EL TRADICIONALISMO FILOSOFICO Y DONOSO CORTES

POR

EMILIO SERRANO VILLAFAÑÉ

Una afirmación inicial nos parece aquí fundamental, porque ella nos dará la explicación y la clave del contenido de este trabajo. Y esta afirmación descubre ya, a su vez —y ello no nos importa—, lo que es idea dominante en este estudio.

La afirmación podría formularse en estos términos simplistas, pero, a nuestro juicio, tan expresivos: Ni el conde José de Maistre ni el vizconde de De Bonald puede ser que no hubiesen escrito sin la Revolución francesa.

Porque la Revolución francesa, fruto y culminación de una filosofía y de un iusnaturalismo racionalistas y expresión del Iluminismo y de la Ilustración, que habían vuelto a recoger el antropomorfismo renacentista de la autosuficiencia, omnisciencia y omnipotencia del hombre —del hombre abstracto y del hombre razón y voluntad—, no se había limitado a defender los derechos y fueros de la razón humana (que, por otra parte, nadie le había negado nunca), no se había conformado con la reafirmación de una razón descubridora y reveladora del ser, de la verdad y del bien, en un papel eminentemente activo, sino que, fiel a las premisas filosóficas del iusnaturalismo racionalista protestante y a los principios del doctrinarismo político de Motesquieu, Locke, Hobbes y Rousseau, exalta de tal forma los poderes del hombre, que convierte a su Razón, Voluntad y Libertad (con mayúsculas y abstractas) en *creadoras* del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de la Moral y del Derecho. Tiene lugar el endiosamiento del hombre y de la Razón, y la «diosa Razón» para nada va a necesitar ya de la fe, ni siquiera de otros criterios objetivos que en nada pueden afectar a su

Fundación Speiro

omnipotencia sin límites y a su conciencia y omnisciencia, subjetivamente «iluminadas» e «ilustradas».

Contra ese endiosamiento de la Razón, contra esa sinrazón de la razón, es contra la que van a arremeter el tradicionalismo filosófico, como lo hará después —aunque más tímidamente— el espiritualismo y el eclecticismo.

Y antes de entrar en la exposición doctrinal del tradicionalismo filosófico y de que veamos la influencia y lo que de él toma —y esto en sus justos límites— nuestro Donoso Cortés, queremos, en parte, justificar y demostrar con los hechos la afirmación inicial de que partimos.

En efecto, ni José de Maistre ni De Bonald —que son los únicos a los que hemos de referirnos—, antes de 1793 habían publicado nada, y uno y otro empiezan a hacerlo próximos a la cuarentena. Es la Revolución francesa la que hace de ellos dos escritores fecundos. Los sucesos de 1789 y de 1793 revuelven y acrecientan su fe monárquica y su creencia religiosa; el resto de su vida es empleado en combatir sin descanso, y el mejor medio de defender esos principios es, para ellos, el de atacar enemigos. Por eso se declaran contra la filosofía del siglo XVIII, en la que ellos ven, entre ideas puras y teorías utópicas, las ruinas reales que surgen de todos los lados; la sangre que empapa la guillotina de las libertades concretas, mientras cínicamente se «proclamaba» con toda solemnidad la Razón y Libertad abstractas.

Pero todo esto —se preguntan—, ¿es irremediable? Tanto De Maistre como De Bonald tienen los mismos principios, pero mientras De Bonald hace de ellos aplicación a la política, De Maistre los aplica sobre todo a la religión. Uno y otro pertenecen a la nobleza francesa y a la Magistratura, y la experiencia durante veinte años en la diplomacia o en la Corte de Justicia son más que suficientes para conocer los errores que quieren combatir. Y sin ser el uno respecto del otro ni discípulo ni maestro, puede decirse que nada ha escrito uno que no haya sido pensado por el otro.

Sin embargo, aunque, de hecho, De Maistre y De Bonald tienen el mismo enemigo común, ambos dirigen contra el siglo XVIII y contra la Revolución ataques paralelos, independientes el uno del

Fundación Speiro

otro y siguiendo dos tácticas diferentes. Ambos señalan el mismo movimiento de reacción contra las ideas y los hechos de la Revolución que había destruido todos los valores históricos. Después de la Revolución y del período napoleónico, era demasiado vivo el problema de la reorganización social y política y del nuevo orden de ideas que lo apoyara. Sigue el período de la Restauración, atento a restablecer el principio de autoridad religiosa y política.

Contra la autoridad absoluta de la razón y de la libertad individuales, se reivindica la necesidad de la tradición religiosa, personificada en la Iglesia católica, y la subordinación del orden social a un principio trascendente. Es sacudida y atacada la desmedida confianza en la razón (no la razón misma), tan exaltada por los racionalistas ilustrados y revolucionarios. El único camino de salvación de la humanidad desquiciada es la confianza en el mensaje exterior de la revelación divina, transmitido por la tradición histórica y aceptado por la fe.

En esto consiste, en términos generales, el *tradicionalismo*. Este indica una actitud especial de reacción ante acontecimientos históricos o movimientos culturales revolucionarios en nombre de un complejo de valores, transmitidos por la historia, con una propensión a fijar tales valores como preeminentes, que estén sobre y sean remedio a los desafueros y usurpaciones de la Razón, endiosada por los revolucionarios.

En sentido específico, este movimiento reasumió las doctrinas tradicionales del cristianismo católico y floreció en un clima de legitimismo político que se remitía al pasado francés y europeo prerrevolucionario, y, sobre todo, elaboró el concepto de *tradición* como opuesto al concepto iluminista de la razón individual.

Pero como todo movimiento reacciona con demasía frente a un error —en este caso frente a los abusos de la razón y libertad—, algunos tradicionalistas cayeron en el exceso opuesto. Desconocieron los fueros de la razón, negaron la evidencia objetiva como criterio de verdad y se entregaron con exceso a los signos externos de una revelación primitiva tergiversada, de una tradición incontrolada y del consentimiento universal. Son tradicionalistas, algunos de ellos,

Fundación Speiro

por olvido de la verdadera tradición cristiana y su tradición filosófica.

Ya veremos lo que puede alcanzar de estas críticas al Donoso Cortés de la segunda época.

Con algunos precursores del tradicionalismo, como los escritores románticos Madame de Staël y René de Chateaubriand, el tradicionalismo fue construido por José de Maistre y Luis de Bonald, prescindiendo de Roberto de Lamennais, agitado y ardiente tradicionalista de la primera época, que después derivó el concepto de tradición al de romanticismo panteísta alemán como revelación de lo divino en el hombre.

José de Maistre, embajador en Saboya y en San Petersburgo, se forma en medio de los grupos iluministas, cuyos primitivos ardores jamás abandonaron, pero subrayando de ellos la simpatía de tales grupos por el catolicismo. Sin embargo, la experiencia de la Revolución francesa contribuyó a apartarlo de las ideas de la Ilustración y de los ideales masónicos a los que el Iluminismo le había inclinado en un principio. Publica, en 1797, su célebre obra *Considérations sur la France,* que es una profunda reflexión sobre los acontecimientos y crímenes de la Revolución francesa, y esboza su ideario antirrevolucionario y su concepción de la Providencia divina, que dirige la historia.

Su larga y fecunda actividad como diplomático en Rusia coincide con la madurez de su pensamiento filosófico-político. Allí escribió el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (publicado en París en 1814) y allí preparó su obra capital *Soirés de Saint-Petersbourg* (con el subtítulo «El gobierno temporal de la Providencia»), que obtuvo publicación póstuma también en París en 1821. En esta obra, las tres figuras, del senador, del conde y del caballero, que dialogan sobre temas tan caros a la especulación de De Maistre, son personificaciones de los tres aspectos de su mentalidad y carácter.

