

BONALD, O LA CONSTITUCION NATURAL DE LAS SOCIEDADES

BONALD es un escritor que nos admira por su habilidad para vincular unas conclusiones políticas con unos principios especulativos al parecer alejadísimos de ellas. ¿Quién iba a pensar que iba a fundarse sobre una teoría del lenguaje nada menos que el edificio de una política militante? Pues este prodigio lo realizó el vizconde Luis de Bonald entre los años de 1796 y 1830, fechas extremas de su obra, con las que se abre y se cierra uno de los jardines más curiosamente geométricos de la filosofía.

La primera vez que leí el nombre de Bonald fué encabezando la potente oda que le había dedicado Lamartine en 1817, muchos años antes de que el poeta proclamase, tan lejos de Bonald, la República francesa desde el balcón del Ayuntamiento de París. No sospechaba yo entonces que ese nombre hubicra de ser para mí otra cosa que el contertulio del salón de Madame Charles, amada del poeta y heroína de *El Lago*. Sólo mucho después, con las obras del filósofo en la mano, pude darme cuenta de que este autor había respondido con extraña originalidad al llamamiento de una hora de Europa que comenzó con la Revolución francesa y todavía no ha acabado.

El pensamiento moderno había querido exaltar los

derechos del individuo, hasta el extremo de liberarle de toda traba que no fuera la de obedecerse a sí mismo. Para ello se había valido de un procedimiento muy cómodo: negar la naturaleza social del hombre. Es la enseñanza de Hobbes y de Rousseau. El hombre moderno, rompiendo las regulaciones provinentes de la ley natural y de la ley eterna, comienza entonces a querer inventarse su destino y su mundo, y se pone a revolucionar la sociedad civil por medio de constituciones políticas y religiosas.

Bonald es como el alguacil de estos desmandados pensadores. Alguacil alguacilado, porque los discípulos de Rousseau le hacen huir de Francia y refugiarse en Heidelberg, donde, a los cuarenta años de edad, comienza, en el exilio, su carrera de insobornable escritor político.

Frente a la afirmación de que el hombre no tiene naturaleza social y que, por consiguiente, la sociedad no es algo natural, sino el resultado de un contrato voluntario y libre, Bonald va a enarbolar la tesis contraria: el hombre es naturalmente social, hasta el extremo de tener que hablar de una *constitución natural de las sociedades*.

En las siguientes páginas voy a tratar de las razones en que Bonald apoya su tesis, agrupadas en cuatro partes. La primera está consagrada al hecho primitivo del lenguaje; la segunda, a las tres grandes categorías sociales y a su combinación natural; la tercera trata de la excelencia de la monarquía, tipo de sociedad naturalmente constituida, y de su degeneración en la democracia; la cuarta, en fin, se aplica al estudio de las analogías entre los fenómenos políticos y religiosos que coexisten naturalmente en la sociedad civil.

I

EL HECHO NATURAL DEL LENGUAJE

1. *La ideología de Bonald.*

«La ideología matará a la filosofía moderna», había exclamado Bonald en un rincón del discurso preliminar de su *Legislation primitive*. Se refería a la ideología inventada por Destutt de Tracy y sus adeptos del siglo XVIII. Sabía que el estudio de los signos y de las expresiones lingüísticas, a los que la ideología dieciochesca había otorgado un interés tan grande, le sumistraba a él, vizconde Luis de Bonald, un principio doctrinal que podía acabar con el ateísmo de la filosofía moderna: la verdad de que el lenguaje no había podido ser inventado por el hombre y era, por consiguiente, una revelación de Dios.

Y ¡qué consecuencia más espléndida se iba a derivar de esto para la política! Porque si el hombre no ha inventado la palabra, que es el vínculo social y político por excelencia, si la palabra está entrañada en su naturaleza, es que su naturaleza es de índole social y política, contra lo que pretendía Rousseau. Y si el hombre es naturalmente social, el revolucionario que intenta destruir la sociedad hasta sus últimas bases para rehacerla a su gusto pecará siempre contra la naturaleza.

De estas atinadas razones Bonald concibió un empeño desorbitado: mostrarnos que el lenguaje es el primer principio de la filosofía, concebida como la ciencia de Dios, del hombre y de la sociedad.

2. *La invención del lenguaje.*

Bonald, colocado en medio de las incertidumbres en que le deja la filosofía, su eterna inconsistencia y sus divisiones interminables, condenada, como las Danaides de la fábula, a recomenzar sin cesar un trabajo que nunca termina, empieza preguntándose si no sería posible encontrar en los hechos públicos un fundamento a las doctrinas filosóficas más sólido que el buscado hasta ahora en las opiniones personales (1).

Bonald da la respuesta poniendo su mirada en el lenguaje. «Este hecho —dice— es, o me parece ser, el don primitivo y necesario del lenguaje dado al género humano» (2).

El argumento principal que ofrece Bonald para ascender desde este hecho primitivo y público del lenguaje a la existencia de Dios se basa en la imposibilidad de que el hombre se haya elevado por sí mismo, y sin más facultades que las que le conocemos, hasta arbitrar esa sorprendente propiedad de su naturaleza que es el lenguaje. El hombre ha sido incapaz de inventar el lenguaje. No ha podido encontrar la expresión de su pensamiento, porque para ello era necesario tener antes el pensamiento de esa expresión. Como va a decir Bonald con frase lapidaria: «El hombre piensa su palabra antes de hablar su pensamiento», o, lo que es igual,

(1) *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, cap. 1 (III, 41). Los dos últimos números (entre paréntesis) de las citas referentes a las obras de Bonald indican el tomo y la columna de la edición de Migne, *Oeuvres complètes de M. de Bonald*, tres volúmenes, París, 1859.

(2) *Op. cit.*, ibídem (III, 45).

«el hombre no puede *hablar* su pensamiento sin *pensar* su palabra» (3).

Ya Rousseau había dicho anteriormente, en una sentencia muy citada por nuestro autor: «Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.» En realidad, esta opinión no hace más que corroborar la estrecha relación de los conceptos con el lenguaje en que se expresan. El lenguaje no puede haber sido invención humana, y no en vano dijo Balmes en su *Ideología pura* que «si para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales es necesaria la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir y ejecutar uno de los inventos más admirables» (4).

3. *El origen de las ideas.*

La admisión del lenguaje como principio de la filosofía nos descubre además una de las más curiosas concepciones de Bonald: la referente al origen de las ideas y de las verdades que son su objeto.

Según el autor de las *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, hay dos tipos de verdades: unas son las verdades generales, morales o sociales; otras son las verdades particulares, individuales o hechos físicos. Las primeras son objeto de las ideas, las otras, de las imágenes o de las sensaciones. Lo curioso es que Bonald identifica lo general con lo moral o lo social; y considera lo particu-

(3) *Op. cit.*, cap. 2 (III, 64).

(4) Balmes, *Filosofía elemental*, «Ideología pura», cap. 27, número 229.

lar como lo individual o lo físico. He aquí un párrafo con que caracteriza el primer género de verdades: «La causa primera y sus atributos de poder, de orden, de sabiduría, de justicia, de inteligencia, la existencia de los espíritus, la distinción del bien y del mal, son verdades generales, universales, morales, sociales, divinas, eternas (palabras todas sinónimas), porque nuestro espíritu no puede figurarse el objeto de ellas directamente y en sí mismo bajo ninguna imagen; porque no puede recibir ninguna sensación de ellas; porque estas verdades no están limitadas ni por los lugares ni por los tiempos, y porque son el fundamento de todo orden y la razón de toda sociedad.» Y oída esta estrofa referente a las verdades generales, oigamos la antistrofa relativa a las verdades particulares: «La materia y todas sus propiedades, y todos sus accidentes o hechos físicos son el objeto de las verdades locales, temporales, particulares, individuales, físicas, porque la materia está compuesta de partes limitadas a un tiempo y un lugar, y porque nos es conocida por sensaciones individuales» (5).

Esta estrofa y antistrofa nos conduciría a un estribillo sumamente conocido: que las verdades generales son propiamente el objeto de nuestras ideas, y que las verdades particulares o hechos físicos son el objeto de nuestras imágenes; pero entonces ¿por qué Bonald ha adornado a las verdades generales con el calificativo de *morales o sociales*? Y ¿por qué a las otras las llama simplemente *físicas o individuales*?

Aquí es donde viene a darnos soluciones su teoría del lenguaje. Las verdades generales se llaman también

(5) *Op. cit.*, cap. 1 (III, 51-52).

morales y sociales porque nos las ha suministrado la sociedad por medio del lenguaje; las verdades particulares se llaman físicas o individuales porque cada hombre las conoce por sí mismo mediante los sentidos y las impresiones que recibe de los objetos exteriores.

