heterodoxo. Pero, salvo que no se quiera integrar su pensamiento presumiendo en principio su ortodoxia, ese modo extraordinario, incluso la alusión a una supuesta tercera revelación, no es otra cosa, como advierte Froidefont, que «la intervención divina favoreciendo el éxito de la Iglesia católica» (118), el resurgimiento de la religión católica en Francia y el anunciado nuevo esplendor del papado.

Como en Maistre, pero no del mismo modo, también en Bonald las carencias teológicas, el deseo de convencer con un sistema cerrado y sin fisuras con premisas deficientes, su rigorismo en la aplicación de su sistema unido al exceso del uso de la analogía erróneamente aplicada, le llevó a aplica-

dor ni por el *caballero*, lo cierto es que el texto al que me referí en la nota anterior, crucial en la interpretación que hace Lubac, es refutado por el *conde*. En los diálogos, con frecuencia el *conde* rebate, aunque sea implícitamente, a sus otros interlocutores.

En cuanto al texto de trabajo, conforme al cual vendrá «una tercera manifestación» de la revelación (Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, cit., pág. 303) está tomado de la obra de Dermenghem (*op. cit.*, pág. 285) pero no se corresponde a un pensamiento propio de Maistre sino que es copia de la obra de otro autor consignada en sus cuadernos de trabajo, como ha puesto de relieve Froidefont (*op. cit.*, págs. 358-359).

Que el *senador* no refleja el pensamiento de Maistre y que su pensamiento ha de buscarse de otro modo, véase, por ejemplo, Yves de la BRIÈRE, «Si la guerre est divine ou infernale. La vraie pensée de Joseph de Maistre», *Revue thomiste*, año XXXVI, nueva serie, tomo XIV, núm. 64 (1931), págs. 470-487. Para Longhaye la ortodoxia de la doctrina fundamental de Maistre expuesta en las *Soirées* no quiebra por algunos errores o excesos (Georges LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle*, cit., págs. 221-222).

(116) Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, cit., pág. 307. La conclusión de Binaut, que para Lubac es Biraut o Birault (págs. 297, 305 y 307), conforme a la cual Maistre destruye el cristianismo, le parece que aunque esa interpretación «es ciertamente forzada [sin embargo] no es del todo inexacta» (pág. 305).

(117) Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, cit., pág. 61.

(118) Marc FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, cit., pág. 371.

ciones y afirmaciones nada ortodoxas (119), por lo que hay que leerle con cautela como advirtió Longhaye (120). Pero esto no es obstáculo para reconocer la autenticidad de su fe católica ni su motivación apologética.

8. Contribución de Maistre al renacimiento católico en Francia

No debe olvidarse, por otra parte, que sus *Du Pape* y *De l'Eglise gallicane*, a pesar de cierta indistinción que puede llegar a confusión entre el orden sobrenatural y el orden natural perceptible en toda su obra (121), del uso excesivo o imperfecto de la analogía (122), en el que buena parte de sus críticos han querido ver sus errores doctrinales (123), de algunos errores históricos, de ciertas citas truncadas y de su

(119) Longhaye se refirió a algunas, de las que dos muestras serán suficientes: la aplicación de la explicación trimembre de su filosofía, *causa, medio y efecto*, a la Creación, en la que el Verbo Encarnado es el *medio*, Dios la *causa* y el mundo el *efecto*; y estimar necesaria con necesidad metafísica la Encarnación (Georges LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle*, cit., págs. 244-246).

(120) Georges LONGHAYE, *Dix-neuvième siècle*, cit., pág. 239.

(121) Así, por ejemplo: «No hay dogma cristiano que no se apoye en alguna tradición universal tan antigua como el hombre o en algún sentimiento innato que nos pertenece como nuestra propia existencia» (*Soirées*, tomo V, pág. 175). «Las verdades teológicas no son más que verdades generales, manifestadas y divinizadas en el ámbito religioso, de modo que no se podría atacar ninguna sin atacar una ley del mundo» (*Du Pape*, pág. 2).

(122) Así, por ejemplo: «La *infalibilidad* en el orden espiritual y la *soberanía* en el orden temporal son dos palabras perfectamente sinónimas» (*Du Pape*, pág. 2). Tomada la frase aisladamente es errónea, pero sería renunciar a comprender su significado si no se atiende al resto del discurso de su autor. Algo parecido ocurre con esta otra: «Los dos poderes se confunden; cada uno toma del otro una parte de su fuerza y, a pesar de las querellas que han dividido a estas dos hermanas, no pueden vivir separadas» (*Réflexions sur le protestantisme dans se rapports avec la souveraineté*, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, tomo VIII, pág. 65). Escrita en 1798, habrá que esperar a su obra posterior para considerar que ya no pensaba así.

(123) Así, Breton indicó que mientras que Maistre establecía una analogía o comparación entre infalibilidad y soberanía, en cambio, sus críticos en este punto, como Baston, Remusat o Margerie, entendieron que entre ellas había identidad, con lo que falseaban el pensamiento del conde y rebatían lo que no había defendido (Germain BRETON, «Étude sur le livre "Du pape" du Comte Joseph de Maistre», *Bulletin de littérature ecclésiastique* de la diócesis de Tolosa, núms. 7 y 8 (1920), págs. 241-268).

malquerencia hacia el galicanismo, deficiencias destacadas en demasía por Latreille (124), contribuyeron decisivamente, según reconocía este mismo autor, a crear entre el clero y el episcopado francés un clima contrario a la Declaración de 1682 y a las libertades galicanas (125) y favorable a la decla-

(124) Camille LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté*, París, Librairie Hachette et Cie., 1906.

El jesuita Dudon en su crítica del libro de Latreille puso de manifiesto que su análisis era en ciertos puntos claramente torcido, achacándole a Maistre teorías que no sólo no profesaba sino que el conde las negaba expresamente (Paul DUDON, «Le “Pape” de J. de Maistre», *Études*, año 43, tomo CIX, 20 de octubre de 1906, págs. 145-163).

Brunetière con motivo del libro de Latreille publicó un encendido elogio *Du Pape* al que consideró «esencialmente una apología del catolicismo como religión universal», elogió el haber sabido relacionar «las consideraciones políticas, filosóficas y religiosas» y haber destacado que la religión constituye para el ciudadano una defensa contra el poder absorbente del Estado (Ferdinand BRUNETIÈRE, «Joseph de Maistre et son livre *Du Pape*», *Revue des deux mondes*, año 76, tomo XXXIII, 1 de mayo de 1906, págs. 221-240, 239 y 240).

(125) Desde el principio las tesis ultramontanas de Maistre fueron combatidas por el galicanismo preponderante en el clero de Francia durante la Restauración, de lo que son muestra las obras de Guillaume BASTON (*Réclamations pour l'Église de France et pour la vérité contre l'ouvrage de M. le Cte. de Maistre intitulé: Du Pape et contre la suite, ayant pour titre: de l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife*, 2 tomos, París, 1821 y 1824) y de Pierre-Elie SENLI (*Purgatoire de feu M. le Comte Joseph de Maistre pour l'expiation de certaines fautes morales qu'il a commises dans ses derniers écrits*, París, Haut-Couret Gayet, 1823). Al margen de la oposición a la tesis principal de Maistre, la infalibilidad pontificia, y de otra más secundaria, la del poder indirecto del Papa en lo temporal, Baston indicó la confusión entre lo temporal y lo espiritual en la obra del conde (*op. cit.* pág. 45) y Senli, que no dudó al achacarle el «veneno oculto» en sus libros y al calificarle de «medio católico sin darse cuenta», criticó la asimilación en Maistre entre la infalibilidad (de la Iglesia) y la soberanía (temporal) (*op. cit.* págs. VII, 51 y 8-9).