En Turín, donde era miembro de la Academia y en donde vivió sus últimos años, pudo llevar a término las obras iniciadas en Rusia. Además de la de *Veladas,* publicó su otra obra mayor, *Du Pape* (dos volúmenes, Lyon, 1819), las *Lettres à un gentilhomme*

Fundación Speiro

ruse sur l'Inquisition espagnole (París, 1821), en las que defiende la Inquisición, atribuyendo sus abusos al brazo secular; *De l'Eglise gallicane* (París, 1821), y la obra póstuma de filosofía especulativa, *Examen de la filosofía de Bacon* (París, 1836), que con otros numerosos opúsculos y cartas constituyen su producción literaria.

Con todo, De Maistre no ha desarrollado un sistema. Sus ideas sobre filosofía especulativa están expuestas de un modo asistemático en el difuso diálogo filosófico que constituyen las *Veladas de San Petersburgo,* en el que condensa, también, lo expuesto en el otro ensayo sobre la doctrina de Bacon.

El pensamiento de José de Maistre puede resumirse en una palabra: *restauración.* Pero ésta no es solamente la restauración del poder real; el rey viene en tercer lugar, y su restauración puede ser sólida en supuesto de las otras dos: la del Papa y la de Dios. *Dios,* que gobierna el mundo; después, como ministros suyos y para exponer a la vista de todos su gobierno, que no es visible sino a ciertos espíritus, los *reyes* con el *Papa* sobre ellos. Tal es la jerarquía que sueña De Maistre; tal es, a grandes rasgos, su sistema, que es un sistema teocrático y teológico.

La idea dominante en De Maistre es el «providencialismo», la visión de un mundo temporal, gobernado inmediatamente por la Providencia divina. Es el gobierno temporal de la Providencia, el percibir en toda actividad humana la huella de la acción divina, que ha de explicarlo todo. La Providencia asume, bajo ciertos aspectos, el puesto que en los románticos y en el historicismo tiene la historia, laicizada, pero también, en cierto modo, divinizada.

El punto de partida que le conduce a su esbozo del tradicionalismo es la degradación profunda producida por el pecado original en toda la vida del hombre, en la esfera del conocimiento humano y en el orden moral y social. Al optimismo del siglo XVIII, y como un sangrante desmentir de sus doctrinas tan humanas, la experiencia de los horrores de la Revolución le han conducido a esta visión pesimista. Los principios de la filosofía moderna han preparado todos los males de la Revolución y pretenden llegar a la destrucción de la religión. La lucha está entablada entre los dos adversarios: el cristianismo (mejor, el catolicismo) y el «filosofismo», porque «la filo-

Fundación Speiro

sofía —dice De Maistre— es un poder esencialmente desorganizador», que va minando «el cimiento que unía a los hombres», que es el principio de autoridad en el orden religioso y social. La Revolución francesa tiene un evidente carácter antirreligioso.

De Maistre reprocha al Iluminismo el ser precisamente hostil a toda jerarquía y a toda autoridad, de suprimir toda organización, sobre todo de la Iglesia católica, que es el único poder capaz de gobierno espiritual y también, a veces, temporal. Y es restableciendo la soberanía de Dios como puede legitimarse en derecho el poder de los reyes y, más allá de ellos, el poder del Papa.

De Maistre adopta una actitud polémica frente a las filosofías por él más conocidas. Su posición es la del apologista católico que trata de combatir los errores contenidos en ellas. No sólo combate las ideas antirreligiosas de los enciclopedistas, sino también, y más directamente, el empirismo de Bacon y el sensismo de Locke, por creer a ambos sistemas destructores del espiritualismo cristiano.

En la *Velada* 5.ª nos dice cómo Bacon, lleno de coraje contra toda idea espiritual, con todas sus fuerzas, llamó la atención general hacia las ciencias naturales...; rechazaba o despreciaba la metafísica la psicología, la teología natural, la teología positiva...; deprimía sin descanso las causas finales que llamaba *rémoras*...; y se atrevió a sostener sin rodeos que la indagación de estas causas dañaba a la verdadera ciencia. Error tan grosero como funesto —termina De Maistre—, ¿podría creerse?

¡Ah! —exclama—, ¡qué caras le han costado al hombre las ciencias naturales!; le han costado la negación sobrenatural y, con ello, la de toda la vida religiosa, que no es más que la comunicación del hombre con la esfera superior de la humanidad.

Por otra parte, opone De Maistre a Bacon y los científicos que sus explicaciones sobre las causas, las leyes y fuerzas físicas no aclaran los misterios de su naturaleza y ninguno de ellos ha hecho conocer en qué consiste, en definitiva, cualquiera de las fuerzas físicas, como, por ejemplo, la atracción, la electricidad, etc., y sus explicaciones sobre la acción de las causas naturales son sofismas, y así vemos que cambian cada día de hipótesis

Frente a ellos, De Maistre niega que exista causalidad en la ma-

Fundación Speiro

teria. «Causa material —dice en la *Velada* 5.ª— es una causa que no es causa, porque materia y causa se excluyen». Las llamadas acciones de los seres físicos son movimientos en los cuales sólo se encuentra pasividad, porque todo movimiento supone un motor anterior, y ninguno puede existir sin un motor primitivo, que es inmaterial e inteligente. La pura y simple acción de la causa primera, sin el concurso de las segundas, es una teoría que se asemeja al ocasionalismo de Malebranch, si bien De Maistre parece que quiere limitarse a resaltar la acción de la causa primera, más eficaz que la de las causas segundas, que pone como base de su providencialismo sobrenaturalista.

A la refutación de Locke, cuyo *Ensayo sobre el entendimiento humano* lo encuentra tan «indigesto y plúmbeo», dedica De Maistre toda la *Veada* 7.ª Frente a él y al empirismo de Bacon se acoge —como hará también De Bonald— al innatismo cartesiano, aunque con formas peculiares de comprensión y adaptación, porque su pretensión es defender los principios naturales o innatos y evidencias primeras que, por su misma universalidad, se impongan a los datos particulares de los sentidos. Las ideas universales —afirma en la *Velada* 6.ª— no pueden originarse de la experiencia de lo singular y contingente por su forma. De este género son, ante todo, la idea innata de Dios y las ideas y principios morales. Porque De Maistre defiende con energía el valor universal y apriorístico de la ley natural y sus principios frente al empirismo de Locke y de Hume.

Es, precisamente, en este contexto donde De Maistre introduce su primer esbozo del tradicionalismo. La teoría de las ideas innatas le sirve de base para sostener que las ideas y nociones espirituales no las adquirimos de y por los sentidos, sino a través del vehículo del espíritu, que es la *palabra* que fecunda nuestro pensamiento. Debió de haber, pues, una primera palabra o *lenguaje* revelador de las supremas verdades, procedentes de Dios. «El hombre había hablado —dice en la *Velada* 2.ª—, porque se le había hablado», y, supone De Maistre, en una primitiva lengua común de la humanidad, depositaria del mensaje divino. El lenguaje posterior humano habría trasmitido a los pueblos esta suma de verdades morales y religio-

Fundación Speiro

sas ciertas, que los hombres aceptaron por tradición social a través de la palabra. Pero sólo «los vicios, supersticiones y errores de la razón han corrompido y falseado» —afirma en la *Velada* 11.ª— este tesoro primitivo de verdad, tanto de la revelación primera como de la segunda, que vino por Jesucristo».