El lenguaje es imprescindible para conocer las primeras: estas ideas generales, morales o sociales, «no siendo conocidas de nuestro espíritu más que por las expresiones que nos las hacen presentes y perceptibles, las encontramos todas y naturalmente, en la sociedad a la que pertenecemos, y que nos transmite el conocimiento de ellas al comunicarnos la lengua que habla» (6).

En cambio, para conocer las otras verdades, particulares, físicas o individuales, no es necesario el lenguaje; su origen no está en la sociedad, sino en el hombre mismo y en los sentidos que se las transmiten. «No hay ninguna necesidad del lenguaje para percibir las —dice Bonald—, porque los animales, a los que se ha rehusado la palabra, las perciben como él.» Respecto de estas verdades físicas, la palabra sólo es necesaria cuando el hombre quiere combinar y generalizar estas imágenes y estas sensaciones, y hacer de ellas nociones abstractas.

4. *El tradicionalismo.*

Las verdades generales, morales o sociales, transmitidas por medio del lenguaje, son el fundamento de la sociedad. Estas verdades merecen todo nuestro crédito. Nada de duda metódica respecto de ellas; nada de

(6) *Op. cit.*, *ibidem*.

examinar los motivos que hay para invocarlas o rehusarlas. Bonald en este extremo mantiene una posición clarísima. Las verdades morales constituyen el orden social que nos mantiene a todos, y cuya supresión anonadaría a la sociedad misma, que es la encargada de conservar al género humano. ¿Discutir? Eso queda para los físicos, cuyas verdades especulativas no importan para los asuntos de la vida. Que si el movimiento de la tierra alrededor del sol, que si la causa de las mareas por la atracción de la luna, éstas son cosas cuyo saber no cambia el curso de la naturaleza. La tierra, esperando la decisión que toman los sabios acerca de su movimiento, arrastra lo mismo al que le afirma y al que le niega, o al que no sabe si afirmarlo o negarlo. Por eso, aludiendo al pasaje bíblico que presenta al mundo como entregado por Dios a las discusiones de los hombres, dice Bonald que ese mundo *livré à nos disputes* no ha sido el mundo moral, sino el mundo físico (7).

¿Que se desprende de todo esto? Que las verdades morales son verdades *creídas*, y que las verdades físicas son verdades *vistas*. Pero como las verdades morales son superiores a las físicas, resulta que la fe es también superior a la visión, la creencia superior a la evidencia. ¿No es esto hartamente chocante? Ahora nos explicamos por qué Bonald ha pasado a la historia del pensamiento como un representante del fideísmo.

«Hay que comenzar por creer algo si se quiere saber algo; porque si en las cosas físicas saber es ver y tocar, saber en moral es creer lo que no se puede captar por los sentidos. Así es menester creer, apoyándose en la fe del género humano, en las verdades universales y,

(7) *Op. cit.*, ibídem (III, 57).

por consiguiente, necesarias a la conservación de la sociedad» (8). Bonald no se olvida de repetir cuáles son estas verdades universales: la existencia de Dios y de los espíritus, la inmortalidad del alma, la distinción de lo justo y lo injusto y otras cosas no menos decisivas para la vida humana.

Es como si Bonald me dijese que asiento a las verdades del orden moral no porque vea que son verdades, sino porque me lo dicen los hombres; y creo a éstos porque han recibido estas verdades de una revelación de Dios transmitida tradicionalmente con el lenguaje. Esta posición filosófica, a la que se ha llamado después tradicionalismo, hace de la autoridad humana o divina criterio supremo de toda la verdad y la certeza natural. Pero ¿no dependerá la autoridad de otro criterio todavía más alto, gracias al cual sepamos que la autoridad existe y que tiene valor? Porque para que la autoridad humana sea criterio de verdad yo debo saber obviamente que existen hombres que testifican algo y que su testimonio es verdadero. Y esto no puedo saberlo por la misma autoridad, sino por evidencia intelectual. Parejamente, para que la autoridad divina sea criterio de la verdad debo saber antes ser cierto que Dios existe, y que atestigua algo, a más del valor de su testimonio.

5. *La mitigación del tradicionalismo.*

Movido quizá por estas y otras dificultades, Bonald mitigó su tradicionalismo con otra posición filosófica: tampoco inmune de reparos, pero que contrarresta en

(8) *Op. cit.*, ibídem (III, 59).

parte los defectos de la precedente. Hasta aquí hemos visto que Bonald sostiene un doble origen de nuestros conocimientos. La sociedad, por medio del lenguaje, le da las verdades generales, que por eso se llaman morales o sociales; el individuo, por medio de los sentidos, capta las verdades particulares, que por eso se denominan físicas o individuales. Las verdades morales son *creídas*; las verdades físicas son *vistas*.

Pero, ¿es éste el pensamiento íntegro de Bonald? La lectura directa de sus obras nos dice a las claras que no. De ellas se desprende palmariamente que todas las verdades, tanto las morales como las físicas, son verdades evidentes y vistas.

Aquí intervienen dos personajes históricos ante cuya ideología quiere tomar Bonald una posición intermedia: Malebranche, por un lado; Condillac, por el otro. Nos damos cuenta de ello leyendo su obrita *Dissertation sur la pensée de l'homme et sur son expression*; y encontramos resumida su posición en una nota de su *Essay analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, y en algunas páginas de su *Legislation primitive*.

Hay dos sistemas extremos —viene a decir Bonald—: el de Malebranche por un lado y el de Locke y Condillac por el otro. Uno quiere que veamos en Dios todas nuestras ideas, el otro quiere que las recibamos todas por el canal de la materia o los sentidos. Bonald pretende quitar a cada uno lo que tiene de exclusivo y demasiado absoluto, juzgando que las ideas generales o simples, que se pueden llamar sociales porque son el elemento de toda sociedad: razón, justicia, bondad, belleza, etc., se ven en Dios, puesto que son la idea de Dios mismo, considerado bajo estos diversos atributos; y que las ideas colectivas y compuestas, que

él llama individuales, porque son imágenes, o nacen en cada hombre de sus sensaciones, vienen a nuestra imaginación por los sentidos. Sin embargo. nuestras ideas, incluso simples, deben mucho a los sentidos, puesto que les debe el signo que las expresa y las despierta, sin el cual no podríamos hablar de ellas a los demás, ni siquiera hablarnos de ellas a nosotros mismos; y las ideas más compuestas deben también mucho al puro entendimiento, porque éste las recibe y combina en relación con las ideas simples.

Esta ideología, a caballo sobre el sistema de Malebranche y el de Condillac, quita a cada uno de ellos su exclusivismo. Las ideas generales —y sólo éstas— las vemos en Dios; las verdades particulares —y éstas sólo— se las suministra el individuo a sí propio por medio de los sentidos. Malebranche y Condillac son concertados en el sistema ideológico de Bonald, pues ni todas las verdades las vemos en Dios, como quería el primero, ni todas las verdades nos vienen por los sentidos externos, como pretendía el segundo; y hay un mutuo condicionamiento de ambos órdenes, el puro y el empírico, porque sin el lenguaje, que pertenece al orden empírico, no podríamos ver las ideas en Dios; y sin el entendimiento, que pertenece al orden puro, no podríamos combinar y hacer uso intelectual de las sensaciones.

Este sistema ideológico nos invita a resaltar una consecuencia que suele pasarse por alto cuando se diserta sobre su autor. Bonald, bajo la influencia de Malebranche, admite que las verdades morales son verdades evidentes, verdades no creídas, sino vistas, y vistas, nada menos, en Dios mismo. Y bajo la influencia de Condillac y de la ideología sensualista admite que el concurso de los signos sensibles que forman el lengua-

je son necesarios para despertar las ideas. La consecuencia que resulta de esto es muy importante: las ideas morales no son ya meramente aceptadas por el crédito que damos al género humano y a la sociedad, como quiere el tradicionalismo, porque son vistas con absoluta evidencia; y el lenguaje que concurre para su visión no es un vehículo de ideas, sino una mera ocasión sensible de despertarlas.

¿Desaparece entonces el célebre tradicionalismo de Bonald? A mi entender persiste, pero sumamente mitigado, en la afirmación de que es precisamente el lenguaje el elemento sensible que debe suscitar en nosotros la visión de la idea; el lenguaje, un elemento social y transmisible por tradición, una realidad esencialmente tradicional.