Maret, del que quedó indicada su crítica a Bonald, pasados algunos años, cuando era obispo de Sura (25 de agosto de 1861), durante la preparación del Concilio Vaticano, se mostró defensor de la iglesia galicana y contrario a que se proclamara el dogma de la infalibilidad (Henri Louis Charles MARET, *Du Concile et la paix religieuse*, 2 vol., París, Henri Plon, 1869). En el segundo volumen critica la argumentación de Maistre, al que considera defensor de un «régimen teocrático», por fundamentarla en el concepto de soberanía (págs. 301-340). Pero el obispo, entre los errores de su tesis, cayó en lo que le reprochaba a Maistre al sostener que la definición del nuevo dogma haría del Papa un soberano absoluto, tal como observó Guéranger al rebatir su obra (Prosper GUÉRANGER, *De la monarchie*

ración de la infalibilidad pontificia que el Concilio Vaticano I proclamaría como dogma medio siglo más tarde (126).

El conde de Montalembert no dejó de señalar la importancia de Maistre en el renacimiento de la religión católica en Francia: «Remitámonos al estado de los espíritus, en los personajes más piadosos, en el momento en que apareció, hace treinta años, el tratado *sobre el Papa* del gran conde de Maistre y que se juzgue el espacio recorrido desde entonces hasta el momento actual en que las ideas de este inmortal escritor se han convertido en lugares comunes para toda la juventud católica. Jamás en Francia y en todo el mundo católico la autoridad de la Santa Sede no ha sido más indiscutida y más amorosamente proclamada [...]. Todos juntos, con celo y un ardor de los que hay pocos ejemplos en la historia, han trabajado para esta restauración de la verdad histórica, filosófica y social, de la que el conde de Maistre dio la señal al comienzo de este siglo y cuyos progresos son hoy tan visibles» (127). Como escribió Nettement, en Francia,

pontificale. A *propos du livre de M. l'Evêque de Sura*, 3.^a ed., París, Victor Palmé, 1870, pág. 64).

(126) «El Soberano Pontífice hablando libremente a la Iglesia y, como dice la escuela, *ex cathedra*, no se ha equivocado jamás y nunca se equivocará sobre la fe» (Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, pág. 112). Sin embargo, doctrinalmente la argumentación de Maistre no *demuestra* nada puesto que acude a razonamientos filosóficos y racionales, en lugar de acudir a la Revelación y a la Tradición de la Iglesia. Pero Maistre no se propuso hacer esa demostración sino razonar esa creencia (que no fue invento del concilio Vaticano I, pues estaba establecido por las palabras de Nuestro Señor Jesucristo) para hacerla plausible a las inteligencias renuentes e inclinar las mentes a la creencia en la palabra de Dios. Sobre la cuestión, el estudio del Rector del Instituto Católico de París, Germain BRETON, «Étude sur le livre “Du pape” du Comte Joseph de Maistre», *Bulletin de littérature ecclésiastique* de la diócesis de Toulouse, núms. 3 y 4, 5 y 6, 7 y 8 (1920) y núms. 3 y 4 (1921), págs. 81-111, 161-178, 241-268 y 103-128. Más desarrollado el tema en su obra póstuma, *Du Pape de Joseph de Maistre*, París, Beauchesne, 1931.

(127) Charles de MONTALEMBERT, *Des intérêts catholiques au XIXe siècle*, Bruselas, J. B. de Mortier, 1852, págs. 43 y 46. Por el contrario, el liberal Baudrillard, cofundador de la primera sociedad de *libre penseadores* que se estableció en Francia en marzo de 1848 (Jacqueline LALOUETTE, *La libre pensée en France, 1848-1940* (1997), préface de Maurice Agulhon, París, Albin Michel, 2001, págs. 25-26), estimó que «su influencia en la dirección que siguió el catolicismo ha sido funesta. Contribuyó a separarla del siglo [...], hizo de la religión un partido. A partir de él el principio de autoridad no ha cesado de

con ese libro, Maistre «hizo la siembra, otros harían la cosecha» (128). Cien años después de su muerte La Brière indicaba que con el libro sobre el Papa, Maistre «fue realmente el iniciador de un gran movimiento doctrinal e intelectual de una importancia considerable en el siglo que siguió a su muerte» (129).

9. Una atribución injusta

Es una extrapolación injusta con el pensamiento de ambos contrarrevolucionarios, sostener, como hizo Lacroix, que «el tradicionalismo estaba ya en el camino de un catolicismo sin cristianismo» y que, por ello, «pudo Comte secularizarlo casi completamente» (130). Y es reducir a casi nada la trascendental importancia de la creencia en Dios Nuestro Señor, que se difunde en toda la vida social y política, decir que «el tradicionalismo no se convertirá, verdaderamente, en un positivismo más que sustituyendo a Dios por la sociedad» (131), a pesar de que, de modo contradictorio, se haya hecho la salvedad de que «no deben olvidarse sus diferencias» y que «en el punto de partida hay una doble y capital diferencia», la primera de ellas consistente en que «para los tradicionalistas tanto la crisis como sus remedios son esencialmente religiosos», mientras que para Comte se trata de «una crisis intelectual para la que se propone un remedio de naturaleza intelectual» (132).

Cabe discutir si fueron partidarios de una monarquía absoluta (133), aunque primero sería necesario poder defi-

exagerarse, de exaltarse, por decirlo así, en el seno de la Iglesia», Henri BAUDRILLART, *Publicistes modernes*, París, Didier et Cie., 1862, pág. 173.

(128) Alfred NETTEMENT, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, 3.^a ed., París/Lyon, Lecofre Fils, 1874, págs. 186-187.

(129) Yves DE LA BRIÈRE, «Le centenaire de Joseph de Maistre (1821-1921)», *Études*, tomo 166, 5 de febrero de 1921, págs. 351-364, 358.

(130) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 54.

(131) *Ibid.*, pág. 44, nota 46.

(132) *Ibid.*, pág. 54.

(133) Esa es la imagen más común que se ha transmitido. Así, por ejemplo, Talmon que los caracteriza como defensores del absolutismo y

nirla con precisión (134), pero es indudable que absolutismo (135) y totalitarismo son categorías completamente distintas. El totalitarismo, que tampoco es lo mismo que la tiranía, aparece con el pensamiento moderno, y su anticipación por Comte a los totalitarismos del siglo XX, nada tiene que ver con el absolutismo monárquico anterior (136). Además, para

del despotismo monárquico (Jacob Leib TALMON, *Political messianism. The romantic phase* (1960), trad. española, *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar, 1969, págs. 279-285).

(134) Maistre, en carta al barón Vignet des Étoles, de 28 de octubre de 1794, defendía una monarquía fuerte, a la que diferenciaba de la monarquía absoluta y añadía: «Para *fortalecer* la monarquía hay que asentarla en las leyes, evitar la arbitrariedad, las comisiones frecuentes, los cambios continuos en los empleos y los chanchullos ministeriales» (Joseph DE MAISTRE, *Correspondance I, Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884, tomo IX, pág. 80). También diferenciaba el despotismo y la monarquía templada que era la que defendía (Joseph DE MAISTRE, *Du Pape*, pág. 139).

