

AGUSTIN COCHIN Y LA HISTORIOGRAFIA CONTRARREVOLUCIONARIA *

POR

ROBERTO DE MATTEI.

Algunos acontecimientos editoriales recientes, tales como la primera traducción italiana de una obra de Agustín Cochin (1) y la reedición en Francia de las *Mémoires pour servir à l'histoire du Ja-*

* Publicado en italiano en *Storia e Politica*, órgano del Instituto de Estudios Históricos y Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Roma, Año XII, fasc. 4, 1973.

(1) Agustín Cochin (París, 1876-Front de La Some 1916): *Meccanica della Rivoluzione*, Rusconi, Milán, 1971, con introducción de Mario Marcolla. El volumen es la traducción de *La Révolution et libre pensée*, Plon-Nourrit, París, 1924. El texto francés contiene, además, cuatro apéndices no reproducidas en la edición italiana: *Canevas d'une conférence*, *La société et le parti*, *Loyalisme et Solidarité*, *Une société, réele l'Eglise Catholique*. Demos un orden de las otras obras de Cochin, según fecha de publicación:

- *Les conquêtes du Consistoire de Nimes pendant la Fronde (1648-1653)* en «Revue des Etudes historiques», sept-oct. 1903.
- *Les eglises calvinistes du Midi. Le cardinal Mazarin et Cromwell*, en «Revue des questions historiques», juillet 1904; publicado el mismo año en extracto por las ediciones «Aux bureaux de la Revue».
- *La campagne électorale en 1789 en Bourgogne*. (En colaboración con Charles Charpentier) en la «Revue d'Action Française», 1-15 nov. 1904; extractado por las ediciones H. Champion en el mismo año.
- *La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard*, H. Champion, París, 1909.
- *Le grand dessein du nonce Bargellini et de l'abbé Desisles contre les réformés (1668)*. (En colaboración con Claude Cochin), impr. de Daupeley-Gouverneur, París, 1913.
- *Les actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793, 27 juillet 1794)*. Tomo I (23 août-3 décembre 1793), A. Picard, París, 1920. (En colaboración con Charles Charpentier.)

cobinisme, de Barruel (2), vuelven a llamar la atención acerca de la existencia de una línea historiográfica contrarrevolucionaria, a menudo marginada de la "cultura oficial", sobre cuya continuidad y vitalidad no parece haber incidido su falta de presencia en el debate cultural contemporáneo.

El fenómeno estimula algunas consideraciones que requieren, sin embargo, una actualización preliminar. Cuando se habla de pensamiento contrarrevolucionario se suele englobar, de manera genérica y ciertamente imprecisa, a todos los autores, desde Burke hasta De Maistre y Taine, que han enfrentado a la Revolución Francesa, prescindiendo de la diversidad de ángulos bajo los cuales ha sido analizado y criticado el fenómeno. En realidad, es necesaria, ante todo, una distinción entre la línea que entiende a la Revolución como una "obra satánica", y que podemos definirla por referencia a la acep-

-
- *La Révolution et la libre pensée* (reconstruido por el Abate Ackermann sobre manuscritos), Plon-Nourrit, París, 1924.
 - *Les sociétés de pensée et la Démocratie*, Plon-Nourrit, París, 1921.
 - *Les sociétés de pensée et la Révolution Bretagne (1788-1789)*, T. I. *Histoire Analytique*, T. II, *Synthèse et Justification*, al cuidado del Abate Ackermann, H. Champion, París, 1925, Premio Gobert de la Academia Francesa.
 - *Sur la politique économique du gouvernement révolutionnaire* Blois, 1933.

Recientemente ha aparecido una colección de pensamientos de Cochin, bajo el título *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, Desclée de Brouwer, París-Lille, 1960, con prefacio de Michel de Bouard.

La literatura sobre Cochin, si se exceptúa algunos artículos, está limitada al pequeño volumen de Antoine de Meaux *Augustin Cochin et la genèse de la Révolution*, Plon, París, 1928.

(2) Augustin Barruel (Villeneuve-de Berg, 1741-París, 1820), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil, 1974, con introducción de Christian Lagrave. En las citas nos referiremos a la primera edición italiana de la obra (Venecia, 1799-1800, 4 vols.), traducida por el jesuita sueco Lorenzo Ignacio Thiulen (1746-1833), autor a su vez de la obra *Fatti della Rivoluzione Francese o sia relazioni degli orribili assassini, tirannie e crudeltà commesse dal furore popolare e dall'iniquo partito democratico nella Francia*, F. Andreola, Venezia, 1799, 3 voll.

ción que De Maistre da del término (3), y que podemos calificar como contrarrevolucionaria en sentido estricto, y aquella que entiende la Revolución como "obra caótica", y que tiene en Burke su progenitor y en Taine su expresión más completa. En el primer caso, se parte de un plano metafísico: la Revolución es la laceración del orden, y ya que el orden no es cualquier orden constituido, sino el orden por excelencia, la ordenación divina, es decir, relativa a la manera de ser de todas las cosas, por lo cual la Revolución, como rotura de este orden, es una metafísica *contra Dios*. En el segundo caso, los términos antitéticos de orden y Revolución son vaciados de todo contenido metafísico y limitados estrechamente a la dimensión político-social. Así, del mismo modo como se ha dicho que Comte ha laicizado el pensamiento de De Maistre (4), se podría decir de Taine que ha secularizado el concepto de Revolución, viendo simplemente un fenómeno de anarquía y de disolución social a cuyo cargo debe adscribirse la culpa de haber erradicado, en nombre de ideologías abstractas, un régimen fundado sobre estructuras sociales orgánicas y naturales, y sobre una tradición concreta e histórica de Francia.

La observación no parece marginal, y ayuda quizá a comprender cómo la historiografía contrarrevolucionaria se alimenta incesantemente de un *humus* cultural que no es histórico, pero que, a través de la reflexión filosófica y teológica, ofrece los parámetros y las categorías para ubicar la investigación histórica. La meditación que De Maistre hace acerca de la esencia satánica de la revolución constituye, en este sentido, un punto de referencia obligado pero es, a su vez, reconducida a las mismas líneas de fondo de aquella teología de la historia cristiana que devana la contraposición perenne entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de Satán, sobre el fondo de un "tiempo sacro", ritmado de acontecimientos tales como la Creación, el Pecado Original, la Encarnación y la Redención.