II

LAS TRES GRANDES CATEGORÍAS

1. *Las categorías fundamentales.*

Entre las ideas generales, morales o sociales que nos ha dado Dios por medio del lenguaje para fundamento de la sociedad, se encuentran, según Bonald, tres categorías, que son, a su ver, «las más absolutamente generales que la razón puede concebir, y que son expresadas por los términos más absolutamente generales que la lengua puede suministrar». Estos privilegiados conceptos son los llamados *causa, medio y efecto*, que «comprenden absolutamente todos los seres, desde Dios:

hasta el gusanillo» (9). No se trata de una opinión incidental en la obra del filósofo, sino de una sentencia básica de su sistema. «O la razón humana no es más que un resplandor vano y engañoso, o todo, seres y relaciones, existentes o incluso posibles, está comprendido en esta categoría general, y la más general posible: *causa, medio, efecto*» (10).

La cosa no deja de ser chocante, porque es obvio que el entendimiento humano dispone de conceptos más preeminentes que los tres citados. ¿No es más amplio, por ejemplo, el concepto del ser, que los abarca a los tres? Y el mismo concepto de causa ¿ha de unirse siempre con un medio al efecto? Con su proceder Bonald restringe la noción de causa a las solas causas creadas: de suerte que su concepto cuadra para el gusanillo, pero no sirve para Dios, que es inmediatamente operativo por su misma sustancia. Esto sin contar que no toda causa es eficiente, pues puede ser también material, formal y final.

Bonald aduce la razón de que toda cosa es o *causa* o *medio* o *efecto* (11); pero es fácil ver que éstos términos no se excluyen entre sí a manera de géneros supremos, como sería menester para que fuesen categorías. La cuartilla sobre la que escribo es *causa* de que estas líneas sean legibles; y, a la vez, *medio* de hacer llegar al lector mis pensamientos; y, a la vez, *efecto* del fabricante del papel.

(9) *Principe constitutif de la société*, cap. 15 (I, 87).

(10) *Legislation primitive*, Disc. prelim. (I, 1.057).

(11) *Op. cit.*, cap. 4, § 7, nota (I, 1.231).

2. Las categorías sociales.

En el sistema de Bonald hay que considerar un paso ulterior de extraordinaria importancia: la transformación de ese trío: *causa, medio y efecto*, en tres conceptos más que van a jugar un papel capitalísimo en su obra: los conceptos de *poder, ministro y súbdito*. Aquí hemos dado un salto mortal que nos traslada por el aire desde el orbe de la metafísica al mundo de la moral. Si convertimos la causa en *poder*, el medio en *ministro* y el efecto en *súbdito*, sentimos que el lenguaje ha adquirido un calor humano que le faltaba antes. Hemos pasado de las categorías fundamentales a las categorías sociales. Y Bonald da ese paso, definitivo en su sistema, y hace que ante nuestros ojos la *causa* se transfigure en *poder*, el *medio* se convierta en *ministro* y el *efecto* se transforme en *súbdito*.

De esta suerte el sistema universal de los seres expresado por las tres categorías de causa, medio y efecto se encuentra de nuevo en el sistema particular del individuo, la familia, el Estado y la Iglesia bajo los términos de poder, ministro y súbdito. Aquí Bonald realiza un prodigio de virtuosismo para levantar la fábrica de sus conceptos. Así, cuando se pone a definir al hombre individual, le llama «una inteligencia servida por órganos», donde la *inteligencia* es causa y poder de sus acciones, sus *órganos*, medios o ministros, y el *mundo* circundante, efecto o súbdito. En la familia reaparece el poder bajo la especie de *padre*, el ministro bajo el aspecto de *madre*, el súbdito bajo figura de *hijo*. En la política el poder, ministro y súbdito es el *rey*, la *nobleza* y el *pueblo*. En la religión, en fin, los tres términos

toman la forma de *Dios, mediador y hombres*. Y en consecuencia de todo esto Bonald llega a expresar de manera cuasi gráfica la ambiciosa plenitud de su pensamiento: «Así, el hombre está constituido como la familia, la familia como el Estado, el Estado como la religión; el hombre, la familia, el Estado, la religión, como el universo; y si quisiera hablar a la imaginación, me representaría círculos concéntricos que, comenzando por el hombre y terminando por el universo, se abarcan mutuamente y son todos abarcados por el gran círculo en el que estaría escrito *causa, medio, efecto*. Y, sin duda, por un sentimiento confuso de esta verdad, los antiguos filósofos llamaban al hombre un mundo abreviado, un pequeño mundo» (12).

En este trío, el primer término es el preeminente y el que prevalece sobre todos los otros y los tiene bajo su dependencia. Es la *causa*, y, aunque escasamente aristotélico. Bonald quizá nos agradecería que apoyásemos su opinión con un axioma de Aristóteles: *semper id magis tale est, propter quod unumquodque est tale* (13). La causa, transfigurada en *poder*, domina y explica los otros términos, de suerte que no será raro que Bonald le dedique un interés preferente, y que la *teoría del poder*, que es la causa de la sociedad y su voluntad general, sea el objeto principal de sus lucubraciones.

3. *La definición de la sociedad.*

Bonald ha definido la sociedad como «una reunión de seres semejantes para su reproducción y conservación

(12) *Principe constitutif*, cap. 15 (I, 88).

(13) Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 2 (72 a 29).

mutua» (14). Por eso es natural, necesaria para la pervivencia del hombre. Esta naturalidad y necesidad de la sociedad aparece primeramente en la sociedad doméstica y reaparece como una extensión suya en la sociedad pública, que se define lo mismo.

Jacques de Monléon, disertando recientemente en torno de la familia y la ciudad, ha puesto de relieve las graves consecuencias que reviste esta confusión de la sociedad doméstica y de la sociedad pública en la filosofía de Bonald. «El error no consiste en decir que la familia es necesaria a la reproducción y a la conservación del hombre. Tampoco consiste en tener a la sociedad política por natural y necesaria. Consiste en no ver que *natural* y *necesario* se toman en sentidos diferentes, y que no se les puede aplicar uniformemente a la familia y a la ciudad.» Según la aguda observación de este autor, «la primera es natural y necesaria a la formación y conservación del *ser* del hombre, mientras que la segunda es natural y necesaria por relación de su *fin*: *Finis enim generationis hominis est forma humana; non tamen finis hominis est forma ejus, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem*». Confundir ambas cosas es olvidar que la perfección ontológica de la sustancia no puede confundirse en las criaturas con la perfección teleológica de la acción; porque sólo en Dios se identifican la perfección en la línea del ser y la perfección en la línea de la acción (15).

(14) *Legislation primitive*, Disc. prelim. (I, 1.093). Es una definición que se repite continuamente en sus obras.

(15) Jacques de Monléon, *Petites notes autour de la famille et de la cité*, en «Laval théologique et philosophique», III (1947), 265. La cita en latín es de Tomás de Aquino, *In II Physicorum*, lect. 11, número 2.

4. *El paso del estado doméstico al estado público.*

Con esto llegamos a un punto de extraordinaria importancia en la filosofía bonaldiana: el referente a la peripecia que sufre la sociedad cuando pasa del estado doméstico al estado público. Es el problema de cómo las familias, hasta entonces aisladas, pudieron reconocer un poder superior a todas ellas.

Bonald rechaza la hipótesis que hace derivar la formación de la sociedad de un derecho de conquista; pero sobre todo insiste contra la posibilidad, sostenida por Rousseau y los revolucionarios, de que la sociedad provenga de un contrato social. «La formación de la sociedad pública no ha sido ni voluntaria ni forzada: ha sido *necesaria*.» Las familias han visto su vida y su propiedad amenazada por un enemigo peligroso, por el desbordamiento de un río o por animales feroces: el peligro común las reúne. La multitud está consternada: el temor y la incapacidad la sugieren mil medios para salvarse y conservarse: todos son contradictorios. Entonces surge el héroe, que arrastra a la multitud tras su juicio iluminado: *he aquí el poder*. Los hombres más hábiles y valientes le comprenden y se unen a él: *he aquí los ministros*; y el resto de la muchedumbre, bajo la protección de su inteligencia y de su valentía, sirve a la acción del poder llevando víveres, armas, materiales, según que haga falta combatir o trabajar: *he aquí los súbditos*. Bonald confirma su disertación con un texto de los comentarios de Julio César (16).