Ante el espectáculo de corrupción y degeneración producidas por la razón perturbadora (no olvidemos —subrayamos nosotros— esta adjetivación de la razón) de las creencias e instituciones más sanas, De Maistre combate con dureza los grandes errores de la Reforma, la Revolución francesa y el racionalismo de los enciclopedistas e ilustrados. No queda más recurso que acudir al principio de la *autoridad*, que ha sido demolido por estas convulsiones.

«Pero nosotros —afirma en la *Velada* 1.ª— tenemos otra regla que los libera de todo error, a saber, la de la autoridad». Y junto a este criterio de certeza, De Maistre invoca otro equivalente, que es el de la «conciencia universal», que condena los excesos de los «iluminados», que han añadido tanto de falso y peligroso, «sobre todo a causa de la aversión a toda autoridad y jerarquía sacerdotal» (*Velada* 11.ª).

La *Providencia*, madre de la historia, es predominante en todas las reflexiones de De Maistre sobre el orden social y la vida de los pueblos. Su providencialismo teológico (que luego veremos repetido en Donoso) es más acentuado que el de la teología cristiana de la Providencia divina que dirige la historia, sabiamente construido por San Agustín.

Para De Maistre, la Providencia obra directamente en todos los acontecimientos y en todas las causas segundas; a los hombres les asigna un papel meramente «pasivo y mecánico», de instrumentos inconscientes en las manos de Dios. Aun los hechos y los personajes más activos y sanguinarios de la Revolución —dice en *Consideraciones sobre Francia*— no hacían sino servir de este modo a los designios de la Providencia, «que si emplea los instrumentos más viles, es que ella castiga para regenerar». La Providencia lucha contra las fuerzas demoníacas volcadas sobre el mundo y persigue al pensamiento y a la ciencia humanas, que no quieren aquietarse en un orden social y político, fijado por decreto eterno.

Fundación Speiro

Tal es el principio de la «reciprocidad-reversibilidad», que es el gran misterio del universo y que enuncia el mismo principio de la expiación redentora por la sangre y el sacrificio, pero aplicado también a este mundo. Los pueblos —dice en la *Velada* 10.ª deben expiar sus crímenes e injusticias mediante el sacrificio de muchos inocentes para ser regenerados de su degradación.

La doctrina política-social de De Maistre es concebida en términos diametralmente opuestos a las del contrato social y de la soberanía popular. Sólo el principio de autoridad aparece, para él, capaz de guiar a los hombres por el camino del bien, porque los hombres, por su naturaleza corrompida, son incapaces de gobernarse a sí mismos. La soberanía, por lo tanto, no puede ser cosa humana, sino derivada de Dios, de quien los soberanos no son sino delegados.

Por eso, en su *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas,* sienta De Maistre los siguientes principios: «Ninguna constitución resulta de una deliberación de asambleas; los derechos del pueblo no son jamás escritos, o lo son como simples declaraciones de derechos anteriores no escritos». «Los derechos de los pueblos parten casi siempre de la concesión de los soberanos, y entonces pueden constar históricamente; mas los derechos de los soberanos y de la aristocracia no tienen ni fechas ni autores conocidos». «Los legisladores, aun con su poder maravilloso, no han hecho sino reunir elementos preexistentes, y siempre han obrado en nombre de la divinidad».

Con esta teoría del origen histórico-natural del derecho divino de los reyes justifica De Maistre la monarquía absoluta y la legitimidad sucesoria de los monarcas, de las que fue ardiente defensor.

Por último, la constitución de la Iglesia católica, con la autoridad suprema del Pontífice, representa, para De Maistre, la sola suprema superestructura política capaz de regir la humanidad. Porque sólo la Iglesia, depositaria de la revelación y de los divinos poderes, puede iluminar y mantener el orden moral y social, trastornado por el pecado original, corrigiendo errores y las mil injusticias que cometen los gobernantes y que a veces permiten los monarcas legítimos.

Por ello, el orden temporal de los pueblos debe estar sometido

Fundación Speiro

al poder espiritual de la Iglesia y a la autoridad supersoberana del Pontífice, ya que el Papa es «el representante del cristianismo por sí solo... Sin el Papa no hay cristianismo, y, por consecuencia, inevitable el orden social recibe una herida en el corazón». Esta es la tesis que De Maistre desarrolla en su obra *Del Papa*.

Pero la soberanía absoluta del Papa entraña su infalibilidad, y De Maistre la reivindica, en efecto, por razones puramente filosóficas, o más bien políticas. Y presenta esta infalibilidad personal (décadas antes de la declaración de este dogma por la Iglesia), al modo de la soberanía de los monarcas absolutos, que en virtud de su legitimidad divina vienen a gozar de un privilegio equivalente en su esfera. Pero bien entendido que ese criterio seguro de los soberanos está subordinado al supremo criterio espiritual del Papa como los tribunales inferiores están subordinados a un Tribunal Supremo, que juzga sin apelación.

Por lo demás, se trata de una valiente apología de la institución divina del Pontífice y de sus poderes supremos, en la larga digresión histórico-apologética y rebatiendo las objeciones de los filósofos enciclopedistas.

A esta misma finalidad responde su ensayo *De la Iglesia anglicana*, en el que impugna con denuedo todos los errores y rebeldías contra la autoridad del Papa que se venían sucediendo en Francia desde la Reforma.

Nos hemos detenido demasiado, tal vez, en este autor, porque es, a nuestro juicio, el que mayor influencia ejerce en nuestro Donoso Cortés, que le cita veiticinco veces a través de sus obras.

Luis de Bonald es el sistematizador del tradicionalismo, y aunque coincide, en su común lucha contra la nueva sociedad, con los autores Lammenais y De Maistre y los tres combaten en nombre de los mismos principios, Lammenais los aplica a la filosofía; De Maistre, a la religión, y Bonald, solamente a la política, si bien se sirve para ello de un rigor filosófico, no siempre exento de errores.

Pero De Bonald es consecuente y la sinceridad caracteriza todas sus obras. Así lo señala él mismo cuando afirma que su último libro, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la so-*

Fundación Speiro

ciété (publicado en 1830), reproduce, en forma compendiada, los principios del primero, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile,* que había escrito en 1796. Durante este intervalo de treinta-cuarenta años no deja de profesar las mismas doctrinas, un razonamiento firme y riguroso, todo él al servicio de la idea cristiana. El mismo se llama filósofo y no teólogo; piensa servirse únicamente de su razón, que, por otra parte, se encuentra siempre de acuerdo con los dogmas del cristianismo, sin tener necesidad de plegarse o falsearse por ello. El título de sus obras lo demuestra con insistencia: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796); en 1802 publica *Législation primitive considereé dans les derniers temps «par les seules lumières de la raison»* (conviene subrayar las últimas palabras), *Recherches «philosophiques» sur les premiers objects de nos connaissances morales* (1818), *Demonstration «philosophique» du principe constitutif de la société* (1830); señalamos las adjetivaciones «filosóficas» que hace expresamente en el título de sus obras.

Podemos decir que su filosofía es eminentemente social; el pensamiento de De Bonald depende de su filosofía social. Y ésta ha sido construida con la finalidad de hacer del hombre —según nos dice en *Legislación primitiva*— un ser moral, social y religioso, «una persona que piensa y habla, y de quien se debe estudiar el pensamiento en la palabra, y la voluntad en las acciones».