Ninguna sociedad política puede cancelar, en esta perspectiva, la

(3) Cfr. Joseph de Maistre, *Considerations sur la France*, J. B. Pélagaud, Lyon-Paris, 1853, cap. X, pp. 143 y ss.

(4) J. J. Chevalier, en *Les grandes oeuvres politiques*, A. Colin, Paris, 1966, trad. it., *Le grandi opere del pensiero politico*. Il Mulino, Bologna, 1968, pp. 376-377.

presencia del mal, *mysterium iniquitatis*, de la historia; y a pesar de todo, las estructuras políticas y sociales pueden, por su naturaleza, ordenar al bien, tender, aunque sea a través de aproximaciones, al arquetipo celeste. La Revolución Francesa, disolviendo la estructura del *Ancien Régime*, todavía inspirado, a pesar de los abusos, en el modelo de la sociedad cristiana, viene a marcar el fin mismo de la Cristiandad, es decir de la validez temporal del Cristianismo, luego de que ya la Reforma hubiera resquebrajado la ecumene espiritual y operado, por ello, la trasposición del pecado del plano individual al político y social.

“Existía —escribe el Cardenal Pie, uno de los autores que mejor asumieron la lección de De Maistre— un antiguo pacto entre la religión y la sociedad, entre el Cristianismo y Francia; el pacto fue denunciado, la alianza rota: *et averterunt se et non servaverunt pactum* (Ps. LXXVII, 57), Dios estaba en las leyes, las instituciones y las costumbres: ello fue roto, fue pronunciado el divorcio entre la constitución y el Evangelio, la ley fue secularizada, fue estatuido que el espíritu de la nación moderna no tendría nada que la uniera con Dios” (5).

De tal manera, el regicidio de Luis XVI asume el significado de un verdadero “pecado nacional” de Francia: en Luis XVI no se ha querido, en realidad, golpear al hombre sino al rey, al representante de aquella monarquía que el bautismo de Clodoveo hacía remontar, en el signo de la misión divina a ella reservada, el principio mismo de la autoridad cristiana en el Estado.

“Los hombres de la Convención quisieron golpear en Luis XVI no sólo un hombre, no sólo al rey justo, sino a Cristo mismo, del cual era el ministro, la Cristiandad de la cual era el jefe... En la intención, el regicidio era, en algunos hombres, un verdadero deicidio” (6).

(5) Louis Pie, *Eloge funèbre de Mme. la marquise de la Roche-Jacquelein, prononcé à la cérémonie de ses obsèques dans l'Eglise de Saint-Aubin-de-Bautigné, le 23 févr. 1857, en Oeuvres de Monsieur l'Evêque de Poitiers*, J. Leday, Paris, 1890-94, T. II, pp. 668-69.

(6) Henri Delassus, *Le problème de l'heure présente: antagonisme de deux civilisations*, Desclée de Brouwer, Paris-Lille, 1904, 2 vols. Trad. It., *Il problema dell'ora presente*, Desclée, Roma, 1907, vol. 2, pág. 9.

Y añade aún el cardenal Pie: "Es la sociedad pública la que ha pecado ... El acto de fe ... ha sido extirpado de la sociedad Europea. He aquí el crimen capital. Sí, Señor Jesús: es contra Vos mismo que Europa ha pecado: *Tibi solo peccavi* (Ps. L, 5)" (7).

De tal manera, a la visión iluminista de la historia, que había hablado de un ascenso irreversible de la Humanidad, guiada por la razón hacia el progreso y la felicidad terrena, vemos contraponerse un cuadro histórico que no conoce un aclarar de las tinieblas y el oscurantismo, sino, más aún, la victoria de los mismos, la *hora tenebrarum*, es decir, un crecimiento del mal político y social, dispuesto a culminar en la extensión y radicalización de la *potentia secularis* del Anticristo, que vendrá a constituir el "fin del tiempo", el punto terminal de la historia (8). La lucha entre la Iglesia y la Revolución vuelve a plantear, por ello, la lucha profetizada en el Apocalipsis de San Juan que, desde los primeros días de la humanidad hasta su final, se lleva a cabo entre la Mujer y el Dragón.

"De un lado, la Revolución, esa mujer que se nos muestra en el Apocalipsis montada sobre un dragón, con una copa en las manos llena de la sangre de los mártires, y en cuya frente está escrito: Misterio (Apoc. XVII, 4 ss.); porque, en efecto, son los misterios de iniquidad los que se encuentran en su pensamiento. De otro lado, el campo de Jesucristo. La Revolución contra la Iglesia: Satán, de una parte; Jesucristo, de la otra" (9).

Solamente a la luz de esta interpretación del fenómeno revolucionario en clave teológica se puede comprender el nacimiento y desarrollo, en el Ochocientos, de aquel filón historiográfico de la "conspiración anticristiana", que ha tenido en Barruel el más notable,

(7) Louis Pie, *Troisième instruction synodale*, en *Oeuvres*, cit., T. V, p. 191.

(8) Para una profundización de la teología de la historia cristiana en esta perspectiva, cfr. Josef Pieper, *Sulla fine del tempo*, *Morcelliana*, Brescia, 1959 y R/ Th. Calmel, O. P., *Per una teologia della storia*, Borla, Torino, 1967.

(9) Emmanuel D'Alzon, *XXV conférence de Nimes, 11 décembre 1870*, en *Ecrits spirituels*, edición a cargo de la casa general de Agustinos de la Asunción, Roma, 1956, p. 1031.

aunque no ciertamente el único representante. La lucha entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de Satán presupone, en realidad, combatientes en uno y otro campo, en el plano histórico. La existencia misma de la Iglesia, o sea de una sociedad visible de hombres al servicio de la Ciudad de Dios, torna imaginable, al menos como tesis, la existencia de una contra-Iglesia, de una Secta oculta, de una sociedad de hombres deliberadamente empeñados al servicio de la Ciudad de Satán. El esfuerzo del historiador contrarrevolucionario, que siempre utiliza, explícita o implícitamente, categorías teológicas, es el de reconstruir la acción.

“Esta Revolución Francesa, escribe Barruel, fue prevista, meditada, combinada, resuelta y establecida hasta en sus más espantosas fechorías: todo fue efecto de la más profunda maldad; todo viene preparado y conducido por algunos hombres, que han urdido el hilo de la conspiración desde hace mucho tiempo, en alguna sociedad secreta, que ha sabido escoger y apresurar los momentos propicios a la maquinación” (10).