(135) No hace mucho Pranchère le hacía defensor del absolutismo como Bodino o Bossuet, pero se trata de un absolutismo limitado, puesto que «las numerosas críticas que Maistre dirigió al absolutismo real tenían la finalidad de recordar a las monarquías absolutas la pureza de sus principios, conforme a los cuales el poder absoluto es un poder de derecho que debe normalmente ejercerse según la ley» (Jean-Yves PRANCHÈRE, «Ordre de la raison, déraison de l'histoire: l'historicisme de Maistre et ses sources classiques», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, cit., págs. 366-390, 374). En parecido análisis aunque no idéntico, algo más extremoso, Hugenin entiende que Maistre era partidario de una soberanía sin límites, de la absolutización de la soberanía y que acaba por negar al hombre (François HUGENIN, «Souveraine modernité de Joseph de Maistre», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, cit., págs. 417-422, 419 y 421). En la misma obra, dos interpretaciones diferentes a las anteriores, pero diversas entre sí, que niegan que Maistre fuera partidario del absolutismo: la de Rabier ya citada y la de Agustino CARRINO, «Joseph de Maistre et la science des constitutions» en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, cit., págs. 462-476.

Como tantas otras cuestiones de la obra de Maistre, ésta seguirá debatiéndose. Otros buenos conocedores de la obra del conde, como Lebrun (Maistre fue «un apologista de la monarquía limitada», *Throne and Altar*, pág. 153), Armenteros (Carolina ARMENTEROS, *L'idée française de l'histoire. Joseph de Maistre et sa postérité (1794-1854)*, prólogo de Philippe Barthelet, París, Classiques Garnier, 2013, págs. 92-95) o Alsina (José María ALSINA ROCA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, prólogo de Francisco Canals Vidal, Barcelona, PPU, 1985, pág. 59), le han interpretado como contrario al absolutismo.

(136) Quizá haya sido el liberal Berlin (aunque le había precedido Émile M. CIORAN, *Essai sur la pensée réactionnaire* (1957), trad. española, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Montesinos, 2000, pág. 66) el que

Maistre la característica esencial de la soberanía, de toda soberanía, a la que considera absoluta por su naturaleza, no era el hacer lo que se quisiera o la posibilidad de hacerlo, sino el ser poder último irrecusable que él llamaba infalible (137),

con más rotundidad ha calificado el pensamiento de Maistre de totalitario, hasta el punto de ver en él «los orígenes del totalitarismo», «el corazón de todas las doctrinas totalitarias», el antecedente del «fascismo antirracional» (Isaiah BERLIN, *The crooked timber of humanity* (1959), trad. francesa, *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, París, Albin Michel, 1992, págs. 100, 130 y 148). Otros autores han rechazado esta interpretación que tergiversa el pensamiento del conde, al atribuirle lo que crítica, como Owen BRADLEY, para el que Maistre «fue un claro crítico de lo que sería el fascismo y no su precursor» (Owen BRADLEY, *A modern Maistre. The social and political thought of Joseph de Maistre*, Lincoln NE, University of Nebraska Press, 1999, pág. XVII).

La incompreensión de Berlin hacia Maistre fluye a lo largo del ensayo que le dedicó. Así, como muestra, cuando Maistre indicaba que una sociedad política necesitaba la unidad de creencias para mantenerse como tal, negaba a la razón individual que pudiera discutir tales creencias y, por consiguiente, exigía que se diluyera en la conciencia nacional (Joseph DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté. Œuvres complètes*, tomo I, pág. 376). Sin duda, por su desconfianza en la razón, fruto del análisis de las consecuencias del libre examen, que condujo a la fractura religiosa, pero también política, Maistre no percibió que la unidad de creencias que juzgaba necesaria, debía ser razonada, lo que le proporcionaría mayor cohesión a la conciencia nacional. Pero esa disolución de la razón individual –si se quiere contradictoria en el pensamiento del saboyano–, no suponía, ni exigía «la disolución del individuo en el Estado», como concluía Berlin (*op. cit.*, pág. 129).

Por otra parte, seguirá siendo cuestión debatida si Maistre pertenece al tradicionalismo filosófico que niega la capacidad de la razón sin la Revelación. Pese a ciertas apariencias puntuales y a algunas contradicciones en la expresión de su pensamiento, lo que Maistre rechazaba era la razón ideológica no sometida a la realidad como indicó Margerie (Amédée DE MARGERIE, *Le comte Joseph de Maistre*, cit., págs. 359-374) o más recientemente Marc FROIDEFONT (*Théologie de Joseph de Maistre*, cit., págs. 254 y 274-275). Frente al racionalismo, Maistre desconfía de la razón y rechaza la razón individual que se opone a la razón general, que no es otra cosa que el conjunto de creencias (dogmas religiosos y «dogmas nacionales») compartidas y que constituyen el basamento en que se asienta la comunidad política, conjunto de creencias fruto de la tradición y tamizadas por ella. Sobre la cuestión, Maurizio DENTE, «Ragione individuale e ragione universale in Joseph de Maistre», *Bolletino del Dipartimento de Filosofia dell'Università della Calabria*, núm. 5 (1983).

(137) Messner ha observado que, a salvo el derecho natural, una de las funciones más importantes de la autoridad es tomar decisiones definitivas y obligatorias para toda la comunidad. Con tal premisa advierte que Maistre, con su atribución de la infalibilidad a la soberanía, «está más

aunque emplee correctamente la palabra cuando se refiere a la infalibilidad pontificia.

El peligro y el daño se deben, pues, a que Comte consideraba a los individuos una abstracción, es decir, una nada –muy diferente a de Maistre que partía de los hombres concretos (138)– y sólo estimaba real a la sociedad, a la humanidad –a diferencia de Bonald que reclamaba la restauración del poder de las comunidades locales (139)–, con lo que el organicismo de Comte no es tal, sino sólo organismo social. Mientras que el realismo de Maistre rechazaba que sobre el hombre en abstracto se pudiera construir algo efectivo (140), el constructivismo de Comte rechazaba la realidad de los individuos y de las comunidades naturales intermedias entre la familia y el Estado.

10. La influencia vista por la crítica

Desde filosofías diferentes y hasta contrapuestas, se han cargado las tintas sobre la influencia de los contrarrevolucio-

cerca de la verdad que las teorías políticas de la democracia que atribuyen a la voluntad popular derivada del principio de la mayoría una especie de “infalibilidad”, sin poder explicar en realidad por qué motivo la minoría tenga que quedar vinculada a esa voluntad» (Johannes MESSNER, *Das Naturrecht*, trad. española, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid, Rialp, 1967, pág. 870).

(138) «La Constitución de 1795, como sus predecesoras, se hizo para el *hombre*. Sin embargo, no existe el *hombre* en el mundo. He visto, a lo largo de mi vida, franceses, italianos, rusos, etc., incluso sé, gracias a Montesquieu, que *se puede ser persa*: pero en cuanto al *hombre*, declaro que no lo encontré nunca; si existe, lo desconozco» (Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, pág. 74).

(139) Bonald reclamaba «la representación de los municipios (*comunidades*) en el departamento y la de éste en el reino». Para el vizconde, el municipio es «la primera y más natural de las corporaciones», «el elemento político de una nación monárquica, la verdadera familia política» (Louis DE BONALD, «Opinion sur les élections», discurso de 30 de diciembre de 1816, *Œuvres complètes*, París, J. P. Migne, 1859, tomo II, pág. 1319).