Pero también la doctrina de De Bonald —como la de De Maistre— ha de entenderse en función de la oposición al liberalismo y las ideas de la Revolución. Y para atacar el espíritu revolucionario, empieza por rehacer, primeramente, una noción coherente de los errores contrarios antes de combatirlos; muestra la lógica interna de la herejía antes de condenarla, intentando hacer ver la relación entre el principio de la soberanía popular y las tesis radicales y favoritas de la filosofía del siglo XVIII: el ateísmo, la eternidad de la materia, el empirismo, la teoría del lenguaje como convención arbitraria, la negación de la idea general. Todo esto —dice— constituye un haz doctrinal perfectamente unido, del que no se puede retirar una afirmación sin derribar todas las otras.

Y esta especie de bloque revolucionario, cuya idea ha influido

Fundación Speiro

tanto en el siglo XIX, no es una invención de De Bonald, sino que él lo ha sistematizado para, sistemáticamente también, ir destruyéndolo. Así, el dogma de la soberanía popular —nos dice— implica el ateísmo, porque el ateísmo coloca el poder supremo sobre los hombres mismos; y en el mismo se basa la afirmación de la eternidad de la materia y otros errores filosófico-políticos. Porque decir que el hombre es el inventor del lenguaje y que éste no es más que signo del pensamiento, y su valor, arbitrariamente inventado, depende de una convención, equivale a decir que «el hombre ha hecho su pensamiento, su ley, la sociedad..., todo, y todo puede aniquilarlo».

He aquí —dice en *Legislación primitiva*— la herejía totalmente reconstruida: como base, la concupiscencia; como cúspide, el orgullo que declara a la naturaleza y al hombre independientes de Dios; herejía nacida del protestantismo y cuya medida y frutos se ven en la Revolución francesa.

En general, la filosofía de De Bonald consiste —según sintetiza Emil Brehier— en realizar como trascendente cada una de las potencias inmanentes que admitía el siglo anterior: «la filosofía moderna —escribe De Bonald— confunde en el hombre el espíritu con los órganos; en la sociedad, el soberano con los súbditos; en el universo, a Dios mismo con la naturaleza (de la que es creador), destruyendo todo orden general y particular, al quitar al hombre todo verdadero poder sobre sí mismo, a los jefes de los Estados todo verdadero poder sobre su pueblo, y al mismo Dios todo poder sobre el universo».

Pero ante este panorama, De Bonald opone: a la inteligencia, limitada a los signos convencionales del lenguaje, una inteligencia superior al lenguaje; a la soberanía, atribuida al pueblo, un soberano por encima del pueblo; a la realidad última, admitida en la materia, un Dios creador de la naturaleza.

Este es el orden de la sociedad humana y religiosa instituido por el cristianismo. Su doctrina —que es la profesada y defendida por De Bonald— coloca el origen de las verdades superiores del orden intelectual tan por encima del pensamiento, y al soberano tan

Fundación Speiro

por encima del pueblo, cuanto el cristianismo coloca a Dios por encima del universo.

Pero como Dios ha creado la naturaleza por intermedio de su *Verbo,* la trascendencia de las ideas exige un intermediario que las presente al espíritu; y, análogamente, la trascendencia de la soberanía divina supone, entre Dios y el pueblo, un intérprete que es el poder político, el cual recibe de Dios su autoridad, igual que el lenguaje ha recibido de un autor su poder de expresión. Una teoría de intermediarios, de la cual el cristianismo es la forma más consecuente, aparece en cuanto se sustituye o pone la trascendencia por la inmanencia, sirviendo de unidad el principio fundamental y fundamentante a dos tesis básicas de la doctrina de De Bonald, que pasamos a exponer lo más compediamente posible: la teoría del lenguaje y la teoría del poder político.

La teoría del lenguaje constituye la base del tradicionalismo de De Bonald y la parte más importante de su especulación. Es imposible explicar el lenguaje humano mediante el mero trabajo del hombre, porque si las imágenes sensibles podían bastar para las ideas de los objetos inferiores que sirven a las necesidades corporales, en cambio, las ideas elevadas de la virtud, la justicia, base de toda sociedad y de toda moral, y otras, son imposibles sin una palabra que las exprese. Pero el hombre no puede haber inventado la palabra, porque no se inventa si no se piensa, y no se piensa sin la palabra, que es «la expresión natural del pensamiento». El hombre debería haber poseído la palabra antes de inventarla, lo cual es absurdo. «Es necesario —dice— que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento».

Contra Condillac afirma De Bonald que la palabra no es signo del pensamiento, sino la expresión de la idea, porque el signo es algo arbitrario que puede ser idéntico para estados mentales opuestos entre sí y, por tanto, no suscitará en el receptor la idea sino mediante una convención. Mientras que la palabra, al ser expresión de la idea, surgiere el mismo pensamiento en todos los que la reciben, sin que pueda reflejar sino un solo pensamiento.

Si el hombre, pues, no ha inventado la palabra, no puede haberla recibido sino de Dios. Esta es la tesis del origen divino del

Fundación Speiro

lenguaje primitivo, que Dios ha dado al hombre en el momento de la creación. El espíritu —dice De Bonald— va de las palabras a las ideas, de las palabras que le ha transmitido la sociedad a las ideas propias e innatas que tiene. El lenguaje, dado por Dios y guardado y transmitido por la sociedad, se interpone como condición de acceso a la vida intelectual entre el hombre y las ideas.

Del don divino del lenguaje deduce De Bonald la existencia de Dios, y con ello la necesidad de una *revelación primitiva* por la que, mediante la palabra, Dios ha dado al hombre máximas de creencias, reglas de conducta, leyes del pensamiento y de la acción; todo un conjunto de verdades metafísicas, religiosas y morales reveladas a la humanidad en los primeros albores de la historia. El lenguaje es, pues, el instrumento por el que Dios revela las ideas eternas y su propia existencia al espíritu humano.

Como consecuencia, se deduce la *transmisión* de la revelación primera a través del lenguaje y de la enseñanza social. El lenguaje nos hace conocer las verdades que hay en nosotros, grabadas por Dios.

Toda nuestra inteligencia depende, así, de una transición social que se expresa por el lenguaje. La instrucción —admite con Malebranch— no hace más que iluminar las ideas que el espíritu poseía y que permanecen desconocidas «hasta que recibe, en la sociedad de seres semejantes a él, tal expresión, conservada en las familias con tradición o palabras hereditarias y en las naciones por escrituras imperecederas». Pero la tradición se remonta a una primitiva revelación de Dios.

De aquí el *criterio de la tradición* como regla objetiva de la verdad, comunicada al hombre y transmitida por la vía social. El fundamento de certeza está fuera de la inteligencia individual, en la tradición social; es un criterio del todo extrínseco. Esta tradición, que da nombre al *tradicionalismo,* es afirmada como razón general o autoridad con carácter social, y es opuesta al concepto racionalista de la *razón individual* como supremo criterio de verdad.

Decíamos más arriba que la teoría del lenguaje constituye la base del tradicionalismo de De Bonald. Y, en efecto, igual que el lenguaje es el intermediario entre las ideas y el espíritu, el poder

Fundación Speiro

legítimo es el intermediario entre el soberano, que es Dios, y el pueblo.

En su *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social* afirma que el Hombre-Dios de la Religión es como el modelo del poder político, mediador entre Dios y los hombres: «en toda sociedad que no rinde culto al Hombre-Dios existe opresión legal, esclavitud...; en todo país que no tiene poder legítimo, especialmente en la democracia protestante, actúa la dictadura, el absolutismo de una autoridad impositiva de acciones y que, como dice Jurien, no necesita tener razón para que sus actos políticos sean válidos».

La filosofía social y política de De Bonald es una fuerte oposición a la doctrina contractualista y democrática.