La tesis de la conspiración anticristiana, es decir, de la preparación “oculta” de la Revolución por parte de algunos hombres, no implica necesariamente una unidad organizativa en el espacio y en el tiempo de la fuerza revolucionaria, sino, sobre todo, una coincidencia de fines, que puede suponer, asimismo, una pluralidad de “complots” parciales. Es el caso del mismo Barruel que propone, como se ha dicho, una Revolución Francesa que es resultado de la preparación de tres diversas conspiraciones: la conspiración de los filósofos, “sofistas de la impiedad”; la conspiración de los masones, “sofistas de la rebelión”, contra la monarquía; la conspiración de los iluminados, “sofistas de la anarquía”, contra las bases mismas de la sociedad civil.

“La coalición de los secuaces de la impiedad, de los secuaces de la rebelión, de los secuaces de la anarquía, formó el club, o la reunión de los jacobinos, y debajo de este nombre, en adelante común a las

(10) Augustin Barruel, *Memoire, cit.*, pp. X-XI.

tres sectas reunidas, continuaba tramándose la triple conspiración contra el altar, el trono y la sociedad" (11).

Barruel es un "clásico" de su género, sobre todo por su publicación de los documentos de los Iluminados de Baviera, de los cuales la historiografía moderna, sin negar su autenticidad (12), ha criticado con dureza extrema la utilización tendiente a hilvanar la "leyenda" del "complot" (13). Por nuestra parte, sin entrar en el mérito de la obra del jesuita francés, queremos limitarnos en este lugar a indicar sus vínculos con aquello que habíamos definido como el filón de la conspiración.

Será suficiente recordar, antes que Barruel, el nombre del eudita Lefranc (14), autor, en 1791 de *Voile levé (pour le curieux) ou l'histoire de la franc-maçonnerie depuis son origines jusqu'à nos jours* (en el cual trabaja sobre la hipótesis de una masonería "quintaesencia de todas las herejías que han aparecido en Alemania en el siglo XVI" (15) que, nacida en Vicenza en 1546, se propaga por Europa a través de los itinerarios polacos e ingleses del socinianismo) y, en 1792 de la *Conjuration contre la religion catholique et les souverains*. Por ello, Crétinau-Joly (16), más conocido como historiador

(11) *Ibidem*, pp. XXIV-XXV.

(12) «Existe una parte seria de la obra, la que trata del iluminismo bávaro». También Auguste Viatte, en *Les sources occultes du Romantisme*, Honoré Champion, Paris, 1969, vol. I, p. 316.

(13) También, Viatte, Baldensperger y, más recientemente, Droz. Cfr. Fernand Baldensperger. *Le mouvement des idées dans l'emigration française*, Plon, 1924, T. II, pp. 11-20 y Jacques Droz, *La légende du complot illuministe et les origines du romantisme politique en Allemagne*, en «Revue Historique», T. CCXXVI, oct., dic. 1961, pp. 313-334.

(14) François Lefranc (Notre-Dame de Vire 1739-Paris, 1792). La edición de las obras de Lefranc que hemos podido consultar es la de la Impr. V. Duvivier e hijos, Lieja, 1826. Información sobre Lefranc en la *Positio super introductione causae*, del beato martir de la Revolución francesa, y en P. J.-B. Rovolt, *Les martyrs eudistes*, J. de Gigord, Paris, 1926.

(15) Lefranc, *Le voile levé, cit.*, p. 18.

(16) Jacques Crétinau-Joly (Fontenay le Comte 1803-Vincennes 1875), *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, Henri Plon, 1859, 2 vols. Sobre Crétinau-Joly, cfr. M. U. Maynard, *J. C-J sa vie politique, religieuse et lit-*

de la Compañía de Jesús (17), que en *L'Eglise Romaine en face de la Révolution*, utilizando material recibido del mismo Gregorio XIV, como las *Insituzioni Sgrete* y la correspondencia de la *Alta Vendita*, delinea un amplio cuadro de la lucha de las sociedades secretas contra la Iglesia católica, entre el pontificado de Pío VI y el de Pío IX, mostrando la continuidad entre la Revolución Francesa y la Revolución Carbonaria en los Estados pontificios. Un jesuíta, Deschamps (18), dedica a las sociedades secretas una obra imponente, indagando tanto sus aspectos doctrinales (y remontando sus orígenes intelectuales a las herejías medievales), como su aspecto histórico (según la actividad de las sectas hasta la unidad italiana, a la caída de Napoleón III y a la conquista de Roma). El filón de la conspiración confluye finalmente, a comienzos de siglo, en la obra de Delassus (19), que constituye la más completa sistematización del pensamiento contrarrevolucionario del mil ochocientos, asumiendo la herencia de Barruel, Deschamps, Crétinau-Joly, a la luz de la meditación teológica, filosófica y política de autores como un De Maistre, un Donoso Cortés, un Le Play, o un Blanc de Saint-Bonnet.

El filón de la conspiración representa, en su continuidad, un fenómeno que el estudioso del pensamiento contrarrevolucionario del siglo XIX no puede ignorar. Su influencia, no vistosa pero profunda, en tal historiografía, por los ligámenes de Barruel con la sociedad

téraire, d'après ses mémoires, sa correspondance et autres documents inédits, Paris, 1875.

(17) Jacques Crétinau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la compagnie de Jesus*, P. Mellier, Paris, Guyot, Lyon, 1844-46, 6 vol.

(18) P. Nicolas Deschamps, S. J. (Villefranche 1797-Aix 1872), *Les sociétés secrètes et la Société ou philosophie de l'histoire contemporain*, Fr. Séguin aîné, Avignon 1874, 2 vols. En 1880 la obra fue enriquecida por una *Introduction sur l'action des sociétés secrètes au XIX siècle* de Claudio Jannet, y de un tercer volumen de documentos. Una reedición de la sexta edición de la obra (1880) ha sido anunciada por el editor Arnaldo Forni.

(19) Henri Delassus (1836-Cambrai 1921), *La conjuration antichrétienne ou le Temple maçonnique voulant s'élever sur les ruines de l'Eglise Catholique*, Desclée de Brouwer, Lille, 1910, 3 vols. Algunas noticias sobre Delassus pueden encontrarse en H. Lancelin, *Histoire du diocèse de Cambrai*, Giard, Valenciennes, 1946.

secreta católica (20) que en el período entre la Revolución Francesa y la Restauración contrapondrá a la internacional sectaria una internacional contrarrevolucionaria, aguerrida y ramificada en todo Europa, y aquéllos de Delassus con el Sodalitium Pianum (21), la sociedad secreta católica surgida bajo el pontificado de Pío X, con el fin de combatir la "Secta Revolucionaria" (22) se continúa, por otra parte, en el plano operativo, no menos que en el doctrinal.