(140) «Una constitución que se hace para todas las naciones, no se hace para ninguna: es una pura abstracción, una obra escolástica hecha para ejercitar la inteligencia conforme a una hipótesis ideal, y que se dirige al *hombre* en los espacios imaginarios en los que habita» (Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, págs. 74-75).

narios franceses (141), con frecuencia para indicar lo que, para esos estudiosos, son los errores más graves de la filosofía política de Comte.

Así, en un pequeño elenco, Brunetière indicó que «Comte “laicizó” los “principios esenciales” de Joseph de Maistre y, de ese modo, los introdujo en la circulación del pensamiento *moderno* (142). Y si se quiere que al laicizarlos los despojó de su verdadero significado, permanecería que la transformación no dejaría de ser un triunfo de Joseph de Maistre, puesto que, sería a su ojos, la prueba de la identidad del cristianismo con lo que él mismo llamaba “las leyes del mundo”» (143). Para Paulhan, la obra de Comte, «inspirada por el mismo espíritu general que la del autor del *Du Pape*, es en ciertos puntos su exacta contrapartida [pues] Maistre quería la unidad por el cristianismo [mientras que] Comte rechazó los dogmas cristianos» (144).

Lévy-Bruhl, que se preguntaba si la admiración de Comte por el catolicismo no vendría de la fe de su infancia (145), sin embargo, indicaba que esa admiración procedía de las influencias de Bonald y de Maistre, sobre todo de la de Maistre (146);

(141) Es sugerir mucho y no decir casi nada, cuando se indica que, «Comte retoma en muchos aspectos a Maistre y a Bonald laicizándolos e integrando en su positivismo ciertos puntos sobresalientes de sus doctrinas políticas» (Jean-Jacques, CHEVALLIER, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours* (1970), 2.^a ed., 10.^a tirada, Armand Colin, 1990, pág. 218). Parece que para Chevallier la influencia consistió en sus críticas al individualismo y al libre examen del protestantismo, y en su aprecio de la Edad Media católica, por la distinción del poder temporal y del poder espiritual (pág. 218).

(142) En términos parecidos Cordelier entendió que «la laicización del pensamiento de Maistre permite situarlo en el origen de la corriente que, con Auguste Comte [...] buscará fundar la política y más generalmente la sociología en la observación de los hechos y en la experiencia» y «tuvo parte importante en el nacimiento de la filosofía positiva» por coincidir «en el hecho de la existencia de un orden natural» (Jean-Pierre CORDELIER, *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, cit., págs. 177 y 178).

(143) Ferdinand BRUNETIÈRE, «Comte Joseph de Maistre», *La Grande Encyclopédie*, (1885-1902), H. Lamirault, París, tomo XXII, págs. 1018-1019, 1019, col. 2.

(144) Frédéric PAULHAN, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, cit., pág. 99.

(145) Lucien LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte* (1900), 4.^a ed., París, Librairie Félix Alcan, 1921, pág. 6.

(146) Maistre «ejerció la impresión más profunda y más duradera», Lucien LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., pág. 7.

para su juicio sobre la Edad Media se inspira en toda la escuela tradicionalista, pero especialmente en Maistre (147). A su juicio esa influencia procede de la lectura *Du Pape* (148). Tomó de Maistre que la filosofía de los enciclopedistas era destructiva; que el orden requiere un poder espiritual; que la Edad Media fue un prodigio de sabiduría política gracias a la hegemonía espiritual de los papas; que la salud de la humanidad depende del retorno a la unidad de la fe (149).

En opinión de Michel, Comte pudo haber aplicado a Maistre lo que había dicho de Condorcet, que fue su «padre espiritual», puesto que Comte tomó de Maistre la idea, trasponiéndola, de que la unidad del espíritu humano solo podía lograrse mediante la subordinación a una filosofía natural, que era la propia de Comte (150). Con Latreille la influencia de Maistre es determinante: «Casi todas las ideas directrices de Maistre fueron adoptadas por el fundador del positivismo»; Comte «se hizo discípulo del autor de *Du Pape*» y «proclama la necesidad de un poder espiritual en la sociedad»; con Maistre «admira la organización de la Europa cristiana en la Edad media» y «piensa que las sociedades sólo se salvarán aceptando la disciplina propuesta por el autor de *Du Pape*» (151).

Para Laski, «las escuelas tradicionalistas y ultramontanas ejercieron en Comte la más profunda influencia» (152). Según Boas, las ideas políticas de Comte solo se diferencian de las de Maistre y de las de Bonald en el rechazo del dogma católico (153). Brunschvicg destacó la influencia de Condorcet, de Maistre y de Bonald, siendo la de estos dos últimos la

(147) Lucien LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., pág. 345.

(148) Id., «Le centenaire d'Auguste Comte», *Revue des Deux Mondes*, vol. 145, año 67, 15 de enero de 1898, págs. 394-423, 407.

(149) Id., «Le centenaire d'Auguste Comte», *loc. cit.*, pág. 408.

(150) Henry MICHEL, *L'idée de l'État. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution* (1895), 3.^a ed., París, Librairie Hachette et Cie., 1898, pág. 454.

(151) Camille LATREILLE, *Joseph de Maistre et la papauté*, cit., pág. 304.

(152) Harold J. LASKI, *Authority in the modern state*, New Haven, Yale University Press, 1919, págs. 167-168.

(153) George BOAS, *French Philosophies on the Romantic Period*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1925, pág. 292.

que prevaleció, de modo que el antipositivismo de la síntesis dogmática de Comte tiene su origen en Bonald (154).

Mauduit, que seguía a Lévy-Bruhl, estimó que las concepciones orgánicas y autoritarias las tomó de los «teócratas», aunque añadía que la concepción de la sociedad como organismo la obtuvo no sólo de Bonald sino también de Condorcet (155). Además, bajo la influencia de *Du Pape*, «adopta un sistema de autoridad y de intolerancia hacia la economía política y los economistas» (156), ya que «las concepciones de Bonald, de Maistre y de Lamennais le hicieron un enemigo de la Economía política» (157).

Bouyx, que entendió que el desprecio por la persona humana, el relativismo y la utilidad como criterios de la verdad, la primacía del sentimiento sobre la inteligencia, la absorción del hombre por la sociedad, la idea de Iglesia del Orden y la alianza con los católicos, lo tomó de Bonald (158). Soltau, para el que en Comte, como en Maistre, se encuentra «la misma aversión hacia cualquier afirmación de los derechos individuales, el mismo respeto por la tradición, el mismo temor hacia lo que llamaban “anarquía” y que otros llamaban libertad o desarrollo»; el rechazo de la soberanía popular y «sobre todo, la necesidad de que el pueblo sea fuertemente gobernado, tanto espiritual como políticamente» (159).

Para Ortega, «el colectivismo», que es «una idea francesa» que «triumfa en Saint-Simon, en Ballanche, en Comte», aparece por primera vez «en los archirreaccionarios De Bonald y

(154) Léon BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), tomo II, pág. 168, en [http://www.uqac.ca/Classiques des sciences sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques-des-sciences-sociales/)

(155) Roger MAUDUIT, *Auguste Comte et la science économique*, París, Librairie Félix Alcan, 1929, págs. 27-34.

(156) *Ibid*, pág. 27.

(157) *Ibid.*, pág. 28.

(158) Georges BOUYX, *L'Eglise de l'Ordre*, París, Editions Spes, 1929, tomo I, págs. 78-89.

(159) Roger Henry SOLTAU, *French Political Thought in the 19th Century*, Nueva York, Russel & Russel, s.f. (pero 1931), págs. 206 y 207. En el mismo lugar indicaba, que la filosofía política de Comte, al que consideraba un conservador, era «muy parecida a la de Maistre, al que profesaba una admiración sin límites». Y sostenía que Comte había admitido que el *Du Pape* de Maistre, «fue la fuente de sus ideas, mucho más que cualquier otro libro».