Contra Rousseau y los contractualistas, empieza afirmando De Bonald la socialibidad natural del hombre. Y contra el pesimismo y el optimismo antropológicos, dice que su naturaleza (ni esencialmente mala, ni esencialmente buena) es relativamente perfecta precisamente por el establecimiento de la sociedad doméstica y política. El hombre natural es, pues, el hombre social y en tanto en cuanto se encuentra en sociedad existe como verdadero hombre.

Para De Bonald, la filosofía no será como la había definido Bossuet, «el conocimiento de Dios, del hombre *y de la sociedad*»; y de estos tres términos, el mejor para conocer los dos es la sociedad. Por eso, para De Bonald —y no se cansa de decirlo—, la filosofía no será solamente moral, sino que será social, que es el medio más seguro de devenir moral y también religioso: «Yo no he considerado nunca —dice— la religión, la moral, la filosofía, la política, el hombre y Dios mismo sino con relación a la sociedad».

Pero la sociedad, a su vez —se pregunta—, ¿no será una convención humana? No, la sociedad, lo mismo que la palabra, procede de Dios. Y la filosofía, siendo la investigación de las causas, no debe pararse en el camino, sino remontarse hasta Dios, porque el hombre no es sino una causa segunda, es decir, un efecto, y es un error de la filosofía moderna, cuando quiere descubrir las causas, pararse siempre en los efectos, siendo así que efecto y causa son de la misma naturaleza, efectos los dos. Pero la verdadera filosofía exige tres términos: un efecto, un medio o instrumento por el que es produ-

Fundación Speiro

cido este efecto, y, por último, el que emplea el instrumento o medio, es decir, la verdadera causa.

A este respecto, De Bonald reduce toda la historia del pensamiento a tres sistemas generales: el sistema de la *causa* o doctrina de Dios (enseñada por el hebraísmo); el sistema de los *efectos,* o doctrina del hombre, exclusivamente humana (enseñada por el paganismo); el sistema del *medio o mediador,* o doctrina de Dios y el hombre (enseñada por el cristianismo). De esta visión histórico-doctrinal emergen las tres categorías de *causa, medio* y *efecto* que guían a De Bonald en la interpretación del universo y de todos los seres. En cosmología, la causa es Dios, el movimiento es el medio, y los cuerpos son el efecto. En el plano gnoseológico se expresa por la inteligencia, los órganos y el objeto.

La misma fórmula trinitaria es aplicada a la teoría del lenguaje y a la estructuración de las sociedades. Así la palabra o el verbo es el medio, el mediador del que Dios, la causa suprema, se sirve para producir en nosotros el maravilloso efecto que es el pensamiento o inteligencia verdadera de las cosas. Del mismo modo, la sociedad humana, la humanidad, que personifica admirablemente Jesucristo, es también el medio, el mediador, del que Dios se sirve para elevar al hombre a toda la perfección de su naturaleza. En la sociedad familiar, causa, medio y efecto corresponden al padre, la madre e hijo; y en la sociedad política, los términos correspondientes son el *rey,* los *ministros* y los *súbditos.*

De Bonald se felicita de encontrar así, en todo, esta trinidad de la causa, del medio y del efecto, lo cual le da la explicación completa, buscada en vano por todos los filósofos, porque éstos se atienen a un dualismo ilusorio, el del efecto y su causa, la cual no es en realidad sino un efecto también.

Con ello quiere resaltar De Bonald el carácter religioso y trascendente y divino (sin desconocer por ello el alto valor mismo para la razón) de la autoridad como función delegada de Dios, porque nuestro autor rechaza, enérgicamente, todo origen humano del poder, sustituyendo al pueblo de Rousseau por Dios; al gobierno republicano de la multitud opone la unidad de poder; a la soberanía del pueblo, la soberanía de Dios, porque la trascendencia de esta

Fundación Speiro

soberanía divina supone, entre Dios y el pueblo, un intérprete o mediador, que es el poder político (que es necesario, preexiste a la sociedad y la constituye), el cual recibe de Dios su autoridad, igual que el lenguaje ha recibido del autor divino su poder de expresión.

Esta concepción teocrática quiere reemplazar al democratismo liberal; *Theos* (Dios) tiene, en efecto, los caracteres que en vano se intenta encontrar en el *demos* (pueblo): una voluntad constante, racional y fija.

Para De Bonald, por lo tanto, la Monarquía era el gobierno natural y perfecto, aunque no consideraba como ilegítimos los otros modos de gobierno. Y su poder era absoluto, por ser esencialmente único y divino Pero no debía ser arbitrario, ya que el monarca debía gobernar según las leyes. El último recurso contra la arbitrariedad es la subordinación a la autoridad suprema de la Iglesia y a su cabeza visible, el Papa, y «creerlo infalible aun cuando las escuelas disputen de su infabilidad».

Como apreciación crítica, diremos muy brevemente que, en general, la filosofía de De Bonald consiste en realizar como trascendente cada una de las potencias inmanentes que admitía el siglo anterior. La teoría de los intermediarios tiene, en el cristianismo, su forma más ilustre, aparece en cuanto se sustituye la trascendencia por la inmanencia, sirviendo de unidad y principio a dos tesis básicas de su doctrina: la teoría del lenguaje y la del poder político.

Si el entero sistema de De Bonald tiene un matiz historicista, este historicismo es solamente parcial, ya que no se valoriza sino el aspecto tradicional y conservador del proceso histórico, olvidando el aspecto innovador Pero su mayor error está, sin embargo, en la interpretación, también parcial, meramente pasiva, de la función expresiva del pensamiento. Si la «palabra» es «la expresión natural del pensamiento humano», ¿por qué no reconocer en éste el principio generador inmediato de la misma? Si se sustrae toda actividad espontánea a la razón, incapaz de captar la más elemental verdad, se hace también inexplicable la misma tradición, la cual no es una mera transmisión pasiva de un saber adquirido extrínsecamente, sino adhesión íntima al mismo, a veces por fe razonable, otras por certeza apodíctica.

Fundación Speiro

Donoso Cortés

Nos gustaría, al hablar de Donoso Cortés, disponer de tiempo y espacio para situarle en su época: en la circunstancia filosófica y sobre todo filosófico-política europea y española, sin las cuales difícilmente puede entendérsele, máxime cuando fueron esas circunstancias las que motivaron en él un cambio radical en sus ideas políticas.

Pero limitándonos aquí a hacer ver la relación e influencia con el tradicionalismo filosófico, la circunstancia filosófica es la misma que hemos señalado más arriba al hablar del nacimiento del *tradicionalismo* en De Maistre. Y la circunstancia filosófico-política europea, que no es otra que la aplicación del racionalismo filosófico a la política, se gloriaba mucho de esa doctrina filosóficio-social-político-económica que se llamaba *liberalismo*.

El liberalismo pretendía ser la liquidación de un pasado tenebroso que había tenido a las mentes encadenadas durante siglos y el triunfo definitivo de la *razón*, fuente inagotable, faro de ilustración que disipaba todas las tinieblas. La razón, omnisciente y omnipotente, nunca se equivocaba, y ella, creadora y definidora del bien y del mal, había desarticulado el embrujo y la mentira religiosa.