Sin embargo, la historiografía contrarrevolucionaria no se agota en el filón de la conspiración, sino que experimenta un verdadero salto cualitativo con la obra de Agustín Cochin, poco menos que contemporánea a la de Delassus, tratándose de la contribución de un historiador de profesión, cuyo estudio de la Revolución, desenvuelto en algo más de quince años de meticolosas investigaciones que lo llevaron a explorar los archivos de más de cuarenta países y ciudades de Francia, interrumpida tan sólo por su prematura desaparición en la primera Guerra Mundial, habría debido encontrar su realización final en una *Historia General del Terror*, de cerca de diez volúmenes. Aparecido póstumamente sólo el primero ("Jamais encoze on n'avait pénétre aussi intimement dans la bureaucratie du régime" (23) es-

(20) El lazo de Barruel con los *Chevaliers de la foi*, la sociedad secreta realista en función napoleónica y sobrevivida en la Restauración, ha sido señalado, entre otros, por G. de Bertier de Sauvigny, en *Le Comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'enigme de la Congrégation*. Les Press Continentales, Paris, 1948.

(21) Sobre las relaciones de Delassus con el Sodalitium Pianum, ofrece invalorables elementos Emile Poulat, en *L'intégrisme et catholicisme intégrale*, Casterman, Tournai, 1969.

(22) «Combatimos la Secta, de adentro y de afuera, siempre y en todas partes, bajo todas las formas, por todos los medios honestos y oportunos. En las personas de los sectarios de adentro y de afuera y de sus cómplices, combatimos solamente la realización concreta de la Secta, de su vida, su acción y sus planes». Cfr. el programa del S. P. en Poulat, *op. cit.*, pp. 120-121.

(23) Cfr. Albert Mathiez, recensión al volumen de A. Cochin y C. Charpentier, *Les actes*, *cit.*, en «Annales Révolutionnaires» (órgano de la Société des études robespierristes), nov. dic. 1921, pp. 515-516. De Mathiez, cfr. también, la recensión de *La Révolution et la libre pensée*, *cit.*, en la misma revista, convertida en «Annales Historiques de la Révolution française» de la que resulta la tesis de fondo de Cochin, afirmando que, a diferencia de las

cribe Mathiez); la mayor parte de los ensayos que hoy nos permiten resumir la tesis general de Cochin aparecieron también póstumamente.

La novedad aportada por Cochin consiste en su aproximación al fenómeno revolucionario, con clara inspiración en Taine. Se propone partir del campo histórico, o sea, *a posteriori* del documento y la investigación de archivo, para volver, eventualmente a posiciones de principio, allí donde los escritores de la conspiración, siguiendo una vía teológica antes que histórica partía de la consideración *a priori* de categorías como la de la esencia satánica de la revolución, no buscando en los documentos otra cosa que la confirmación de los principios adquiridos. Aún ya en la *brochure* (24) en que Cochin asume la defensa pública de Taine contra Aulard, que había intentado la demolición de su obra, lo veremos tomar distancia del mismo Taine, proponiendo, más allá de Aulard y de Taine, una interpretación de la revolución con caracteres de absoluta originalidad, aunque, en un último análisis, reconducible a la línea contrarrevolucionaria clásica.

Es por ello que, para Cochin, le impresiona la diferencia entre el método seguido por Taine y el seguido por Aulard. Aulard ha consultado las actas de las asambleas revolucionarias, las actas y correspondencia del gobierno patrio, *pamphlets*, discursos, circulares, informes de policía, periódicos; en una palabra, los actos públicos del régimen, la versión oficial de los hechos, allí donde Taine se ha basado en testimonios privados, correspondencia, memorias, en suma, todo lo que, aun siendo fragmentario y episódico, hace la historia tras los bastidores. Estamos, pues, frente a una historia oficial y una historia desconocida, la una no menos real y significativa que la otra.

Actes, este volumen no se relaciona con la historia, sino solamente con la filosofía o la sociología» (p. 179); la recensión de *Les sociétés de pensée et la démocratie*, en «Ann. hist. de la Rév. Franç.», en feb. 1927, pp. 80-82, en la que remarca su impresión negativa: «M. Cochin ha registrado muy bien los archivos, ha proyectado su encuesta hasta los detalles más minuciosos, y no ha demostrado nada en favor de su tesis preconcebida».

(24) Augustin Cochin, *La crise de l'histoire révolutionnaire, Taine et M. Aulard*, en «Le Correspondant», 25 marzo y 10 abril de 1909, luego recogido en *Les sociétés de pensée, cit.*, pp. 43-140.

La Revolución Francesa tal y como debiera haber sido según sus protagonistas y la Revolución Francesa tal como fue en realidad (25).

“En tanto que Taine considera a la Revolución en el hecho práctico, al revés de los principios, es a los principios, a la fachada oficial a lo que atiende A. Aulard; Taine quiere penetrar hasta el alma del verdadero pueblo; M. Aulard anota las gestas del partido popular. Taine hace la historia de la opinión a partir de lo que pasa; M. Aulard a partir de lo que se publica.”

El mérito de Aulard consiste en haber procurado ofrecer, proponiendo la tesis no nueva de la *defense republicaine*, una clave de los acontecimientos que para Cochin es, sin embargo, inaceptable. Desde su ángulo, Taine ha tenido el mérito de echar luz sobre episodios oscuros, de restablecer la verdad; pero su limitación consiste en no haber ofrecido una explicación para comprender el porqué de lo que acaece.

Para Taine, la anarquía surge espontánea e inexplicablemente, el jacobinismo despunta de improviso y la Revolución aparece como una embriaguez de locura.

“Taine —escribirá ahora Cochin—, ha proporcionado un cuadro completo y brillante de todas las causas económicas, políticas, etc. ... que favorecerían a la Revolución: no olvidó más que una cosa: la Francmasonería. Expone el paisaje: es necesario introducir al hombre. Un gran paisaje en movimiento, donde no hay nadie” (26).