Es palmario el empeño de Bonald, guiado por su

(16) *Principe constitutif*, cap. 6 (I, 48).

inaceptable definición de la sociedad: hacer ver que la sociedad pública es necesaria para la conservación de las familias. Pero no considera que éstas consienten en ser regidas por el hombre mejor dotado para defenderlas, y que en este consentimiento ya existe un pacto implícito.

5. *La constitución natural*

Han aparecido ante nuestros ojos el poder, el ministro y el súbdito de la sociedad pública, y con ellos su constitución natural. Como vemos, la constitución es algo intrínseco a la sociedad desde su formación misma y no es de invención humana. La constitución parece ser, para Bonald, un término de derecho que tiene un valor casi fisiológico, tal como se emplea en las ciencias naturales al hablar de la constitución del hombre. Es el temperamento, diríamos, la *crasis* de la sociedad, innato como ella, y no inventado ni fruto de un contrato libre. Por eso es diferente del *régimen*. El régimen es para Bonald un término equivalente a administración; y ésta debe ser más severa a medida que la constitución es más débil (17).

De aquí se deriva una consecuencia importantísima que se alza contra la corriente más escuchada del pensamiento moderno: el hombre no debe quererle dar constituciones políticas o religiosas a la sociedad. ¡Abajo los forjadores de planes de salvación nacional, los inventores de sistemas sociales, las utopías que cifran en el ingenio humano el mantenimiento de la cosa públi-

(17) Cfr. *De la loi sur l'organisation des corps administratifs* (II, 355) y *Principe constitutif*, cap. 6 (I, 53).

ca! Y, sobre todo, ¡abajo esa figura pretenciosa que se ha disfrazado con el nombre de *legislador*! A Bonald la figura del legislador le parecía una indecorosa suplantación de la única legisladora legítima: la naturaleza. Todo su pensamiento se dirige contra ese hombre, individual o colectivo, que aspira nada menos que a transformar la sociedad con unas leyes inventadas por él, en vez de ajustarse a las leyes que resultan de la naturaleza providente de la sociedad.

Que éste es el pensamiento fundamental de Bonald lo demuestra el párrafo con el que comienza su *Théorie du pouvoir*: «En todos los tiempos el hombre ha querido erigirse en *legislador* de la sociedad política y en *reformador* de la sociedad religiosa, y dar una *constitución* a una y otra sociedad; ahora bien: yo creo posible demostrar que el hombre es tan incapaz de dar una constitución a la sociedad religiosa o política como de dar la gravedad a los cuerpos o la extensión a la materia, y que, lejos de poder *constituir* la sociedad, el hombre, por su intervención, no puede más que impedir que la sociedad *se constituya* o, para hablar más exactamente, no puede más que retrasar el éxito de los esfuerzos que ella hace para llegar a su constitución natural» (18). ¿Hay palabras más claras? Todo el pensamiento de Bonald está en ellas. Así empezó en su primera obra, publicada en 1796, y así acabó también en la última, el *Principe constitutif*, fechada en 1830, en la que ofrecía a los príncipes cristianos nada menos que «una exposición simple y fiel del sistema eterno de la sociedad».

(18) *Théorie du pouvoir*, Prefacio (I, 121).

6. *Efectos de la pasión revolucionaria*

Pero de nada serviría clamar contra el legislador si el filósofo no explicase también las alteraciones que produce su acción corrosiva en el organismo social, esto es, el fruto amargo de la revolución. La revolución produce la degeneración de la sociedad: una sociedad revolucionaria es una sociedad degenerada. Ya sabemos que el sistema eterno de la sociedad tiene tres personas como componentes: poder, ministro y súbdito. Pues bien, lo que establece la diferencia entre una sociedad perfecta o natural y una sociedad imperfecta o degenerada es que en la primera las tres personas sociales, poder, ministro y súbdito no han perdido su distinción mutua y mantienen relaciones naturales, fijas e invariables, es decir, *relaciones necesarias que resultan de la naturaleza de las cosas*, y que, en la segunda, pierden su distinción y son confundidas, abstractas y variables. Así, como veremos en seguida, en la democracia de signo rousseauniano engendrada por la revolución, tipo de sociedad degenerada, «el pueblo, bajo formas más o menos disfrazadas, es tan pronto poder, tan pronto ministro y, desgraciadamente, siempre súbdito de los ambiciosos, que inflaman sus pasiones para satisfacer las de ellos» (19).

Y ¿qué es lo que introduce el desorden y la desarticulación entre las tres personas de la sociedad? Acabamos de oírlo: las pasiones humanas. Estas se alzan contra las inclinaciones de la naturaleza, que llevan de suyo hacia el equilibrio y la constitución natural. El

(19) *Recherches philosophiques*, cap. 2 (III, 79).

hombre lucha entonces contra la ley natural, que tiende siempre a salvarle mientras él se empeña en perecer. Porque el hombre revolucionario, queriendo legislar por su cuenta lo que sólo puede legislar la naturaleza, contraría la tendencia de ésta a mantener el equilibrio. «Esta tendencia contrariada por las pasiones del hombre, este combate entre el hombre y la naturaleza para constituir la sociedad, es la única causa de las perturbaciones que se manifiestan en el seno de las sociedades religiosas y políticas» (20).

Dejándose llevar por la ola de la naturaleza, la sociedad alcanza su constitución natural, se convierte en *sociedad constituida*. Luchando contra ella perturba ese florecimiento natural y ocasiona la degeneración o el estancamiento de la *sociedad no constituida*. En el extremo más perfecto del primer linaje de sociedades se yergue la monarquía real; en el extremo más degenerado del segundo repta la democracia.

III

SOCIEDAD CONSTITUÍDA Y NO CONSTITUÍDA

1. *Excelencias de la monarquía*

Unamuno, cuando leía en París a Charles Maurras, dijo con su habitual desenfado que en la *Enquête sur la monarchie* «se nos sirve en latas de conserva carne ya podrida, procedente del matadero del difunto con-

(20) *Théorie du pouvoir*, Prefacio (I, 122).

de José de Maistre» (21). Eso del matadero, ¿alude a aquel pasaje de las *Soirées de Saint-Petersbourg*, donde concluye el conde que la guerra es una ley divina, porque es una ley del mundo? Pero la verdad es que lo más característico de Maurras y de *l'Action Française* no se encuentra ni en el conde José de Maistre ni tampoco en el vizconde Luis de Bonald, aunque éste nos haya dejado en su obra el más esmerado estudio de la monarquía producido desde la Revolución francesa. Su enseñanza puede resumirse en estas palabras: «La constitución del poder absoluto forma el estado legítimo natural de la sociedad: es lo que se llama la monarquía perfecta, o simplemente la monarquía». Aparece ya en el antiguo Egipto, al que nuestro autor considera, siguiendo a Bossuet, como primera sociedad constituida (22).

En la monarquía se cumplen a la perfección las leyes fundamentales de la sociedad civil (*société civile* en el sentido de Bonald, que significa la reunión de la sociedad política y la sociedad religiosa). Estas leyes pueden condensarse en tres títulos: la religión pública, el poder único y las distinciones sociales. Las leyes religiosas y políticas derivan a su vez de estas leyes fundamentales, y son ellas mismas (rasgo muy bonaldiano) fundamentales también.

El fuerte galo, que supo estar toda su vida muy entero en sus convicciones monárquicas, fragua todo su edificio a la luz de muy pocas ideas radicales. ¿O es que el radicalismo no puede darse también en un sistema reaccionario? Estas ideas se enredan como hiedra

(21) Unamuno, *La agonía del cristianismo*, I.

(22) *Théorie du pouvoir*, P. I, lib. I, cap. 6 (I, 175).

al tronco de las tres leyes fundamentales mencionadas en orden a la religión pública, a la unidad del poder y a las distinciones sociales.

La ley fundamental de la *religión pública* engendra las leyes religiosas que mandan la intervención de la religión en todas las acciones sociales del hombre, y la necesidad de la educación religiosa. No menos importante parece, y ley religiosa y política a la vez, la consagración religiosa del monarca y el respeto del monarca por la religión.

La ley fundamental del *poder único* engendra como leyes políticas y religiosas de la monarquía (y fundamentales también) la necesidad de la sucesión hereditaria del poder. «Sostener, con los legisladores modernos, que un pueblo puede atentar contra la ley fundamental del poder único o contra la ley, no menos fundamental, de la sucesión hereditaria del poder, es sentar que la voluntad particular de algunos hombres tiene derecho a oponerse a la voluntad general de la sociedad, y que la sociedad puede querer destruirse a sí misma, mientras la naturaleza quiere que exista» (23). ¡Y que no se olvide notar que este suicidio social tiene por defensores a los partidarios del suicidio natural!