Por otra parte, la naturaleza humana no aparecía ya dañada por un pecado original; despertaba ahora a la vida inocente y buena como el resto de la naturaleza. La razón debía ser su único guía; los instintos moderados por ella, su motor; la libertad, su máxima prerrogativa por la cual los hombres podían destruir la sociedad artificial en que vivían y crear una sociedad natural aceptada por todos mediante un «contrato» libre; una sociedad en que todos entregaban sus derechos a todos, quedando todos libres; en que el pueblo era siempre el único sujeto de autoridad, el único soberano; las determinaciones supremas habrían de ser decididas por la voluntad general; se debían eliminar todas las formas de aristocracia, como toda clase de religiones positivas o «reveladas», ya que todas eran supersticiones.

Había llegado la hora de crear el ámbito europeo para una

Fundación Speiro

auténtica realización de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Libertad de pensamiento, de reunión, de prensa, de palabra; seguridad de que no habría ninguna intervención gubernativa, y para ello división del poder. Igualdad de todos los hombres ante la ley, ya que todas las prerrogativas son ficticias y porque todos somos naturalmente buenos para ayudarnos en la conquista de la paz perpetua.

Todo este lamentable y calamitoso cuadro, pleno de errores garrafales, iba a considerarse como la carta magna de la *Declaración de derechos* de la Revolución francesa. Y es de señalar que el factor histórico que más ha influido en la maduración y en la conformación definitiva del pensamiento de Donoso Cortés es la meditación detenida sobre las revoluciones europeas y sus motivaciones antirreligiosas. Lo dice él mismo en *Carta a Montalemberg* de 26 de mayo de 1849: «Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina y, después, al estudio profundo de las revoluciones».

Si a este panorama dosolador, inspirado en el racionalismo filosófico (consagrado por el Iluminismo y optimismo antropológico) y por el liberalismo político (fruto de los mismos desmedidos poderes concedidos a la razón), añadimos el entonces naciente idealismo, subjetivo, objetivo y absoluto, y el socialismo no marxista (si bien Donoso consideró a los socialistas más consecuentes que los liberales, aun partiendo de los mismos principios), y añadimos, también, la circunstancia española, que tanto influiría en nuestro autor, no es de extrañar el cambio radical en el pensamiento de Donoso Cortés y el hecho de que éste considerase el *ordo christianus* como la única estructura sólida e inconmovible de la sociedad, y se dejase influir por la filosofía más opuesta entonces a la revolución y sus negaciones, que tanto habían destruido y estaban destruyendo, y a los desafueros y usurpaciones de una razón ebria de sí misma y endiosada por los revolucionarios.

Esa filosofía era entonces, para Donoso Cortés, el tradicionalismo (lástima que Donoso ignorase el naciente movimiento de restauración escolástica). Su acendrado catolicismo le condujo a la escuela católica en boga, que era el tradicionalismo, con la que le

Fundación Speiro

unían, además, los mismos ideales románticos y de retorno a la tradición y legitimidad en materia política.

Porque para los pensadores tradicionalistas la revolución tenía un carácter negativo, y era preciso volver a apoyarse en la revelación divina, origen primero de nuestras ideas —transmitidas luego por tradición— y. por tanto, fundamento último de las leyes, de la sociedad y del Estado. Era preciso restaurar la soberanía del rey, que gobierna por la gracia de Dios, y con ella el orden monárquico absoluto, que es el que mejor refleja el orden de lo divino. A la razón humana oponen la revelación divina; a la soberanía del pueblo, una soberanía por encima del pueblo; a la máquina del mundo, una Providencia divina; al hombre naturalmente bueno, un hombre más inclinado, débil en su inteligencia y voluntad e incapaz de descubrir la verdad si no se le enseñan.

Es claro que estas doctrinas, expuestas con diversas formulaciones por De Maistre, De Bonald y Lammenais, encontrasen amplio eco en los sectores antirrevolucionarios, sobre todo entre los católicos (hasta que en 1855 la Santa Sede condenó algunas de esas proposiciones tradicionalistas), y Donoso Cortés se dejó influir del tradicionalismo de los autores citados, aunque no tan servil y profundamente como a veces se ha creído, pero sí lo suficiente para que tengamos que relacionarle con De Maistre y De Bonald.

Sin que compartamos nosotros la despectiva apreciación de un Donoso «románticamente filósofo», o las afirmaciones de la «endeblez de su raigambre metafísica» y de un «fondo raquítico», lo cierto es que Donoso Cortés no es un filósofo especulativo. No es que le fuese ajena la filosofía pura, como también se ha escrito; es más, todo su pensamiento religioso, social y político está sólidamente asentado sobre bases metafísicas.

Pero si esto es verdad, también es indudable que su pensamiento, en general, no lo podemos calificar de metafísica, sino más bien de humanismo.

Tal vez esto pueda disculpar a quienes, con alguna razón, le consideran fuertemente influido por doctrinas filosófico-gnoseológicas extrañas, y esto puede explicar también de que así fuese en efecto. Pero nos ayudará, asimismo, a una valoración y justa interpretación

Fundación Speiro

de esa influencia, sin exageraciones. Nos referimos al tradicionalismo francés, sin que estemos de acuerdo con Menéndez Pelayo, que no ve en Donoso sino un continuador «a la española» de la ideología de los tradicionalistas franceses, ni menos admitamos la ligera apreciación de Tierno Galván, que en términos despectivos dice que Donoso Cortés es «un divulgador del tradicionalismo francés y, en general, del catolicismo superficial de los literatos de su tiempo» (*Tradición y modernismo,* Madrid, 1962, pág. 165).

Que la obra de madurez de Donoso esté influida por los tradicionalistas franceses no es preciso probarlo, porque basta leer los *Estudios sobre la Historia* o el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (en el que cita 25 veces a De Maistre; 41, a De Bonald, y 13, el Lammenais de la primera época) para advertirlo con evidencia.

Nada más natural por otra parte. Tras el hundimiento general del «orden» cristiano medieval acaecido en el siglo XVIII, los tradicionalistas franceses citados representan la reacción y el esfuerzo por salvar y restaurar las estructuras cristianas de la sociedad. Nada de extraño, pues, que estos autores fuesen la lectura ordinaria de muchos católicos (de españoles también, como dice Menéndez Pelayo).

Cuando Donoso se decidió a aceptar el pensamiento católico con todas sus consecuencias y aplicaciones prácticas, acudió también a esos pensadores para buscar en ellos armas con que combatir al racionalismo (que no a la razón), al liberalismo (no a la libertad) y al socialismo (no a la justicia social). Y aceptó, acaso precipitadamente y sin pararse a examinarlas detenidamente, algunas de las teorías tradicionalistas de estos autores franceses, apremiado por la urgencia de evitar los errores y males producidos por aquellos sistemas, y acuciado por su actividad política y diplomática, no se detuvo a reflexionar profundamente sobre ese tradicionalismo, y lo aceptó como lo encontró.

Así, Donoso reafirma con frecuencia los supuestos teóricos del tradicionalismo filosófico, acentuando la desconfianza en la razón humana para alcanzar las verdades por sus propias fuerzas, como consecuencia del pecado que produjo la corrupción parcial de la

Fundación Speiro

naturaleza del hombre y la debilitación de su inteligencia y voluntad. El hombre prevaricador y caído ya no está hecho para la verdad; su entendimiento es falible, y se inclina casi irresistiblemente al error. De ahí que la incertidumbre y las contradicciones más absurdas sean patrimonio de los hombres, ya se les considere juntos o aislados Esta impotencia de la razón hace necesaria la revelación para conocer la verdad, así como para practicar el bien.

Este acentuado pesimismo antropológico llevó a Donoso Cortés a afirmaciones exageradas e inadmisibles, rayanas algunas de ellas con postulados protestantes, de los que sinceramente estaba tan lejos nuestro autor.