La masonería es, pues, para él como para Barruel, el filón de la conspiración; por eso es el centro de la indagación de Cochin. Pero —escribe en una importante carta a Charles Maurras, que constituye el esquema de un verdadero programa de trabajo—, en lugar de considerar a la misma como un monstruoso complot, más que esforzarnos en introducir esta colosal máquina en la trama de la historia ordinaria —empresa evidentemente imposible—, seguiremos una marcha inversa: partiremos de la historia en sí misma, estudiada *de très près*. En lugar de comenzar con los proyectos regicidas de Weishaupt y los crímenes de Kadosch, nos aplicaremos a seguir los

(25) *Ibidem*, p. 109.

(26) Augustin Cochin, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, cit., pág. 117.

movimientos de tal grupo "patriota" en una ciudad de provincia; en lugar de atenernos a los documentos masónicos propiamente dichos, siempre raros y equívocos, partiremos de los documentos de archivos ordinarios ..." (27).

Cochin estudiará la masonería no en su ideología ni en sus hombres, sino en su sistema, en el mecanismo mismo de su organización.

"Lo que importa en los primeros tiempos de la Revolución no son las ideas; tienen menos importancia de lo que creemos; pero los *medios*, ésto es lo que es nuevo ... Estos medios son; la Francmasonería: ella es un plan (expresión masónica) mucho más que una doctrina; hay, ciertamente, una doctrina; pero muy negativa, parecida a la muerte misma, en última instancia ella es ante todo más una ley límite que una regla, mortal en la medida en que la misma se realiza" (28).

Intuyendo la interdependencia entre el momento ideológico y el momento metodológico en un proceso revolucionario que nace no tanto para imponer un sistema de verdad como para destruir otro, Cochin vuelve del revés la perspectiva del filón de la conspiración, que había estudiado la Masonería en sus premisas intelectuales, y centra la indagación sobre su estructura misma, sobre el automatismo revolucionario, es decir, sobre aquellas centenas de sociedades de pensamiento que comenzaron a proliferar en Francia en la segunda mitad del mil setecientos, llegando a constituir la trama de lo que, con feliz expresión, se ha llamado la "República de las Letras". Igualitarias por su forma y filosóficas por su objeto, las sociedades de pensamiento son sociedades de discusión libre y permanente, y constituyen el ambiente artificial en el que se formará la nueva concepción de las leyes, del poder y del derecho, realizando en su ámbito de sociedad dogmática pura el *Contrato Social* de Rousseau, y tratando de concretarlo en Francia, bajo el terror.

"Hacia finales del reinado de Luis XV —escribe Cochin en una página que conviene reproducir por entero— es cuando el fenóme-

(27) Carta de Augustin Cochin a Charles Maurras, del 4 de octubre de 1904, en Henri Perrot, en *Charles Maurras et Augustin Cochin*, «Cahiers Charles Maurras», n. 30, pp. 42 y ss.

(28) *Abstraction révolutionnaire, cit.*, pp. 116-117.

no se difunde en Francia. El Gran Oriente es fundado en 1773. Las sociedades secretas y las varias órdenes escocesas, iluminados, swedenborgheanos, martinistas, egipcianos, centenares de pequeñas sociedades semiclandestinas, generalmente autónomas como logias, pero que como tales, actúan concertadamente, constituidas como logias, animadas por el mismo "espíritu patriótico" y filosófico", no dejan de esconder miras políticas afines, bajo pretextos oficiales de ciencia, beneficencia o recreo: sociedades académicas, literarias, patrióticas, museos, liceos, hasta sociedades de agricultura. La "República de las Letras", simple alegoría en 1720, se convierte hacia 1770, gracias a Voltaire y los enciclopedistas, en una realidad tangible...

Esta secta reina en la Academia bajo D'Alembert, dispone de la censura a través de Malesherbes, coloca en el Índice los libros de sus adversarios, encarcela a sus autores en Vincennes o en La Bastilla, infunde en la opinión pública y en el mundo de la cultura una suerte de temor pánico. Las cartas de Lord Chesterfield, las desdichas del presidente De Brosses, de Palissot, de Gilbert, de Rousseau, de Fréron, de Linguet, por citar sólo los más célebres, demuestran lo que arriesgaban los independientes y los espíritus heroicos.

La finalidad de las Academias es el hacer surgir una opinión pública; no solamente son agencias que difunden noticias, sino sociedades que incitan al patriotismo, verdaderos tribunales del espíritu público. Para alcanzar estos fines, crean una república ideal, al margen y a imagen de la verdadera, con su constitución, sus magistrados, su pueblo, sus honores y sus luchas. Allí se estudian los mismos problemas políticos, económicos, etc., se discute de agricultura, de arte, de moral, de derecho, son debatidas las cuestiones del día y juzgados los hombres más respetables. Muy pronto, este pequeño Estado es imagen exacta del grande, salvo una pequeña diferencia: no es grande y no es real. Sus ciudadanos no tienen ni un interés directo ni un esfuerzo responsable en los asuntos de que hablan. Sus decretos son solamente deseos, sus luchas, conversaciones, sus trabajos, juegos. En esta ciudad imaginaria, se hace moral lejos de la acción, política lejos de los negocios; es la ciudad del pensamiento" (29).

(29) *Meccanica della Rivoluzione, cit.*, pp. 29-31.

El hilo conductor del análisis de Cochin acerca de las sociedades de pensamiento consiste en la continua contraposición entre éstas y aquéllas que define como sociedades reales. Las sociedades reales están fundadas sobre una verdad, de fe, de hecho, o de razón, que precede al momento asociativo. "En una sociedad de pensamiento, sucede exactamente lo contrario: los miembros se asocian para formar, a través de la discusión y del voto, la opinión colectiva, fuera de toda convicción en común. La intención es aquí el medio — no ya el efecto o el signo del acuerdo; el hecho social tiene la preeminencia. Los coasociados están unidos *para* la verdad y no *según* la verdad" (30).