De Maistre» (160). Para Marcuse, «Comte comparte con Bonald y con Maistre» «el rechazo de la pretensión del hombre de modificar y de reorganizar sus instituciones sociales según su voluntad racional», pues lo que ha de hacer es someterse a leyes sociales invariables (161).

El orden y la necesidad de un poder espiritual son ideas que, según Gouhier, Comte tomó de Maistre (162), mientras que de Bonald procede la sustitución de los derechos por los deberes y la condena del divorcio, así como, a través de Saint-Simon, la necesidad de la unidad de sistema y espiritual (163). Bayle estimó que Comte asimiló de Maistre el método experimental, la existencia de leyes en la política, la necesidad de una creencia común, la hostilidad a las revoluciones y al individualismo (164). Koyré, para el que Bonald fue «el verdadero inspirador del pensamiento antidemocrático» del siglo XIX y cuyo pensamiento conduce a la negación de la libertad (165), «son sus ideas las que se descubren, vestidas –o disfrazadas– a la moderna en Auguste Comte» (166). Lacroix atribuyó a la influencia de Bonald y de Maistre la sociología del orden, la unidad espiritual, el horror por la duda y la necesidad de una fe (167). Gurvitch achacó a la influencia de los tradicionalistas la idea de orden y de ambos y de Hobbes, el absolutismo estatal y el totalitarismo de Comte (168).

(160) José ORTEGA Y GASSET, «Prólogo para franceses» (1937), *La rebelión de las masas*, 19.^a ed., Madrid, Espasa-Calpe (col. Austral), 1972, pág. 21.

(161) Herbert MARCUSE, *Reason and Revolution* (1939), trad. francesa, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, présentation de Robert Castel, París, Les Éditions de Minuit, 1968, págs. 392 y 391.

(162) Henri GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, vol. III (1941), 2.^a ed., París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, págs. 333-334.

(163) Id., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, vol. II, págs. 339-342.

(164) Francis BAYLE, *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, carta prólogo de Jean Lacroix y prólogo de Robert Pelloux, París, Domat Montchrestien, 1945, págs. 149-150.

(165) Alexandre KOYRÉ, «Louis de Bonald» (1946), en Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique* (1961), Mesnil sur l'Estrée, Gallimard, 2006, págs. 127 y 145.

(166) Alexandre KOYRÉ, «Louis de Bonald», cit. pág. 128.

(167) Jean LACROIX, *La sociologie d'Auguste Comte*, cit., págs. 13, 20 y 23.

(168) Georges GURVITCH, *Trois chapitres d'histoire de la sociologie: Auguste*

Para Cioran «el positivismo sacó el mayor partido posible de los sistemas “retrógrados”, de los que rechazó el contenido y las creencias para adoptar mejor su armazón lógico, su contorno abstracto. Auguste Comte utilizó las ideas de Maistre de la misma manera que Marx las de Hegel» (169). A juicio de Spaemann «el catolicismo tradicionalista conduce, a través de Comte al catolicismo ateo de Charles Maurras» (170). Para Fisichella la distinción entre poder temporal y poder espiritual la tomó Comte de Maistre (171). En opinión de Arnaud la influencia de Maistre y de Bonald fue más profunda y más importante que la que Comte admitió, pues fueron los que más ideas le suministraron, sobre todo la necesidad de un poder espiritual (172).

Petit Sullá indicó que la idea de razón colectiva procede en Comte de los tradicionalistas, especialmente de Lamennais (173). En opinión de Calderón, Comte, que había leído *Du Pape*, «se inspiró en él para fundar los justos títulos políticos de su religión positiva» y «aceptó la magnífica sabiduría social mostrada por la Iglesia al afirmar sobre las naciones a este poder espiritual y trató de erigir una instancia de la misma naturaleza al poner las llaves de las ciencias sociales en las manos de un Sumo Pontífice positivo» (174). Nisbet estimó que la influencia de Maistre y de Bonald en Comte fue «sustancial», de tal modo que para «los detalles estructurales de su utopía sociológica» «lo más atrayente

Comte, Karl Marx et Herbet Spencer, (1957), trad. española, *Tres capítulos de historia de la sociología. Comte, Marx, Spencer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, págs. 14 y 25.

(169) Émile M. CIORAN, *Essai sur la pensée réactionnaire* (1957), trad. española, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Montesinos, 2000, pág. 62.

(170) Robert SPAEMANN, *Un philosophe face à la Révolution*, cit., pág. 16.

(171) Domenico FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., pág. 40, nota 6.

(172) Pierre ARNAUD, *Sociologie de Comte*, París, Presses Universitaires de France, 1969, págs. 58 y 60.

(173) José María PETIT SULLÁ, *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, Barcelona, Acervo, 1978.

(174) Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Nacionalismo y Revolución (en Francia, Italia y España)*, (1983), Buenos Aires, Librería Huemul, 1985, pág. 54. La realidad de la religión comteana nada tiene que ver con una verdadera religión y Comte nunca comprendió lo que es la Iglesia católica.

que encontró fueron las ideas y los valores que absorbió de Bonald y de Maistre» (175), y en ellos se encuentra el fundamento de la estática social de Comte (176). Para Osés, Bonald influyó decisivamente en Saint-Simon, Comte, Taine, Tocqueville, Durkheim y Donoso Cortés (177).

Para Pozzi la idea de sociedad orgánica, en Comte, procede de Bonald y de Maistre y es el origen de un totalitarismo de derecha (178). Kunter, en su estudio sobre la utilización por Maurras de Bonald y de Maistre, entiende que Comte «se inspiró ampliamente en el vizconde durante la génesis de su positivismo» y «sus conclusiones se fundamentan particularmente en una secularización del pensamiento de Bonald y de Maistre» (179). Para Armenteros la influencia de Maistre está difusa en buena parte de la obra de Comte, pero sobre todo se percibe en el desarrollo de su filosofía de la historia y en la aceptación del concepto de hecho social (180).

Para Prévotat, en una errónea glosa de Lubac, tanto en Comte como en Maurras, «la inspiración brota de la filosofía tradicionalista heredada de Maistre y de Bonald, es decir de una filosofía heterodoxa, extraña a la auténtica Tradición. Portadora de un dualismo corrosivo, realiza “una lenta e insensible descristianización de muchas almas católicas”» (181). El futuro cardenal había escrito, refiriéndose a Maurras y a la

(175) Robert A. NISBET, *The sociological tradition* (1966), Londres, Heinemann, 1971, págs. 12 y 58.

(176) Id., *Conservatism* (1986), trad. española, *Conservatismo*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 113.

(177) Jesús María OSÉS GORRAIZ, *Bonald o lo absurdo de toda revolución*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 1997, pág. 11.

(178) Regina POZZI, «Comte devant son siècle», en Michel BOURDEAU, Jean-François BRAUNSTEIN y Annie PETIT (dir.), *Auguste Comte aujourd'hui*, París, Éditions Kimé, 2003, págs. 135-150, 140 y 147.

(179) Tony KUNTER, *Charles Maurras, la contre-révolution pour héritage. Essai pour une histoire des idées politiques*, prólogo de Olivier Dard, Monts, Nouvelles Editions Latines, 2009, págs. 81 y 194.

(180) Carolina ARMENTEROS, *L'Idée française de l'histoire*, cit., págs. 273-275, 363.