Pero es que esta teoría tradicionalista era exactamente lo que necesitaba Donoso. Ningún medio mejor para combatir al odiado liberalismo, que divinizaba la razón y le daba un culto idolátrico, que irse al otro extremo y arremeter contra los fueros y desafueros de la razón, con afirmaciones cuyo significado examinaremos después.

Donoso se siente enfrentado con el liberalismo, con el socialismo y con Proudhon y los anarquistas, todos los cuales enarbolaban como dogma capital de sus doctrinas la bondad natural del hombre, dogma capital del que dimanan infinitos y graves errores. Quiere pulverizar, antes que nada, ese dogma, y en su empeño se deja arrastrar de la vehemencia de la polémica y de su ímpetu temperamental, expresado en siempre elocuentes manifestaciones.

Del mismo modo, cuando Donoso afirma que con la revelación divina le ha sido dado también al hombre el lenguaje y en el lenguaje residen las primeras y fundamentales ideas del hombre, pues el lenguaje es el pensamiento mismo, limitado y circunscrito por la palabra (según dice en *Bosquejo histórico*), también esta teoría se le vino a las manos como maza contundente para combatir el optimismo liberal, manifestado a diestra y siniestra, sin pararse nunca a reflexionar sobre su valor real.

En efecto, desde este postulado tradicionalista, Donoso hace la crítica de los filósofos que combate, y siguiendo a De Maistre y De Bonald, sostiene que en ellas, en cuanto se alejan de la «solución

Fundación Speiro

católica» y la razón se abandona a sí misma, «todo es falso, contradictorio y absurdo».

En *Lecciones de Derecho Político* (lecc. 9.ª) traza un ligero esquema de las ideologías reinantes desde la Revolución, y que atribuye a Locke, Condillac y Rousseau. Sus errores —dice Donoso— se condensan en el triple dogma: filosófico, del materialismo; el dogma religioso, del deísmo; el dogma político, de la soberanía del pueblo. Precisamente contra esos tres dogmas luchará denodadamente nuestro autor, sin reparar mucho en la exactitud de los medios, porque todo lo contrario es su doctrina.

También en el *Ensayo* resume los errores de la razón humana, independiente de la verdad divina en «la negación racionalista», que ha dado como primer fruto el liberalismo, que aún se mantiene en el deísmo, y, como último fruto, el socialismo comunista, cuyo resultado es el ateísmo. En el ateísmo de Proudhon ha previsto Donoso el desenlace fatal de la ideología socialista con su irreductible oposición a los principios católicos y su destrucción de las estructuras sociales.

Siendo así, Donoso opone la «solución católica» a la «civilización filosófica» o de la mera razón humana, con sus errores y extravíos. Acepta la verdad revelada, enseñada al mundo por Cristo, y cuya depositaria es la Iglesia. En el orden teórico afirma que la ciencia teológica comprende todas las otras ciencias, las cuales son tales en la medida en que son penetradas por la doctrina teológica. Y en el orden moral y social, las naciones y los grupos sociales han de someterse a la autoridad infalible de la Iglesia y a sus principios cristianos, que son los únicos que pueden construir un orden social estable y una civilización auténtica. Como los autores tradicionalistas franceses, Donoso sostiene también el principio monárquico frente a la soberanía popular del liberalismo, y también la estrecha cooperación, sin fusión, del Estado con la Iglesia.

La visión donosiana de la historia es también eminentemente teológica, en consecuencia con sus principios. La teología da la última clave de la historia. Aun cuando nuestro autor conoce y admira a Vico y afirma que «la vida social, como la vida humana, se compone de la acción y reacción, de flujo y reflujo de ciertas

Fundación Speiro

fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes», discrepa, sin embargo, de Vico en puntos fundamentales, y sigue el *providencialismo* de San Agustín y Bossuet. La Providencia divina es la que rige y gobierna el desarrollo de las historia. Los acontecimientos del mundo se despliegan en una lucha gigantesca entre el bien y el mal, en que aparece un triunfo externo y natural del mal sobre el bien; pero en ese mismo imperio mundano del mal se da un triunfo interno y sobrenatural de Dios sobre el mal. Porque, para Donoso, la última razón de un sistema social y político y de una filosofía de la historia es siempre la ideología religiosa, y no es pensable un sistema político-social que no esté comprometido con una idea religiosa. Por eso, cuando Proudhon se extrañaba de que al abordar cualquier problema social o político «le saliera siempre al encuentro una solución teológica», nada hay aquí de extrañeza —contesta Donoso Cortés—, «sino la propia del escritor francés ante un hecho tan natural y tan inevitable».

Como apreciaciones críticas, con las que terminamos este ya largo trabajo sobre *El tradicionalismo filosófico y Donoso Cortés*, en el que únicamente nos hemos fijado en los principios de aquél y su influencia en nuestro autor, y a fin de quedar en sus justos límites algunas de las afirmaciones de Donoso más discutidas y polémicas, queremos subrayar el alcance y valor real de esta indudable influencia y comentar brevemente esas afirmaciones.

En primer lugar, ¿hasta qué punto estaba convencido Donoso de la teoría del origen revelado de las ideas y de que nuestra razón era incapaz de alcanzar la verdad?

Ante todo puede decirse que Donoso no da mayor importancia a la teoría del origen revelado del lenguaje y a su vinculación con la teoría del conocimiento, que para los tradicionalistas franceses, sobre todo para De Bonald, era, como hemos visto, el punto de partida necesario de todo su sistema. Incluso la teoría del origen de las ideas, que De Bonald, siguiendo la filosofía del siglo XVIII, considera como «*la question fondamentale de tous les systèmes philosophiques*», para Donoso, en el conjunto de su pensamiento, no tiene sino un valor muy secundario, accidental y ocasional.

Pero lo que más interesa subrayar aquí es cómo, a pesar de

Fundación Speiro

todos los denuestos que lanzó contra la razón humana, en realidad la estimó siempre mucho, y no es tanto a la razón humana y sus naturales facultades contra lo que combate Donoso, sino al racionalismo y al liberalismo que han exaltado tanto su poder omnímodo y llegan a endiosarla y considerarla como único criterio de verdad y del bien. Contra «esa» razón soberana y autónoma, única, y sus excesos, es contra la que arremete Donoso Cortés, y en ese sentido han de entenderse sus expresiones.

Así, en la carta que en 17 de septiembre de 1849 escribe al conde Raczyuski, muestra su aprecio extraordinario por los hombres inteligentes: «No hay que desesperar —dice Donoso— de ningún hombre de talento (refiriéndose a Raczyuski), nunca se engaña sino a medias».

Así, en *Escritos de juventud* (1835), al hablar de *La ley electoral considerada su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* («principios»), dice que «no llegaré jamás a reconocer como pares míos a los que, empezando por negar los *fueros de la razón* (subrayamos nosotros) para descubrir la verdad, envilecen su inteligencia y se condenan al absurdo».

Cierto que a través de los tres libros y numerosos capítulos de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* encontramos algunas pocas afirmaciones de un exagerado pesimismo antropológico (que él mismo considera patólogico), como la de que «la razón humana es la mayor de todas las miserias del hombre» (*Cartas de París,* carta de 31 de julio de 1842) (1); que «entre la verdad y la razón humana hay una repugnancia inmortal y una repulsión invencible»; que «la razón sigue al error adonde quiera que va...» (2); o esta otra frase, referida a la voluntad: «Estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarle sino ayudada» (3).

Pero al lado de estas afirmaciones (y algunas otras podrían ci-

---

(1) Donoso Cortes, J: *Obras completas,* I-II, I, pág. 877, citamos por la edición de la B. A. C., Carlos Valverde, S. J., Madrid, 1970.