En tanto que en una sociedad real la idea genera el hecho social, aquí el hecho social crea la idea. En una sociedad real, fundada sobre una verdad, a esta verdad se accede y se comprende en diversos grados y medidas: el cuerpo social es enriquecido y vivificado: "la identidad de fin pone en evidencia la diversidad de los puntos de partida" (31); en la sociedad de pensamiento, la verdad es fruto de una elaboración colectiva que subordina el pensamiento a su expresión verbal, disociándolo de la realidad y subvirtiendo la función natural del esfuerzo intelectual. El análisis de este proceso de reducción y de "socialización" del pensamiento en las sociedades, constituye el núcleo central de la obra de Cochin. La primera consecuencia de este proceso que nos interesa señalar aquí es la de la manipulación de la verdad socialmente elaborada, por parte de una *élite*, de una cúpula de organizadores. "No es absolutamente cierto, escribe Cochin, que en una colectividad social organizada la voluntad colectiva formada y expresada sea la voluntad del número, en el sentido común del término: voluntad actual, real y positiva de cada uno. Cuanto más se habla en su nombre, menos se deja hablar" (32).

De hecho, en el seno de una gran sociedad se forma otra sociedad, más pequeña pero más activa y unida, que no tendrá dificultades en dirigir a la grande, y que está constituida por los más activos, los

(30) *Ibidem*, pp. 60-61.

(31) *Ibidem*, p. 89.

(32) *Ibidem*, p. 202.

menos escrupulosos, los mejor informados acerca de los medios de maniobrar con los votos. Cada vez que la sociedad se reúne, ellos lo han hecho más temprano, han visto a sus amigos, preparado su plan, formulado las consignas, estimulado a los tibios y presionado a los tímidos. Ya que su propósito es anterior, tienen en sus manos las mejores cartas; han tomado posesión de la presidencia, han eliminado a los asociados incómodos, fijado la fecha y establecido la orden del día. La discusión es, en verdad, libre, pero de esta libertad, la parte efectivamente dejada al acaso es muy reducida, y los eventuales movimientos de cabeza del "soberano" son bien poco temibles. La "voluntad general" es libre como la locomotora sobre sus rieles (33).

También para Cochin, la Revolución es *organizada* por una minoría de manipuladores sociales que movilizan las filas de la sociedad de pensamiento. Pero, y he aquí un segundo punto que se debe subrayar, los mismos conspiradores resultan instrumentos y víctimas del automatismo de la "máquina". Los revolucionarios no son figuras de excepción, aun cuando orientados al mal, como el Weishaupt de Barruel o el Nubius de Crétinau-Joly, "sino hombres comunes, de ánimo vulgar y de escaso talento; y todos, en general, inferiores a su parte. Pierden el equilibrio en el éxito, la sangre fría en los momentos de prueba y la dignidad en la desventura. Mirabeau no está a la altura de su gloria, ni Robespierre de su poder, ni Fouquier de sus delitos. Es un drama tético y desgarrador, recitado por una compañía de provincia, en la cual las situaciones son más grandes que los hombres" (34).

De esta manera, Cochin ofrece una explicación "científica" a lo que fuera intuición de De Maistre acerca de la pasividad y mecanicidad del fenómeno revolucionario.

"Se ha hecho notar, con mucha razón —había escrito De Maistre—, que la Revolución Francesa mueve a los hombres más de lo que ellos la mueven... Los mismos acelerados que parecen conducir la Revolución, no participan más que como simples instrumentos; y

(33) *Ibidem*, pp. 208-209.

(34) *Ibidem*, pp. 21-22.

aquellos que tienen la pretensión de dominarla caen innoblemente..." (35). "En fin —continúa De Maistre— cuanto más se examinan los personajes en apariencia más activos de la Revolución, más se encuentra en ellos algo pasivo y mecánico. No sería demasiado repetir que no son los hombres los que mueven la Revolución, que la Revolución emplea a los hombres" (36).

"El juego de la máquina —escribe a su vez Cochin— llega a disociar dos elementos que nadie había distinguido o separado antes: la actividad de un hombre de su personalidad, sus facultades y medios de su alma; es su alma lo que le es solicitada, y para estar segura de poseerla, la máquina aísla las facultades (...) (37). La sociedad no se compone, pues, de hombres, de personas, sino de cualidades humanas, de fragmentos humanos, de espíritus desigualmente desarrollados, de los cuales utiliza la capacidad, la actividad o el crédito... (38). La sociedad, en suma, se contenta, y la máquina tiene necesidad, de "caracteres despedazados"; necesita hombres incompletos, que tengan una laguna respecto a su conciencia, o respecto a la razón, o al buen sentido, laguna que los torne incapaces de bastarse a sí mismos; hombres que, por otra parte, posean una cualidad lo suficientemente desarrollada; elocuencia o inteligencia práctica, u honor y respetabilidad, porque necesitan servir a la sociedad... Pero esta misma necesidad muestra lo que son e indica el carácter de sus cualidades positivas: son impersonales en cuanto patriotas bien intencionados. Son hombres pequeños, necesitados de enorme aprecio que, estando aislados, no les sirve de nada, más bien es un estorbo en la vida real; una vida pequeña y mezquina, pero que encuentra su utilidad en la sociedad, la cual encuentra actividad (no energía), respetabilidad (no digamos conciencia), lógica (no razones) impersonales; encuentra, en suma, cualidades humanas sin hombres" (39). En este punto, es claro que Cochin propone una verdadera sociología del

(35) Joseph de Maistre, *Considération sur la France*, cit., p. 5.

(36) *Ibidem*, p. 8.

(37) Augustin Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 310.

(38) *Ibidem*, p. 311.

(39) *Ibidem*, pp. 312-313.

fenómeno revolucionario, extensible no sólo a las sociedades de pensamiento que se desarrollaron históricamente en Francia en la segunda mitad del setecientos, sino a todas las "asambleas" o "comunidades" revolucionarias, en toda época y país. "No hay nada, escribe, más uniforme y regular que el fenómeno revolucionario. Lejos de representar lo imprevisto es, al contrario, en el orden moral y humano, tal vez el único orden de fenómenos suficientemente estable para ser objeto de un estudio científico válido, tal vez el único en el cual la voluntad, el cálculo humano no tengan parte, en que el hombre actúe como factor inconsciente en vez de ser un agente consciente; los fenómenos, el progreso, el espíritu, los procedimientos del filósofo, del terrorista, son idénticos de París a Odessa, de Odessa a Teherán y a Constantinopla. Si existe una realidad que no cambia, ésta es, precisamente, el fenómeno revolucionario" (40).