(181) Jacques PRÉVOTAT, «Note sur Auguste Comte, Charles Maurras et le christianisme», en Henri DE LUBAC, *Œuvres complètes, II Le drame de l'humanisme athée* (1944), Cerf, París, 2010, págs. XXI-XXXV, XXV-XXVI. La frase entrecomillada en el texto de Prévotat acabado de citar pertenece a Lubac.

Acción Francesa, que se inspiraban en Comte y en una «filosofía tradicionalista, perfectamente heterodoxa en muchas de sus tesis fundamentales, que es una de las fuentes del pensamiento comteano» (182). Parece que el futuro cardenal identificaba el pensamiento de los dos pensadores contrarrevolucionarios con el tradicionalismo filosófico reprobado por la Iglesia. Si no es prueba definitiva que las obras de Maistre y de Bonald nunca fueron condenadas, ni tampoco es prueba suficiente que no se les exigiera suscribir determinadas proposiciones ortodoxas, como más tarde a Bautain (1840) y a Bonnetty (1855), sin embargo, lo cierto es que sus concepciones políticas quedaban fuera del tradicionalismo filosófico (183). En la glosa de Prévotat, la frase entrecomillada, que pertenece a Lubac (184), no se refiere al tradicionalismo de Maistre y de Bonald, como indica Prévotat, sino al «positivismo, que gana terreno, como su fundador había predicho en varias ocasiones, mucho menos por la conquista de antiguos “metafísicos” o “revolucionarios”, que por una lenta e insensible descristianización de muchas almas católicas» (185).

Montesquiou, en su exposición del pensamiento de Bonald y conforme a su interpretación de un Comte conservador, se dedicó a trazar «la concordancia de pensamiento sobre múltiples cuestiones importantes entre Comte y Bonald», consecuencia de que para ambos «todo está sometido a leyes» (186). Pocos años más tarde, Moulinié demostró que, a pesar de muchas similitudes entre ambos autores, les separaban diferencias irreductibles; y que pese a todas la analogías que pueden establecerse entre Bonald y Comte, la separación entre ambos era inmensa, tanto en el método como en la doctrina (187).

(182) Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., pág. 275.

(183) Una síntesis, a la vez apreciativa de los aciertos y crítica de las exageraciones y de los errores de Bonald, así como del alcance de su tradicionalismo, en absoluto filosófico, en Leopoldo-Eulogio PALACIOS, *Estudios sobre Bonald*, cit.

(184) Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., pág. 276.

(185) Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., pág. 276.

(186) Léon de MONTESQUIOU, *Le réalisme de Bonald*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1911, págs. 11 y 49.

(187) Henri MOULINIÉ, *De Bonald. La vie, la carrière politique, la doctrine*, París, Librairie Félix Alcan, 1916, págs. 442-459, 456 y 458.

No han faltado, tampoco, los que han considerado que las influencias fueron mínimas (188). Así, Lecigne limitaba la influencia de Maistre en Comte al reconocimiento de la acción civilizadora de la Iglesia en la Edad Media (189). Para Goyau Comte aprendió de Maistre el aprecio por el aspecto espiritual de la Edad Media y la crítica a la filosofía que engendró la Revolución (190). En opinión de Thompson, Maistre le mostró a Comte que «el feudalismo en la Edad Media había funcionado eficazmente en su época», con lo que le suministró «el eslabón perdido para su teoría del desarrollo. Después de que obtuvo ese eslabón ya no lo necesitó más» (191). Macherey, que indicaba que el rechazo de Comte a la psicología procedía de Bonald (192), en cambio, respecto al poder espiritual, entendió que Comte no tomó de Maistre ningún elemento teórico, puesto que sus contextos doctrinales no sólo son diferentes, sino opuestos (193).

Nolte observó, con razón, que la ley de los tres estados contenía la esencia de la filosofía de la historia del iluminismo, y el Gran Ser, el *regnum hominis* soñado por Bacon, que son todo lo contrario a Maistre; y que sólo por su crítica a la Revolución, Comte ha sido adscrito al pensamiento contrarrevolucionario (194).

Elías de Tejada estimó que el pensamiento de Maistre tuvo «mínimos efectos sobre Auguste Comte, por más que

(188) Littré, en el libro que dedicó a Comte, omite cualquier referencia a Maistre o a Bonald al referirse a los antecedentes intelectuales de Comte, Émile LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, Librairie de L. Hachette et Cie., 1863.

(189) Constantin LECIGNE, *Joseph de Maistre*, 3.ª ed., París, P. Lethielleux, 1914, págs. 377-378.

(190) Georges GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, cit., págs. 202-204.

(191) Kenneth THOMPSON, *Auguste Comte. The Foundation of Sociology* (1976), trad. española, *Augusto Comte. Los fundamentos de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pág. 33.

(192) Pierre MACHEREY, «Bonald et la philosophie», *Revue de synthèse, nouvelle série*, núm. 1 (1987), págs. 3-30, 27.

(193) ID., «Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre», *Revue de synthèse, 4ème série*, núm. 1 (1991), págs. 41-47, 44.

(194) Ernst NOLTE, *Der Faschismus in seiner Epoche*, trad. italiana, *I tre volti del fascismo*, cit., págs. 73 y 74.

éste le tratase de maestro» (195). Para Gamba, Comte significó el comienzo de la «bifurcación» del pensamiento tradicionalista en Francia, que «no será ya la interpretación de Maistre o de Bonald, animada por una fe interna», sino que verá en el orden histórico «más una formación natural y biológica que una creación moral del espíritu humano», bifurcación que concreta en Maurras (196).

Rossi, que entendió que el modelo de la sociedad orgánica lo obtuvo de Bonald y de Maistre, sin embargo, también indicó que la teoría de Comte era *iliberal*, pero añadía que «esto no quiere decir que sea conservadora y, menos aún, “reaccionaria”». Ello se debe a que si refleja el modelo de organización social elaborado por Bonald y de Maistre, lo refleja de modo tan distorsionado que nada tenía que ver con ellos. En efecto, Rossi señala unas diferencias «importantes», consistentes en la «historización», la diferente interpretación histórica y la distinta aplicación política, hasta el punto de que el carácter orgánico de la propuesta de Comte no es intrínseco a la sociedad, como en los dos tradicionalistas, «sino que depende de condiciones conexas a la marcha progresiva de la humanidad», no depende de leyes biológicas, sino de la ley de los tres estados (197).

Determinar influencias es siempre difícil, sobre todo porque cada autor reelabora el pensamiento de los demás al expresar el suyo propio. Sin embargo, las apreciaciones de Pickering, en su elaborado estudio (198), parecen más próximas a la realidad, no sólo porque analizó el conjunto de los autores que pudieron influir en Comte, sino porque además, muchas de las ideas que se ha dicho proceden de los tradicionalistas, las tomó de otros autores, lo que explicaría la diferencia esencial entre un revolucionario como Comte y los contrarrevolucionarios Maistre y Bonald.

(195) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Joseph de Maistre en España*, cit., pág. 1.

(196) RAFAEL GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, págs. 23 y 25.

(197) PIETRO ROSSI, «La sociologia positivista e il modello di società organica», en ANTONIO SANTUCCI (ed.), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Milán, Feltrinelli, 1982, págs. 15-37, 21 y 31-32.

(198) MARY PICKERING, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, tres tomos, 1993 y 1999.