La ley fundamental de las *distinciones sociales* da lugar a leyes religiosas y políticas relativas al ministerio público. Aquí Bonald habla en nombre de la nobleza y el clero. ¿Del Antiguo Régimen? Esto sería interpretar a Bonald a la luz de una versatilidad histórica enemiga del sistema eterno de la sociedad. Además, *l'Ancien Régime*, por su galicanismo, hubiera suscitado siempre algún reproche de nuestro ultramon-

(23) *Op. cit.*, ibídem (I, 180).

tano. Y ¿cómo reducir a una época de la Historia de Francia lo que nuestro autor hace remontar hasta los tiempos faraónicos?

El sacerdocio y la nobleza, con la entera amplitud que debe darse a unos términos que designan a la segunda persona de la sociedad (el *ministro*), son las clases distinguidas de ésta. ¿Las clases? Siempre que no introduzcamos este concepto con el color peculiar que le ha dado el uso marxista, y que puede metérsenos en el meollo de Bonald disimulando su condición de cuerpo extraño, y oigamos al fuerte galo subrayar él mismo este párrafo de su *Théorie du pouvoir*: «El sacerdocio y la nobleza sólo son distinciones a título de profesiones que se distinguen de las otras por su necesidad para la conservación de la sociedad» (24).

En una época como la nuestra, en que la nivelación de los hombres y la uniformidad social pesan como una losa, es consolador oír, por boca de Bonald, que las distinciones sociales responden a una ley fundamental de la comunidad humana, y que no se introducen en ella por un ocioso privilegio, sino por un menester de servicio.

La misión del ministerio público es juzgar y combatir. El sacerdocio juzga la doctrina y combate los vicios; la nobleza, compuesta de la magistratura y el ejército, juzga las acciones y combate los crímenes.

Esta misión del ministerio público, tanto religioso como político, reclama su transmisión hereditaria, ya espiritual, como en el sacerdocio, ya carnal, como en la nobleza. Y pide también, como requisito para poder llevar con independencia su servicio, la propiedad de los

(24) *Op. cit.*, ibidem (I, 182).

campos, en cuya deserción y trueque por la ciudad ve Bonald, acertadamente, uno de los síntomas de la degeneración del ministerio público, con la consiguiente debilitación de la monarquía, convertida pronto en democracia, y la correspondiente centralización de la administración pública, que llega en nuestros días al paroxismo. Bonald no es de los que añoran un régimen ya fenecido, sin reconocer que las culpas de reyes y sacerdotes y nobles han contribuído a su derrumbamiento en el estallido en 1789.

De todo esto resulta que en la monarquía real el ministerio público es homogéneo al poder (a diferencia de lo que sucede en la monarquía despótica o en la electiva). Ello no quita que el ministerio sea dependiente del poder, con una sumisión todavía más estrecha a éste que la del súbdito. Pues no se debe olvidar que tanto el poder como el ministro se ocupan de los negocios *públicos*.

El súbdito, en cambio, no ha llegado como tal al estado público. No tiene competencia en la esfera de la Iglesia ni del Estado, lo cual no quita para que pueda ser poder en su propia casa, en la sociedad doméstica. El súbdito es el miembro de lo que se llamaba en el Antiguo Régimen el *tiers état*, el cual comprendía a los abogados, a los médicos, a los artesanos, a los comerciantes. Los obreros no son cuestión candente para Bonald, aunque en páginas que pertenecen a 1802 se encuentran ya atisbos de los que iba a ser después el gran problema del proletariado industrial (25). Y es muy curioso observar que en esta tercera categoría social —el súbdito— es donde se han producido después los pro-

(25) *Legislation primitive*, P. II, cap. 13 (I, 1.338).

blemas agudos de nuestra época, sobre todo por la escisión, dentro de ella, de la burguesía y el proletariado. Es la revolución del trabajo, ya predicha por Bonald en 1830: al atacar a las *lucres* representadas por el clero, y suprimir la *propiedad* representada por la nobleza, quedaba sólo el *trabajo* en la palestra. «El solo trabajo y la industria han dominado y dominan todavía, y se perderán por sus excesos» (26).

Lo que me parece esencial es hacer ver que en el sistema eterno de la sociedad, el trabajo, ya sea intelectual, ya sea manual, no es nunca una función pública. Si mi interpretación no es equivocada, Bonald pensaría que los sindicatos, corporaciones o comunidades de trabajo nunca pueden ser órgano del Estado: ni creados de arriba abajo, como ocurre en los regímenes totalitarios, ni hechos de abajo arriba, como propugnan algunos pensadores demócratas de nuestros días. El súbdito no tiene una misión pública, sino doméstica. Y por eso sería un error confiarle derechos públicos, como el derecho al voto; pero sería también una equivocación pedirle deberes públicos, como el deber del servicio militar obligatorio.

2. *Abyección de la democracia.*

Por no haberlo entendido así algunos hombres, y por no haber estado los príncipes y ministros a la altura exigida por su oficio, la sociedad ha perdido su constitución natural y, al soplo de las pasiones, ha abandonado la monarquía. Y para Bonald una sociedad no es constituida cuando no es monárquica. Su expresión

(26) *Principe constitutif*, cap. 10 (I, 67).

más perfecta se encuentra en la democracia, la más degenerada, según él, de las sociedades, y donde apenas se salvaría el nombre de sociedad si no fuese porque todavía en ella la naturaleza no ha perdido todos sus derechos y se conserva en el fondo de todas las combinaciones cierta imagen de la unidad del poder o de la monarquía. Con un agudo pensamiento dice Bonald que «la política tiene, como la astronomía, sus movimientos reales y sus movimientos aparentes» (27). Por eso en la democracia los negocios públicos de la nación se deciden con la mitad más uno de los votos, y este único voto, aunque desconocido, que zanja la cuestión de una manera absoluta, es el poder del día. El poder, si es poder, es uno, a pesar de las apariencias.

Pero ¿por qué es la democracia tan imperfecta? Porque, según lo dicho arriba sobre el origen de las revoluciones, en ella las personas que constituyen la sociedad no son distintas, sino confusas. Sólo hay una persona, el pueblo, que es actual o eventualmente poder, ministro y súbdito. «En la democracia hay confusión de personas, o más bien sólo hay una: el pueblo soberano; y no hay ni herencia, ni fijeza, sino una movilidad perpetua, y esto es lo que hace de ella el más tormentoso y, por consiguiente, el más imperfecto de los gobiernos» (28).

No es Bonald de los que sueñan con *revoluciones al agua de rosa*, como decía Chamfort. «La democracia en el gobierno es el principio de las revoluciones; los desórdenes, las violencias, las proscripciones, los excesos de todo género son sus consecuencias» (29). Arre-

(27) *Op. cit.*, cap. 7 (I, 55), y cap. 12 (I, 73).

(28) *Op. cit.*, cap. 15 (I, 84).

(29) *De la loi sur l'organisation des corps administratifs* (II, 369).

bata la salud de la sociedad. «La democracia es la enfermedad orgánica del cuerpo social, afecta sus partes nobles: el poder y los deberes» (30). Clavada esa flecha en su flanco, el cuerpo social se debilita y desfallece. «La democracia es el gobierno de los más débiles, porque es el gobierno de las pasiones populares, y es el más débil de los gobiernos, porque es menester, dice Montesquieu, *que haya siempre algo que temer*. Peligroso para sus vecinos, porque, temiéndoles siempre, está siempre, respecto de ellos, en un estado hostil; peligroso para sí mismo, porque el poder es en él cebo para todos los ambiciosos, y no puede escapar a la guerra civil más que con la guerra extranjera.» El autor aduce, como ejemplo, la historia de Roma, de Cartago, de Inglaterra, de la Francia republicana, de las repúblicas griegas y de las democracias italianas de la Edad Media, y continúa diciendo: «La democracia no puede mantenerse algún tiempo en un gran Estado, como los Estados Unidos, más que con ayuda de circunstancias particulares de aislamiento o de una población dispersa sobre un vasto territorio» (31).

Bonald, en 1830, volvía a hacerse cuestión de la democracia americana, de la que ya había hablado en su *Théorie du pouvoir*. ¿Lo hacía contestando a los liberales católicos? No hay que olvidar que en el mismo año aparecía el periódico *L'Avenir* —que encierra en germen toda la polémica del catolicismo contra el mundo moderno y del mundo moderno contra el catolicismo—.

(30) *Du gouvernement représentatif* (II, 898). Es un raro escrito posterior a 1830.