La sociología de Cochin acerca del fenómeno revolucionario, sobre todo en su lúcida crítica de la democracia ("Hoy están casi todos de acuerdo en reconocer que *la democracia, de hecho y también de derecho, es el reino de una minoría*") (41), parece anticipar la temática de aquella naciente escuela de sociología política que tiene en Taine, entre otros, uno de sus indudables padres culturales (42). Pero si se presta atención a la continua contraposición de Cochin entre sociedad real y sociedad revolucionaria, se verá cómo él, a diferencia de la sociología elitista, conserva siempre un modelo positivo para confrontar con el la sociedad revolucionaria. Mientras que los elitistas desarrollan su crítica a la democracia en nombre de un realismo absoluto y llegan así a la negación misma de todo principio metapo-

(40) *Ibidem*, p. 200.

(41) *Ibidem*, p. 202.

(42) A esta luz se entienden las referencias de Cochin autores como Bryce (Cfr. su *The American Commonwealth*, Mc. Millan, London, 1888, 3 vols.) y Ostrogorski (*La démocratie et l'organisation des partis politiques*, C. Levy, Paris, 1903, 2 vols.) generalmente considerados como anticipadores de la «ciencia política», y la relación que se podría establecer, a través de Taine, con un Mosca (*The ruling Class*, Mac Graw-Hill Book Company, New York, 1939). Cfr. Livingston, A. Introducción a la obra citada, y E. Faul, *Der moderne Machiavellismus*, Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin, 1961, pp. 165 y ss.

lítico, Cochin parece distinguir entre formas sociales revolucionarias, a las cuales es aplicable la crítica elitista, y formas sociales que, fundadas en lo metafísico, escapan a la misma. En este sentido, es importante su ensayo *Une société réelle: l'Eglise catholique*, encontrado sobre su mesa de trabajo poco antes de su muerte, que figura como apéndice de *La Révolution et la libre pensée*.

"Amar a Dios por sí mismo, he aquí el principio. Amarlo en el prójimo, he aquí la consecuencia y el resultado. Tal es el ideal social afirmado como principio por el cristianismo, y expresado en la Iglesia. Toda sociedad viviente se le aproxima" (42).

He aquí concentrada en pocos renglones, la concepción cristiana y, podemos decir, la concepción tradicional del orden social: una relación del hombre con Dios, metafísica y, por ello, vertical; una relación del hombre con los otros hombres, social y, por ello, horizontal. Pero la dimensión horizontal o político-social se funda sobre la dimensión vertical o metafísico-religiosa; es decir, que la sociedad se funda sobre la verdad, mientras que la concepción positivista opera una resolución de lo vertical en lo horizontal, llevando a negar todo criterio metafísico y objetivo de verdad, para relativizarlo y resolver en términos de fuerza aquellas relaciones sociales que en la concepción tradicional son impuestas en términos de verdad.

Si bien es cierto que en el plano metodológico la influencia del positivismo de Taine sobre Cochin es innegable, no parece que esta influencia llegue a originar, como se ha escrito (44), una contradicción en su obra, por la presencia de una dicotomía positivista ideas-hechos que llevaría a la crítica de aquéllas en nombre de éstos y vi-

(43) Augustin Cochin, *Une société réelle: l'Eglise catholique*, p. 282. (Encontrado sobre su mesa de trabajo en junio de 1916 y publicado como apéndice de *La Révolution et la libre pensée*, pp. 281-287; falta, como se ha señalado, en la edición italiana.)

(44) Tales, las críticas a Cochin de Stefano Cochetti, haciendo la recensión a *Meccanica della Rivoluzione*, en «L'Europa», n. 5, marzo 1972. Cfr. nuestra respuesta en la misma revista, n. 7, 5 abril 1972. Más apropiadas son las observaciones que desarrolla sobre Cochin el presentador de su volumen, Mario Marcolla, en «Studi Cattolici», n. 125, julio 1971, pp. 527-530, *La metafísica contro la Rivoluzione*.

A. COCHIN Y LA HISTORIOGRAFIA CONTRARREVOLUCIONARIA

ceversa. De hecho, es verdad que Cochin critica las "ideas", es decir, las ideologías, definiéndolas como construcciones racionales artificiosas, no verificadas en la realidad. Pero esto no significa que asigne a los hechos la medida de juicio acerca de las ideas. La acusación de traicionar los hechos, es decir, la realidad histórica concreta, que Cochin imputa a las ideas, no es formulada en nombre de los hechos, sino en nombre de los principios, que no sólo no son irreducibles a los hechos, y son por ello meta-históricos, sino que son irreducibles a las ideas mismas, y podrían así ser definidos como metaideológicos, fundándose, como se fundan, sobre una verdad metafísica objetiva transcendente y no sobre la racionalidad subjetiva del hombre. La adhesión de Cochin al catolicismo parece, por otra parte, una muestra de esta exigencia de vivir concretamente determinados principios metafísicos, es decir, de hacer descender estos principios a los "hechos", saltando la artificiosa barrera ideológica, fruto de las sociedades de pensamiento.

"El cristianismo —escribe— hace obrar antes que pensar; santifica antes que se sepa qué es la santidad; se guarda de mostrar una doctrina abstracta. No nos mueve por la lógica y la razón... Al contrario, la propaganda revolucionaria comienza a hacer pensar, razonar, exasperar la lógica. Es la obra de "intelectuales", o sea, de gentes que no sueñan sino en establecer un acuerdo entre sus ideas, y no en relación de esas ideas a lo real" (45).

La metafísica es así verificada por lo concreto, por lo real, en tanto que la ideología se desvanece en el abstractismo y el utopismo. Esta es, en síntesis, la oposición programática entre "Ciudad de las nubes y Ciudad de Dios; ciudad de los ideólogos y ciudad de los espíritus; abstracción intelectual y vida espiritual" (46).

Bajo esta luz podemos darnos cuenta de cómo Cochin integra, en el plano sociológico, el análisis del fenómeno revolucionario que los contrarrevolucionarios habían desarrollado en el plano teológico, sobre todo, y cómo termina por encontrar el mismo filón de la conspiración, del cual se había apresurado a poner distancia.

(45) Augustin Cochin, *Abstraction révolutionnaire, cit.*, pp. 42-43.

(46) *Ibidem*, p. 59.

No es una casualidad que la lección de Cochin vuelva a ser propuesta hoy por autores contrarrevolucionarios como Marcel de Corte, que ha extendido a la sociedad de masas contemporánea el análisis relativo a las sociedades de pensamiento (47) o Luis Damènie, al cual se debe una magnífica síntesis de la obra de Cochin y Barruel, en un volumen reciente (48).