Pickering observó que la actitud de Comte hacia Maistre y hacia Bonald «fue mucho más ambivalente de lo que algunos expertos han supuesto» (199), pues aunque fue influenciado por alguna de sus ideas, fue muy crítico con ellos y por los mismos años asimilaba alguna de las ideas de los liberales. Esta autora, en su monumental estudio, destacó la importancia de la influencia en Comte de los autores alemanes, pues de Herder tomó el organicismo, la idea de que cada hombre debe trabajar para el mejoramiento de la humanidad y el concepto de la humanidad, como unidad y continuidad, hasta el punto de que fue una de las fuentes de inspiración de su religión de la Humanidad. De Kant asimiló la relatividad del conocimiento. De Hegel, la limitada libertad de la individualidad, que la religión es un sistema *intelectual* y que la sociedad es un conjunto y no un grupo de individualidades. «Aunque la actitud de Comte contra el contrato social es usualmente ligada a Bonald y Maistre, parece que los filósofos escoceses, que eliminaron toda huella de lo divino de sus consideraciones, tuvieron un papel más importante [...]. Cuando Comte proclama su oposición a la teoría de un estado de naturaleza original, es frecuentemente en el contexto de una exposición del punto de vista de los Escoceses». De Ferguson tomó la idea de que los cambios sociales dependen de la interacción de los grupos y no de la actividad individual (200).

Por su parte, Chabert ha mostrado, si no la filiación, sí los antecedentes de la religión comteana en las religiones y en las fiestas y ceremonias civiles, desarrolladas o soñadas durante la Revolución, así como en los deseos de unidad y de un nuevo poder espiritual (201), que nada podían deber a Maistre o a Bonald. Y no sólo antecedentes, sino también la influencia en Comte de algunas de las ideas de los ideólogos, en especial de Destutt de Tracy, de Condorcet y de

(199) Se refiere en nota a Soltau, a Mauduit y a Nisbet.

(200) Mary PICKERING, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. I, págs. 266, 267, 268-275, 282, 284-285, 286, 294, 300, 307 y 308.

(201) Ya lo había apuntado el benedictino Besse (Jean-Martial BESSE, *Les religions laïques. Un romantisme religieux*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1913, págs. 4-13).

Laplace (202). No menos interesante ha sido el paralelismo establecido con las ideas de otros autores mesiánicos y utópicos, como François-Guillaume Coëssin –ya indicado por Bénichou (203)– y la nueva iglesia de los discípulos de Saint-Simon, encabezados por Enfantin, en la que encuentra «sorprendentes semejanzas» con Comte (204). Si se sustituye al soberano por el Gran Pontífice, la «religión demostrada» de Comte tiene su antecedente en la «religión civil» de Rousseau: «Existe una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimiento de sociabilidad, sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder forzar a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quien quiera que no los admita o acepte» (205).

11. Constructivismo frente a tradición

Las ideas recibidas por Comte que los autores del anterior elenco atribuyen a Maistre y a Bonald, pueden ser agrupadas en varias ideas más generales que, prescindiendo de las que se limitan a indicar una profunda influencia o, simplemente, que fueron su fuente, pueden resumirse del modo siguiente:

- 1) Laicización y secularización del pensamiento recibido.
- 2) Las ideas recibidas vueltas del revés.
- 3) Distinción entre un poder espiritual y un poder temporal.
- 4) La idea de orden y la concepción orgánica de la nación.
- 5) Anulación del hombre en la sociedad.
- 6) Obscurecimiento o rechazo de la razón.
- 7) Funcionalidad de la religión y descristianización.

(202) George CHABERT, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIXe siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2004, págs. 82-88.

(203) Paul BÉNICHOU, *Le temps des prophètes* (1977), Plessis-Tréville, Gallimard, 2001, págs. 269-275.

(204) George CHABERT, *Un nouveau pouvoir spirituel*, cit., págs. 177-190 y 206-220, 216.

(205) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, IV, VIII, trad. española, cit., pág. 204.

Cuando un pensamiento se tergiversa hasta hacerlo irreconocible y se le vacía de su sustancia, no queda ya nada de aquél pensamiento. Una estructura vaciada de su contenido original puede ser llenada con cualquier cosa. Si se laiciza o se seculariza un pensamiento cristiano tal pensamiento desaparece. Y si a un pensamiento se le priva de su contenido y sus creencias, su armazón lógico se queda en nada. Y cuando se da la vuelta a un pensamiento éste desaparece.

Ciertamente Maistre fue original en muchas cosas, pero la distinción entre poder espiritual y poder temporal no procede de él. Más bien es obra de la Iglesia católica con la distinción entre temporal y espiritual, natural y sobrenatural, naturaleza y Gracia. La diferencia de las obligaciones hacia Dios y hacia el César no la inventaron ni Maistre ni Bonald. El poder espiritual de Comte no es de orden religioso; se trata de un poder intelectual dirigido a someter las conciencias para sujetarlas al Gran Pontífice de la Humanidad, es decir, a Comte. Nada que ver con los dos contrarrevolucionarios.

Tampoco la idea de orden es original de ninguno de los dos aristócratas y la concepción orgánica de la sociedad de Comte, nada tiene que ver con la sociedad de cuerpos sociales defendida por aquellos. Sustituir los derechos por los deberes no entrañaba en Bonald ni la eliminación del derecho (justo) ni la eliminación de la subjetividad personal, todo lo contrario hará Comte. En modo alguno los hombres son absorbidos por el todo social sino que en esa vieja estructura encuentran su amparo y defensa. Todo lo contrario del pensamiento de Comte.

Es recurrente el sambenito con el que se les revistió de ser contrarios a la razón. Lo que rechazaron fue la razón elucubrada que prescinde de la realidad. Ninguno de ellos sostuvo que la religión es necesaria *porque* sin ella no hay orden social. La descristianización fue la consecuencia de las ideas sembradas por la Ilustración y por la aplicación de los *principios inmortales* de 1789, lo que ambos combatieron con denuedo.

La ruptura con el pasado y el inicio de una nueva era se manifiesta en toda la producción de Comte. Comte no salta sobre la Revolución y sus consecuencias, para enlazar con

un pasado anterior, como hizo Bonald (206) en busca de una reconstrucción más que de una restauración (207), o mediante una rectificación que supere un imposible retorno al pasado, como indicó Maistre (208). El valor de la experiencia, de lo probadamente eficaz –esencial para Bonald y Maistre, pues «no hay nada mejor que lo que ha sido puesto a prueba» (209)–, es dejado de lado por Comte para el que lo anterior a la Revolución no sirve y debe ser dejado atrás; y, frente a la tradición, concibe una reconstrucción, que es novedosa, surgida de su personal racionalismo, disfrazado de empirismo o de realismo (210). Mientras que Maistre se refiere a los principios de convivencia que el transcurso del tiempo ha demostrado su probada bondad y eficacia (tradición), para Comte se trata de establecer máximas (no princi-

(206) Luis Fernando MÚGICA, *Tradición y revolución*, cit., págs. 342-344.

(207) Jean-Paul CLÉMENT, «Joseph de Maistre et Bonald. À propos de la contre-révolution», en Philippe BARTHELET (dir.), *Joseph de Maistre*, cit., págs. 337-345, 339.

(208) «En mi opinión, el proyecto de poner el lago de Ginebra en botellas es menos desvariado que el de restablecer las cosas como estaban antes de la revolución» (Joseph DE MAISTRE, Carta al barón Vignet des Etoles, de 9 de diciembre de 1793, *Correspondance, I*, en *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrusel, 1884, tomo 9, pág. 58). «Esta revolución no puede terminar con un retorno al antiguo estado de cosas, que parece imposible, sino con una rectificación del estado en el que hemos caído» (Joseph DE MAISTRE, «Mémoire», *Correspondance, Œuvres complètes*, tomo XI, Lyon, Vitte et Perrusel, 1885, pág. 352).