(31) *Principe constitutif*, cap. 12 (I, 74). Sobre la democracia anglo-americana, véase también *Théorie du pouvoir*, P. I, lib. V, capítulos 3 y 4 (I, 348-352).

y en él había sostenido Lamennais y su grupo la eficacia del régimen de libertad que gozaba la Iglesia en los Estados Unidos. *L'Eglise des Etats Unis est une merveille qui ne s'était jamais vue* (32). Cinco años después, en 1835, aparecería el libro de Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*: ese oráculo donde se predice que el pueblo ruso y el pueblo angloamericano, utilizando el uno el medio de la esclavitud y el otro el de la libertad individual, llegarían a un mismo resultado catastrófico: la nivelación final de la humanidad.

3. *Discrepancia de Bonald y Aristóteles.*

Es curioso observar que en toda sociedad constituida las tres personas que la componen, poder, ministro y súbdito, son, según Bonald, el rey, la nobleza y el pueblo, esto es, los tres órdenes sociales que iban a asumir el poder en los regímenes rectos de la *Política* de Aristóteles. Estos tres regímenes son, como es sabido, la monarquía, la aristocracia y la *politia* o democracia recta (33). Tres regímenes cuya mezcla iba a dar como resultado el célebre *régimen mixto* recomendado por Santo Tomás como óptima forma de gobierno y donde el poder es participado por el rey, la nobleza y el pueblo (34).

(32) Citado por Constantín, en Vacant, *Dictionnaire de la théologie catholique*, art. «Liberalisme catholique». Puede verse la contraposición del tradicionalismo conservador de Bonald y del tradicionalismo revolucionario de Lamennais en Waldemar Gurian, *Die politischen und sozialen ideen des französischen Katholizismus* (1789-1914), P. III, cap. 6, págs. 131 y sigs.

(33) Aristóteles, *Pol.*, III, 7, 1.279 a 27-b6.

(34) S. Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1, in corp. et ad 2.

Sin embargo, es inmensa la diferencia entre Bonald y Aristóteles o Tomás de Aquino, con su ininterrumpido cortejo de seguidores hasta el día. Bonald toma en consideración los tres órdenes sociales, rey, nobleza y pueblo, pero les aplica el molde rígido de su serie categorial: *causa, medio, efecto*; esto es: *poder, ministro y súbdito*. De esta suerte, el rey es el único titular del poder; ni la nobleza ni el pueblo son titulares de él. Por eso para Bonald el único régimen aceptable es la monarquía. La aristocracia es mala, porque el poder no está en su sitio (es una monarquía acéfala); y peor es la democracia, porque el poder ha emigrado todavía más lejos, y ha ido a seducir al súbdito, que sólo debe obedecer pasivamente y no ha llegado al estado público. No hay, por consiguiente, posibilidad de constitución natural fuera de la monarquía.

En Santo Tomás, en cambio, que no ha adoptado este sistema rígido de categorías, el poder no sólo está en el rey: puede estar en los nobles; y, desde luego, antes de estar en el rey o en los nobles, está en el pueblo. Por eso junto a la monarquía es lícita una aristocracia como forma de gobierno, y es lícita también una democracia. Y, sobre todo, es aconsejable un *régimen mixto*, mejor de signo monárquico que de signo democrático, donde confluyan armoniosamente esas operaciones morales del hombre encaminadas al florecimiento del bien común, y a la constitución, no sólo *natural*, sino también *humana*, de la sociedad civil.

IV

RELIGIÓN Y POLÍTICA

1. *El paralelismo entre lo religioso y lo político.*

La obra primera de Bonald tiene un título cargado de sentido: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. En ella no son estudiados aisladamente el poder político y el poder religioso, principios de la constitución natural de las sociedades. Lejos de mostrárnoslos en tal aislamiento, Bonald nos los presenta maridados estrechamente en lo que él llama *la sociedad civil*. Esta expresión no designa la sociedad temporal como distinta de la sociedad espiritual —el Estado distinto de la Iglesia—, sino una realidad resultante de la reunión de las otras dos.

El bien y la tranquilidad de la sociedad civil nace del *equilibrio* en que se encuentran dentro de su seno la sociedad religiosa y la sociedad política. Este equilibrio es un fruto natural, una «constitución homogénea», a la que llegan las sociedades religiosa y política al tiempo que alcanzan naturalmente su propia constitución específica. De aquí resulta que lo religioso y lo político están necesariamente vinculados y en mutua correspondencia. Los cambios de la religión son las vicisitudes de la política, y viceversa.

Esta correspondencia es para Bonald «el principio fundamental de la sociedad civil» (35), y una de las más

(35) *Théorie du pouvoir*, P. II, lib. V, cap. 8 (I, 628).

originales opiniones del pensador francés. En el seno de la sociedad civil, el poder político y el poder religioso trabajan secretamente para armonizarse entre sí y producir la tranquilidad de la civilización.

«El gobierno debe hacer un secreto esfuerzo para establecer la religión que tiene más analogía con sus principios, o la religión tender a establecer el gobierno que le corresponde; porque la sociedad civil, que es la reunión de la sociedad religiosa y la sociedad política, no puede estar tranquila más que cuando reina un perfecto equilibrio entre las dos partes que la componen» (36). Y esto lleva a establecer un paralelismo entre la religión y la política, que es el rasgo más característico de nuestro autor.

2. Razón de la analogía de los fenómenos religiosos y políticos.

Hoy, por un rodeo muy largo, este paralelismo de los fenómenos religiosos y políticos ha venido a interesar a algunos pensadores contemporáneos. Uno de los que dan este rodeo es Carl Schmitt, en su *Politische Theologie*, el cual determinó mostrar que «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (37). De aquí ha concluido Jacques Maritain que «si se coloca uno para especular en un punto de vista práctico y concreto, sin tener en cuenta la distinción de los objetos formales, se llegará fácilmente a decir que las realida-

(36) *Op. cit.*, P. II, lib. VI, cap. 1 (I, 634).

(37) Carl Schmitt, *Teología política*, III (trad. F. J. Conde, Madrid, 1941, pág. 72).

«des políticas mismas son de orden divino y sagrado» (38). Tal es el sentido que los teóricos alemanes contemporáneos que meditan sobre el Sacro Imperio dan a la palabra *politische Theologie*, que no debe confundirse con la expresión francesa *théologie politique*. Para esta última, las realidades políticas mismas no son divinas y sagradas, sino profanas y temporales, si bien conocidas y juzgadas a luz de los principios revelados.

Sean cuales fueren las consecuencias prácticas que hayan tenido las enseñanzas de Carl Schmitt en la cultura alemana, lo que en realidad pretendía obtener su *politische Theologie* era «una sociología del concepto de la soberanía», que sólo podía conseguirse explorando la identidad de los conceptos políticos y los teológicos. «La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada —dice Schmitt— tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía» (39).

Bonald, que no podía usar la palabra *sociología*, porque todavía no la había inventado Comte, no podía tampoco hablar —feliz él— de una «sociología del concepto del poder», o de otra cosa por el estilo. Pero cuando Carl Schmitt le cita frecuentemente en su *Teología política*, es a sabiendas de que Bonald, como José de Maistre y Donoso Cortés, fué uno de los que supieron utilizar de manera más interesante la identidad analógica de lo teológico y lo político. Bonald, en efecto, resalta pareja identidad, dando la siguiente razón de ella:

(38) Jacques Maritain, *Humanisme integral*, cap. III, 2 (París, 1947, pág. 107).

(39) Carl Schmitt, *ibídem*, pág. 84.

«Esta identidad en los principios de las dos sociedades, religiosa y política, está fundada por la perfecta analogía que el ordenador supremo ha puesto en los dos órdenes de leyes que deben regir al hombre interior y al hombre *sensible*» (40). Este fenómeno lo explica por la compenetración de lo religioso con lo político. (Bonald no emplea la voz *teología* o *teológico*). «La filosofía política de Europa —dice— se divide en un mismo número de sectas que la filosofía religiosa. Estas sectas, ya sean políticas, ya sean morales (= religiosas), están entre sí en las mismas relaciones, porque la política y la moral son la misma cosa, aplicadas, la una a lo general, la otra a lo particular, de suerte que la política bien entendida debe ser la moral de los Estados, y la moral, rigurosamente observada, debe ser la política de los particulares» (41).

3. *Teísmo y monarquía, ateísmo y democracia.*

En un primer momento, las relaciones de las cosas religiosas con las políticas se reducen a dos: la del teísmo y la monarquía real, y la del ateísmo y la democracia. Ambas posiciones son irreductibles entre sí, y no le falta razón a Bonald para afirmarlo, pues no puede hacer su nido el ave junto a la sierpe, ni ayuntarse el cordero con el lobo.