No es casualidad, en fin, que sean análogas a las del mundo contrarrevolucionario representado, como se ha dicho, por los católicos ligados al *Sodalitium Pianum* como Delassus y Maignen, sean las reservas doctrinales expresadas frente a la *Action Française*, que puede ser considerada como la proyección política de la línea historiográfica que viene de Taine, teniendo en cuenta que dirige su polémica en contra de la república, la democracia y las instituciones parlamentarias, a partir de una crítica histórica y política de la Revolución, cuyos elementos fueron tomados precisamente de la lección desmitificadora de la obra de Taine (49).

No obstante, su valor indudable (y aunque, por otra parte, Cochin gravitará siempre en los ambientes de la *Action Française*) (50), la

(47) Marcel de Corte, *L'Intelligenza in pericolo di morte*, Volpe? Roma, 1973 o en su original en francés «L'intelligence en péril de mort», Paris, *Club de la Culture Française*, 1969.

(48) Louis Damènie, *La Révolution, phénomène divin, mécanisme social ou complot diabolique ?* Les Cahiers de l'Ordre Français, Paris, 1970.

(49) «El movimiento contra-revolucionario data de 1876, cuando aparece el primer volumen de la *Histoire de la Révolution* de Taine. Así, Louis Dimier en *Les maîtres de la Contre-Révolution au XIX siècle, leçons professées à l'Institut d'Action Française, chaire Rivarol, févr.-juin 1907*, p. 188. «De toda la obra de Taine, *Los Orígenes de la Francia Contemporánea* es la parte más viva, la más rica en sugerencias, la más actual. Es el maestro de todos los historiadores políticos de derecho, y en su posterioridad están comprendidos tanto Barrés, como Bainville o Maurras». Cfr. G. Pompidou, *Introduzione a H. Taine, Pages choisies*, Hachette, Paris, 1953, p. 87.

(50) Uno de los primeros trabajos de Cochin, el ensayo *La campagne électorale de 1789 en Bourgogne*, cit., apareció en la «Revue d'Action Française» del 1-15 nov. de 1904. A este período de colaboraciones se remonta, evidentemente, la carta a Maurras de que dimos cuenta. Sobre las relaciones Maurras-Cochin, cfr. la «Action Française» del 25 de marzo y 6 de noviembre de 1922, y del 15 de mayo de 1932. Sobre este tema, ha aparecido reciente-

obra de Maurras está afectada, al igual que la de Taine, por la ausencia de una dimensión metafísica.

“Cuando la corporación se debilita, el vínculo se relaja y el impulso se hace más lento, escribe Cochin, es cuando aparece la pre-ocupación por la unión, por la defensa común de la corporación social por sí misma. Después de la crisis protestante del siglo XVI es cuando el término social “católico” tomó, en la Iglesia oficial, el lugar de la palabra real “cristiano”. El modernismo, exagerando el movimiento, querrá ubicar a la Iglesia en el lugar de Dios. Y hoy mismo hay quienes ubican al cuerpo antes que el espíritu, el orden antes que el fin; así Maurras compromete el espíritu; es la misma doctrina: intelectual en Le Roy, materialista en Maurras” (51).

Cochin, elevándose más que Maurras en su exigencia continua de una dimensión metapolítica y de una realidad de valores que precede a la sociología sin excluirlas, se aproxima a la firme familia de los Barruel y los De Maistre. Ellos habían entendido la Revolución no sólo en su significado de negación de un determinado orden político-social, sino sobre todo en el sentido de negación de los principios metafísicos que animan y justifican al orden. Y en tanto que aquellos principios se encarnaban en un orden histórico y particular, pero que aspiraba a los caracteres de unicidad, universalidad y totalidad, venían a considerar la Revolución Francesa, en su negación del *Ancien Régime*, como la concreción histórica y particular de una negación metafísica, también una, total y universal.

La obra de Cochin, al trasladar el acento del momento ideológico de la Revolución al metodológico, de la esfera de los principios a la de los hechos, llega a determinar también una esencia de la Revolución que, también en el método, resulta negación de una realidad metafísica y, por ello mismo, principio metafísico. La Revolución es todavía, una vez más, una categoría, y su mecánica un proceso tipificable y válido para todas las revoluciones.

mente otro artículo de Henri Perrot, *cit.*, y un artículo de la redacción de la revista «Ordre Français», n. 159, 1972, pp. 38-43 dedicado a *Augustin Cochin, vu par Charles Maurras*.

(51) Augustin Cochin, *Abstraction révolutionnaire, cit.*, pp. 54-55.

Estas son, a nuestro entender, las primeras pero indispensables consideraciones para ubicar, y no para agotar, la investigación de los motivos de fondo de aquella línea historiográfica contrarrevolucionaria, de la cual la obra de Agustín Cochín constituye, indudablemente, un punto de pasaje obligado.

ILUSTRACIONES CON RECORTES DE PERIÓDICOS:

**LAS "SOCIETES DE PENSEE" Y LA POLITICA
DE LOS FRANCMASONES**

- I. Las "sociétés de pensée", ayer y hoy.
- II. Los estudios efectuados en esta segunda mitad del siglo xx en las logías de los francmasones.
- III. ¿Cuáles son las grandes ideas que fundamentan los principios políticos de los francmasones?
- IV. Libertad absoluta de conciencia con negación de todo dogma que no sea esta libertad.
- V. Negación absoluta de que la libertad pueda estar condicionada por verdad alguna, dimanante de un orden natural, que rechazan.
- VI. Consecuencias de la negación masónica de la ley moral revelada y natural. 1.º *El "planning" familiar, la educación sexual y el aborto.* 2.º *La destrucción de la libertad escolar.* 3.º *La desaparición de la patria y del derecho a la legítima defensa.* 4.º *Lucha contra el derecho natural de propiedad, en una pretendida evolución hacia un "socialismo humano".*
- VII. El democratismo total, dogma para los francmasones.
- VIII. La dialéctica, o lógica de tres valores, otro dogma masónico.
- IX. Su aplicación a la educación: "la educación liberadora".
- X. La filosofía optimista de que "el hombre es en el futuro del hombre", rechazando toda idea de resignación.
- XI. La utopía, perenne herejía.
- XII. ¿Cómo han podido difundirse, tanto en ámbitos civiles como eclesiásticos, las ideas que Jacques Mitterrand expone como principios de los francmasones?

48 págs.

44 ptas.