(2) *Ensayo,* lib. 1, c. 5; II, págs. 530-531.

(3) *Ibid.,* lib. 2, c. 3; II, 566.

Fundación Speiro

tarse no tan radicales) también podemos ver la proclamación de los triunfos de la lógica y de las enseñanzas y fueros de la razón.

Así, decía del socialismo que triunfaría antes que el liberalismo, porque era mucho más lógico (4). Y del catolicismo afirmaba que «humanamente hablando, debe sus triunfos a la lógica; si Dios no le llevara de la mano, *su lógica le bastaría* (subrayamos nosotros) para caminar triunfante hasta los últimos remates de la tierra» (5).

De hecho, Donoso busca las verdades con su razón, estén reveladas o no. Encontramos a veces frases como ésta: «La razón natural nos dice y la experiencia diaria nos enseña» (6). Sabe que el hombre entiende de verdades y «no puede huir de aquello que abruma a su razón sin caer en aquello que niega, porque la contradice» (7). Y al hablar de la transmisión de la culpa en la humanidad, dice: «Por lo dicho se ve que la razón natural va a parar, aunque por distintos caminos, al mismo término que el dogma» (8); he aquí otra frase que debilita las convicciones de Donoso Cortés sobre la incapacidad de la razón humana.

Asimismo, Donoso combate a sus adversarios reduciéndolos al absurdo, es decir, haciéndoles ver que sus teorías contradicen a la razón y a la verdad. Así puede verse cuando en el capítulo tercero del libro II del *Ensayo* refuta el maniqueísmo proudhoniano (9).

Ante la dificultad de que los teólogos y los santos doctores «trataron y entendieron largamente» con la sola razón de las cosas de Dios, responde Donoso diciendo que lo que él condena es sólo «la competencia de la razón, no alumbrada por la fe, para entender *en las cosas que son materia de la revelación y de la fe por ser sobrenaturales*» (10). Y por si todo esto fuese poco, a veces aquilata más y revela sus propias y verdaderas convicciones como cuando

---

(4) *Ibid.*, lib. 3, c. 4. Contradicciones socialistas: II, págs. 647 y sigs.
(5) *Ibid.*, lib. 3, c. 3; II, 646, final.
(6) *Ibid.*, lib. 3, c. 9; II, 689.
(7) *Ibid.*, lib. 1, c. 3; II, pág. 565.
(8) *Ibid.*, lib. 3, c. 1; II, pág. 625.
(9) *Ibid.*, págs. 560 y sigs.
(10) *Ibid.*, lib. 1, c. 2; II, pág. 553. Subrayamos nosotros con el Padre Valverde a quien seguimos en estas citas comprobadas.

Fundación Speiro

dice, por ejemplo, que «la razón, *aun sin estar alumbrada por la fe* (vuelvo a subrayar), es poderosa para demostrar que o no existe Dios, o, si existe, es uno» (11).

Todo esto —y terminamos— contradice abiertamente una sincera convicción tradicionalista, y reconoce «los fueros a la razón para descubrir la verdad».

En cualquier caso, una cosa es cierta: que el conjunto de ideas sociales y políticas de Donoso Cortés no se apoyan sobre su teoría del conocimiento, y que quedarían intactas si se sustituyera su aparente concepción pesimista de la razón por la concepción aristotélico-tomista-escolástica.

Además, Donoso quiere contener y encauzar la irrupción de las masas y la ruina de la cultura cristiana, y siendo él un verdadero aristócrata del espíritu, la raíz de su profundo pesimismo, que le ha impedido ver y comprender los valores positivos que de hecho encerraba en sí la «civilización racionalista», como él decía, y por el que no ha concedido nada ni ha visto cosa buena en el liberalismo y en el socialismo, hay que buscarla en la presencia de las masas, en el quehacer social y político y en el presentimiento de que este hecho acarrearía inevitablemente la ruina de la cultura europea.

A este propósito, Donoso tiene el mérito de haber esbozado, quizá el primero, la crítica de los primeros teóricos del socialismo: Saint-Simon, Fourier, Owwen, y, sobre todo, Proudhon, su contemporáneo, negadores de Dios y de toda autoridad y fuerza moral, para terminar en el imperio del materialismo. En el ateísmo de Proudhon ha previsto, pues, Donoso el desenlace fatal de la ideología socialista con su irreductible oposición a los principios católicos y su destrucción de las estructuras sociales.

Así llegó a entrever la gran importancia del socialismo naciente, aun cuando ignoraba los planes doctrinarios que Marx y Engels por entonces fraguaban. Predijo también Donoso el fin del imperio inglés y la hegemonía mundial trasladada a Rusia, a la que asignaba

---

(11) *Ensayo,* lib. 2, c. 3; II, pág. 564.

Fundación Speiro

la misión, si bien bajo el imperio de los zares, de la encarnación colosal de las fuerzas concentradas del socialismo.

Dentro de su visión, en exceso sobrenaturalista, de la historia, Donoso Cortés expresó estas y otras observaciones y anticipaciones históricas de indiscutible hondura y penetración. Sus ideas son de indudable eficacia para impulsar una concepción espiritualista de la vida y de la historia. Y su labor de apologista católico fue, sin duda alguna, muy valiosa y de proyección europea.

Donoso Cortés, español ciento por ciento (y queremos subrayar también este aspecto del que siempre se enorgulleció) se adelantó en muchas cosas que hoy, al cabo de casi siglo y medio, son de la mayor polémica y preocupación europeas. Y dio lecciones de política que siguen vigentes y son expresamente aprovechadas por la Europa que pretende en nuestros días regatearnos una «participación» que por tantos títulos histórico-doctrinales nos corresponde *pleno iure*. Donoso Cortés se sumó así, brillantemente, a quienes tres siglos antes habían lanzado al mundo, y más aún a Europa, ideas internacionalistas de la mayor garantía, porque estaban fundamentadas en el iusnaturalismo cristiano, del que los *magni hispani* fueron brillantes adelantados. Y su *ius naturale* y *ius gentium* ofrecían soluciones que hoy no quieren encontrarse, porque otros aires de «inquietante novedad» han invadido las aulas de las Universidades y las relaciones entre los pueblos (y así les va a unas y otros).

Por último, Donoso Cortés, que después de una etapa juvenil en la que fue empirista y sensista, como le enseñaron en la Universidad, se hizo liberal teorizante y doctrinario, descubrió al fin que sólo unos principios metafísicos y realistas pueden dar un sentido seguro y esperanzado a la vida. Su visión, pronfunda como pocas, de la historia y de la política europea, su disección crítica de la filosofía liberal y socialista, sus anticipaciones históricas en asuntos en que tan fácil es equivocarse (y él no se equivocó) y, sobre todo, su mirada alta y serena de la realidad del hombre, de la sociedad y del Estado, a la luz de la fe católica, siguen interesando hoy en Europa y América. Los profesores Chaix-Ruy y Joseph Zabalo, en Francia; Giovanni Allegra, en Italia; Vicent MacNamara, en Canadá; Ruth Sombhom, en Alemania; Abelenda, en Argentina, y el docto pen-

Fundación Speiro

sador humanista sueco Tage Lindbom (que recientemente ha venido a España con la sola finalidad de conocer y estudiar a fondo el pensamiento de Donoso), y otros muchos que podrían citarse, se interesan por nuestro autor, le traducen, le reeditan y le comentan, precisamente por el sentido metafísico de la vida y la alta religiosidad del más europeo de los españoles del siglo XIX.

Fundación Speiro