Sin embargo, la alternativa ha intentado ser superada por el deísmo en religión, y por el constitucionalismo en política. Esperanza inútil, porque hacer jun-

(40) *De la philosophie morale et politique au XVIII siècle* (III, 483).

(41) *Op. cit.* (III, 481).

tar lo diferente cuando se trata del teísmo y del ateísmo es realizar la contradicción suprema. «Los imparciales, moderados, constitucionales del 89, se colocan entre los demócratas y los realistas, como los deístas entre los ateos y los cristianos: esto fué lo que hizo dar corazón a la constitución que habían inventado el nombre de *democracia real*. Querían un rey, pero un rey sin voluntad definitiva, sin acción independiente.» Es una imagen del dios de los deístas, dios ideal y abstracto, sin voluntad, sin acción, sin presencia, sin realidad. «Por eso esta constitución no era más que una *democracia disfrazada*, como el deísmo no es más que un *ateísmo disfrazado*» (42).

Muchos años después, Donoso Cortés amplió y enriqueció la genial aportación de Bonald a este pavoroso problema de las relaciones entre las cosas religiosas y las políticas, puntualizando algunos extremos de los paralelos establecidos por el filósofo francés, y añadiendo además un miembro nuevo a la serie de las proposiciones.

En la serie teísmo-monarquía Donoso introdujo una primera variante, haciendo que al teísmo correspondiese no sólo la monarquía absoluta, sino también la monarquía constitucional *moderada*; dejando que al deísmo correspondiese únicamente la monarquía constitucional *progresiva* (43).

En la misma serie teísmo-monarquía Donoso introdujo la importantísima variante de la dictadura: una aportación que ha sido estudiada especialmente por los

(42) *Op. cit.* (III, 482).

(43) Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre Europa* (Obras Completas, Madrid, 1946, t. II, pág. 308).

alemanes Carl Schmitt, Edmund Schramm y Westemeyer (44). Despojado de su forma oratoria, el pensamiento de Donoso sobre la dictadura puede reducirse a esto: Existe una providencia general o física por la que se rigen los acontecimientos necesarios del cosmos, y que es *ordinaria* cuando obra de acuerdo con las leyes naturales, y es *milagrosa* cuando procede extraordinariamente, torciendo el curso natural de las cosas. En el primer caso, Dios obra, por así decir, constitucionalmente; en el segundo, dictatorialmente. Del mismo modo puede obrar el gobernante (45). Por donde se vislumbra que la dictadura es el milagro de la política monárquica.

En la serie ateísmo-democracia, Donoso introdujo las ideas anárquicas del socialismo de Proudhon. El ateísmo dice que Dios ni reina, ni gobierna, ni es persona, ni es muchedumbre; nó existe; a lo que corresponde la salida política de Proudhon diciendo: «No háy gobierno» (46).

Pero todavía más importante me parece la nueva serie abierta por Donoso Cortés entre las cosas religiosas y las políticas. Se trata de la introducción del término panteísmo, que en su *Discurso sobre Europa* iba a dar la proporción panteísmo-republicanismo (47), y en la *Carta al Cardenal Fornari* iba a exhibirse como la

(44) Carl Schmitt, *Die Diktatur* (München y Leipzig, 1921, página 139), *Teología política*, ibídem; Edmund Schramm, *Donoso Cortés*, VI (Madrid, 1936, págs. 171-172); Dietmar Westemeyer, *Donoso Cortés, Staatsmann und Theologe*, cap. 2 (Münster-W., s. d., páginas 34 y sigs.).

(45) Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre la dictadura* (ed. cit., t. II, págs. 190-191).

(46) Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre Europa* (ed. cit., t. II, página 308).

(47) Juan Donoso Cortés, *Discurso sobre Europa* (ed. cit., t. II, página 308).

proporción panteísmo-comunismo. la más interesante de todas. Donoso Cortés tuvo la perspicacia de ver, ya en 1850, que el comunismo, a pesar de que a primera vista podía confundirse con el ateísmo, procedía, en realidad, de un fondo religioso que no podía ser otro que el panteísmo. No se podía tratar de un fondo religioso ateo, porque éste lleva a la anarquía en política, es decir, a la negación del mando. El comunismo, en cambio, se dirige «a la completa supresión de la libertad humana y a la expansión gigantesca de la autoridad del Estado». El comunismo responde al panteísmo: Lo que no es todo, es decir, lo que no es el Estado, no es Dios, y lo que no es Dios no es nada. «Cuando la idea de la divinidad y la de la creación se confunden hasta el punto de afirmar que las cosas criadas son Dios, y que Dios es la universalidad de las cosas criadas —dice en su *Carta al Cardenal Fornari*—, entonces el comunismo prevalece en las regiones políticas, como el panteísmo en las religiosas; y Dios, cansado de sufrir, entrega al hombre a la merced de abyectos y abominables tiranos.» En la misma *Carta* Donoso, con penetración de visionario, auguraba el triunfo del comunismo, prediciendo que «el gran imperio anticristiano será un colosal imperio demagógico, regido por un plebeyo de satánica grandeza, que será el hombre de pecado» (48). Pocas veces han horadado las tinieblas de la política ojos más penetrantes que los de Donoso, y pocos han dado mayor razón de la etimología con que San Isidoro definía nominalmente al prudente como *porro videns*, como sujeto perspicaz que ve lejos.

(48) Juan Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari* (ed. cit., t. II, páginas 624-625; cfr. págs. 622-623).

4. *Catolicismo y monarquía, protestantismo y democracia.*

La virtud del principio fundamental estudiado arriba referente a la mutua correspondencia de lo religioso y lo político en la sociedad civil y la tendencia natural al perfecto equilibrio entre religión y política dentro de la civilización no se agota con el paralelismo de que vengo hablando. Hay otro paralelismo todavía más preciso y determinado: el del catolicismo y la monarquía real, y el del protestantismo y la politeracia.

La correspondencia entre el catolicismo y la monarquía nos la presenta Bonald al insistir en su principio fundamental: «Si cada religión tiende a establecer el gobierno que le es análogo, o el gobierno a introducir la religión que le conviene, la religión católica o constituida tiende, por consiguiente, a establecer el gobierno monárquico, y el gobierno monárquico a establecer la religión católica». O, dicho en otros términos: «Si el catolicismo tiende a establecer la monarquía, la monarquía, a su vez, tiende a introducir la religión católica o a aproximarse a ella» (49). Es la alianza del trono y el altar, de que tanto se habló después, y que para Bonald, como vemos por el aire de toda su enseñanza, tenía una significación natural.

La Iglesia y el Estado forman así un todo homogéneo: «La Iglesia y el Estado, distintos, porque la una regula las voluntades del hombre y el otro regula sus acciones, pero semejantes, porque ambos son sociedad, se reunieron en una constitución homogénea.»

(49) *Théorie du pouvoir*, P. II, lib. VI, cap. 2 (I, 639).

Bonald acude a un símil tomado de la constitución del hombre: «La sociedad civil está compuesta de religión y Estado, como el hombre racional está compuesto de inteligencia y órganos» (50). Así adapta libremente a su definición del hombre el viejo pensamiento de Gregorio Nacianceno, citado por Tomás de Aquino: *Potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae* (51). Interpretación confirmada por el siguiente párrafo: «Si el hombre es, como se ha dicho, *una inteligencia servida por órganos*, la sociedad no es otra cosa que la religión servida por la política para el bien, incluso temporal, del hombre, única meta de toda política y de toda religión...»

De esta manera, el catolicismo y la monarquía real son plenamente consustanciales. «La Iglesia tiene que estar dentro del Estado, el Estado dentro de la religión.» Esta alianza del trono y el altar ha dado solidez y fecundidad a las sociedades cristianas; y los que han escuchado a nuestro autor en la edad contemporánea, no han hecho más que repetir lo mismo.

Se pensaría que tal situación rebaja la misión sobrenatural de la Iglesia al plano de las realidades temporales. Pero Bonald tiene de lo sobrenatural un concepto muy peculiar: Sólo es sobrenatural lo que no cuadra al estado histórico en que se encuentra el hombre. Por este camino, el catolicismo sería sobrenatural para el salvaje, y natural para el civilizado. Oigamos al autor: «La religión, sin duda, es *sobrenatural* si se llama *naturaleza* del hombre a su ignorancia y su corrupción nativa, de las que no puede salir por sus solas fuerzas;

(50) *Legislation primitive*, P. I, lib. II, cap. 19, § 2 (I, 1.260).