(209) «Es necesario recordar [que] la historia es el primer maestro en política, mejor dicho, el único [...]. La historia es la política experimental, es decir, la única buena; así como en física cien volúmenes de teorías especulativas desaparecen ante una sola experiencia, del mismo modo, en la ciencia política ningún sistema puede ser admitido si no es el corolario más o menos probable de hechos bien comprobados». «La primera y quizá la única fuente de todos los males que padecemos es el desprecio de la antigüedad o, lo que es lo mismo, el menosprecio de la experiencia, mientras que *no hay nada mejor que lo que ha sido puesto a prueba*, como dijo muy bien Bossuet», Joseph DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, *Œuvres Complètes*, tomo I, págs. 426 y 451.

(210) «La tradición comteana no saca su autoridad, como la de Burke, del poder propio de lo que ha durado, sino de su capacidad para trazar el futuro necesario: es el futuro el que tiene la clave de un orden humano en expansión, certeza en la que arraiga su común obsesión por la educación» (Mona OZOUF, «Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste: les républicains sous l'Empire», en François FURET y Mona OZOUF (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Saint-Amand, Gallimard, 1993, págs. 415-440, 433).

pios) relativas y positivas, que no son fruto del acontecer evolutivo sino de la voluntad positivista del Gran Pontífice.

Además, la tradición, para Bonald y para Maistre (211), no es sólo lo experimentalmente eficaz, ni la permanencia en el tiempo (212), sino, además, lo correcto o bueno bajo un criterio moral suministrado por la religión Católica. Si, como ya se ha indicado, Maistre exigía un consenso mínimo y la atención a la felicidad general, por su parte Bonald, al justificar a la monarquía francesa, había escrito: «Una institución no es buena precisamente porque es antigua; es antigua, o más bien perpetua [...], cuando es buena o porque es buena» (213). En la obra de los dos contrarrevolucionarios la religión católica y la Iglesia es lo principal, por lo que con su luz han de verse la permanencia o duración, la historia y la tradición.

Por el contrario, prescindir del ser y de la naturaleza de las cosas y considerar sólo fenómenos, conduce a Comte, como indica Sanguinetti, a que «el primer paso del conocer no sea la intelección de los entes, sino la proyección de una teoría sobre un grupo de fenómenos dados» (214).

Es, pues, cuanto menos equívoco, referirse al pensamiento de Comte, aunque sea limitado al «punto de vista político, económico y social», con la denominación de «tradicionalismo positivista», como hizo Lacroix (215) y como hicieron los que, sin estudiar la cuestión, como Lubac, le

(211) Maistre rechazó la razón individual como criterio para encontrar la verdad y la sometió a la razón universal o razón nacional y defendió el criterio de la autoridad (*Soirées*, tomo IV, pág. 108; *Souveraineté*, págs. 375-376). Matyaszewski, como otros comentaristas, entiende que con ello el conde no repudiaba la razón sino que entendía que debía circunscribirse dentro de sus propios límites (Pawel MATYASZEWSKI, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, cit., pág. 213-22).

(212) Clément contrapone Bonald a Burke en este tema al indicar que para Bonald no basta la duración sino que es necesario el sometimiento a las leyes divinas (Jean-Paul CLÉMENT, «Joseph de Maistre et Bonald», *op. cit.*, pág. 342).

(213) Louis DE BONALD, *Observations sur l'ouvrage ayant par titre: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, par Mme la Baronne de Staël, Œuvres complètes*, cit., tomo II, págs. 599-600.

(214) Juan José SANGUINETI, *Augusto Comte: Curso de Filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1977, pág. 46.

(215) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 53.

han seguido en este punto (216). Y es de todo punto falso que Comte tuviera el mismo respeto por la tradición que Maistre.

En su construcción social, Comte debe muy poco al genuino pensamiento de los dos aristócratas. Y aunque no siempre hay que hacer caso de lo que escribió relativo a su propia biografía, no debe caer en saco roto que, al fin y al cabo, según sus propias palabras, Comte absorbió de Maistre sus trabajos «contra los dogmas revolucionarios y la apreciación histórica de la edad media» (217).

Lo que Comte postulaba, como advirtió Baker, no era una sociedad de cuerpos, como en la monarquía tradicional y como sostuvieron Maistre y Bonald; pero tampoco era una sociedad de individuos iguales, resultado de elecciones racionales políticas y sociales, como sostuvieron Turgot y Condorcet y la mayoría de los filósofos (218). Que Comte

(216) «El parentesco del positivismo con el tradicionalismo ha sido mostrado recientemente, con profundidad, por Jean Lacroix» (Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, cit., pág. 276, nota). Lubac se refiere al libro *Vocation personnelle et tradition nationale*.

(217) Auguste COMTE, Carta a J. M'Clintock, de 7 de agosto de 1852, en *Correspondance Générale et Confessions*, tomo VI, 1851-1852, edición de P. E. de Berrêdo Carneiro y presentación de P. Arbousse-Bastide, con una nota de Rodolfo Paula Lopes sobre P. E. de Berrêdo Carneiro, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales y Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, pág. 325. Esa afirmación refleja mucho mejor la realidad que esta otra: «En el aspecto político, Condorcet fue, para mí, completado por Maistre del que, desde el principio, me apropié todos los principios esenciales» (Auguste COMTE, *Catéchisme positiviste*, cronología, introducción y notas de Pierre Arnaud, París, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 322).

(218) Keith Michael BAKER, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics* (1975), trad. francesa, *Condorcet. Raison et politique*, prólogo de François Furet, París, Hermann, 1988, págs. 341-342.

Baker, que muestra que Comte «establece una concepción de la ciencia social totalmente antitética a la de Condorcet, su “principal precursor”» (pág. 497), también sugiere que llega a unas concepciones sociales totalmente antagónicas con la de Maistre y Bonald, claramente manifiestas en cuanto que «para Bonald y Maistre los principales excesos cometidos por el Terror eran resultado inevitable de la destrucción de los grupos sociales elementales», ya que «las instituciones corporativas tenían la función de preservar el orden social» (pág. 486).

Valade, que sugiere que Comte tomó de Bonald mucho más de lo confesado por él y de lo indicado por Gouhier, sin embargo observa que el apego de Bonald a todo lo tradicional era lo «opuesto» al «constructivismo de Comte» (Bernard VALADE, «La critique comtienne de l'école

fuera crítico con los principios del 89 no significa que aceptara los postulados del orden social defendido por Maistre y por Bonald. Es, pues, una deformación del pensamiento de los dos autores contrarrevolucionarios, pero también del pensamiento de Comte, concluir, como hizo Lacroix, que «en sus aplicaciones políticas y sociales, la teoría del orden no es esencialmente diferente en Auguste Comte de lo que era anteriormente en Joseph de Maistre y en Bonald» (219).

rétrograde», en Michel BOURDEAU y François CHAZEL (dir.), *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, París/Budapest/Turín, L'Harmattan, 2002, págs. 133- 151, 149).

(219) Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, cit., pág. 79. Ni siquiera de la argumentación de Lacroix se puede deducir esa identidad. Para concluir con Lacroix, tampoco es acertado sostener que Comte elabora «una síntesis superior» entre «las teorías teológicas y las teorías metafísicas» (pág. 58).