(51) S. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 60, a. 6, ad 3.

y, en este sentido, todo conocimiento de la verdad moral le es sobrenatural; pero la religión es lo más natural al hombre para formar su razón y regular sus acciones, si se ve la naturaleza del ser allí donde ella está, en el estado de ser cumplido y perfecto.» Es decir, la religión «es sobrenatural al hombre ignorante y corrompido, porque es natural al hombre ilustrado y perfeccionado» (52).

A pesar del extraordinario ingenio desplegado para levantar las columnas y arquivadas de este edificio, no puede negarse que presenta algunas dificultades notables a los ojos del teólogo, según observaremos más adelante.

Lo que es el catolicismo a la monarquía, eso mismo es el protestantismo a la democracia. He aquí una nueva analogía entre lo religioso y lo político encarecida por el sistema de Bonald. El rasgo político de la reforma ha dado lugar a observaciones inapreciables de nuestro autor, y las relaciones que sabe descubrir entre el luteranismo y la aristocracia unas veces, y otras entre el calvinismo y la democracia, son anticipaciones luminosas de concepciones que iban después a tener amplia vigencia (53).

CONCLUSIÓN

La base de toda la filosofía de Bonald acerca de la constitución de las sociedades es la afirmación de que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ni arbi-

(52) *Legislation primitive*, Disc. prelim. (I, 1.065).

(53) *Théorie du pouvoir*, P. II, lib. V, cap. 6; lib. VI, capítulos 3-9; *Principe constitutif*, cap. 20-21.

trar la sociabilidad de su naturaleza, que se nos manifiesta con él.

El edificio levantado sobre esta base es proporcionado y austero. Las relaciones naturales, fijas e invariables de las categorías fundamentales del lenguaje, *causa*, *medio* y *efecto*, llevan consigo las relaciones de las categorías sociales, *poder*, *ministro* y *súbdito*: que por ser relaciones necesarias que resultan de la naturaleza del hombre constituyen naturalmente la sociedad. Cuando esas relaciones necesarias expresadas por las leyes fundamentales y constituyentes de la sociedad son perturbadas por las pasiones revolucionarias, o no han llegado todavía a su plenitud, nos encontramos con una sociedad no constituida. Esto introduce la distinción entre sociedad constituida y no constituida, y el estudio minucioso de la monarquía y la democracia, que son las formas en que se manifiesta.

Y como la constitución natural no sólo afecta a la sociedad política, sino también a la religiosa, pues de la reunión de entrambas se compone la civilización, Bonald se esfuerza por establecer el paralelismo de las dos sociedades, las cuales, tendiendo naturalmente al equilibrio por la semejanza de sus respectivas formas de gobierno, producen la constitución natural de la «sociedad civil».

Así es como veo el sistema de Luis de Bonald. Además de las observaciones hechas a lo largo de las páginas anteriores, su tesis de la constitución natural de las sociedades sugiere algunas reflexiones, que en nada empañarán la gloria de uno de los ingenios más poderosos que ha tenido el pensamiento político universal.

En la *sociedad religiosa* la tesis de la constitución natural tiene en la obra de Bonald una expresión difícilmente admisible, y me inclino a pensar que no presta grandes servicios para significar que la Iglesia no ha sido arbitrada por el hombre, y que el catolicismo es una religión revelada.

En la *sociedad política* la tesis de la constitución natural tiene un capitalísimo atisbo de verdad, en cuanto se deriva del principio de la sociabilidad natural del hombre, gravemente negado por Rousseau. La sociedad política es, en cierto sentido, natural: responde a una inclinación ingénita e irresistible del ser humano, porque el hombre sólo puede encontrar su perfección en la sociedad política. El error de Bonald ha consistido en extremar esta verdad, como si la inclinación natural del hombre hacia la vida social produjese automáticamente la constitución natural de las sociedades, sin que tuviera necesidad de complementarse con una actividad racional y libre.

Muchas veces, leyendo a Bonald, tenemos la impresión de que este escritor, por salvar los derechos de Dios, anula los derechos del hombre; y por salvar la ley eterna pulveriza la ley humana. Yo preferiría conciliar ambos planos sin negar ninguno de ellos: el de la *sindéresis*, que engendra y promulga en nosotros la ley natural, y el de la prudencia política, que engendra y promulga ante los hombres la ley civil. En el sistema de Bonald la ley humana abroga la ley eterna; la ley civil es la revocación de la ley natural y, por consiguiente, la prudencia política sería la anulación de la *sindéresis*. ¿Son así las cosas en la realidad? La característica de la sociedad política, a diferencia de la so-

ciudad religiosa, consiste precisamente en tener que inventar el dibujo de su constitución sobre la base de una naturaleza social que revela inclinaciones ingénitas e irresistibles hacia la vida comunitaria, pero que exige la industria y los recursos de la prudencia política para lograr constituciones siempre mudables, a pesar de que sus fundamentos últimos sean eternos.

En la *sociedad civil*, reunión de entrambas sociedades, la tesis de la constitución natural por un equilibrio secreto de la religión y la política, origen de las bellas analogías estudiadas arriba, suscita alguna dificultad notable.

En primer lugar, la expresión *sociedad civil* no me parece propia de una comunidad que encierra en su globo a la Iglesia católica. En buena teología, el término *sociedad civil* se contrapone a *sociedad eclesiástica*, designa al *Estado* como distinto de la *Iglesia*, nunca a una sociedad resultante de la suma de las otras dos.

Además la postura en que se encuentra el Estado dentro de este sistema es muy incómoda. Queda sin huelgo, apenas puede respirar sin la religión: más que su alma se diría que la religión son sus pulmones. Vinculación excesiva y forzada, que lleva a las peores reacciones, porque al hacer de la religión la mano, y de la política el instrumento, resulta siempre que es, a la postre, el instrumento quien arrastra a la mano; por donde sucede que lo empezado en generoso ultramontanismo acaba muchas veces en estrecho cesarismo. Por eso debe salvarse siempre la autonomía, en su orden, de la sociedad política, y afirmarse únicamente una subordinación *indirecta* de ella a la sociedad religiosa. No en vano dijo León XIII que cada poder es perfec-

to en su propio género: perfecto el Estado en materias civiles, perfecta la Iglesia en materias eclesiásticas. *Utraque potestas in suo genere maxima.*

La doctrina bonaldiana embaraza también por no salvar la trascendencia de la Iglesia y el catolicismo sobre la civilización, a causa de su erróneo concepto de lo *sobrenatural* y lo *natural*. Según vimos arriba, la religión es *sobrenatural* para el hombre bárbaro, *natural* para el hombre civilizado. Y no es eso. Ni el estado de barbarie ni el estado de civilización tienen por qué mezclarse en este negocio. Lo *natural* en el hombre o en la sociedad es lo que constituye su esencia; lo *sobrenatural* es lo que supera la esencia del hombre, sus fuerzas, sus derechos o sus exigencias. El Estado es una sociedad natural para el hombre, porque es exigida por su naturaleza para vivir feliz. En cambio, la Iglesia es sobrenatural al hombre, entre otras cosas, porque le otorga unos bienes soberanamente gratuitos, que superan su naturaleza y rebasan los derechos, las fuerzas y las exigencias de ésta. Por eso la Iglesia es una sociedad sobrenatural, incluso para el hombre más civilizado, para el civilizado católico. Aunque el catolicismo vivifica la civilización y la levanta y perfecciona en su propio orden profano, queda siempre fuera de ella, divinamente trascendente sobre las sociedades civiles y sobre las civilizaciones, por muy cristianas que éstas sean. De lo contrario, la finalidad de la Iglesia sólo sería terrenal, y se ordenaría únicamente a la perfección del hombre en este mundo.

Como última observación quiero hacer notar que el paralelismo entre el poder religioso de la Iglesia y el político de la monarquía real no puede salvarse tan geo-

métricamente como el autor pretende. El poder de jurisdicción de la Iglesia (*potestas jurisdictionis*) tiene las mismas funciones, en el orden espiritual, que las del poder del Estado en el orden temporal: función legislativa, judicial y coactiva. Hasta aquí se salvaría el paralelismo y proporción entre el poder religioso y el poder político dentro de la supuesta sociedad civil. Pero la sociedad religiosa tiene además potestades de que carece el Estado, y que en éste no encuentran paralelo: el *poder de magisterio* y el *poder de orden*, privativos de la naturaleza sobrenatural de la Iglesia. El Estado sólo se debe ocupar en gobernar, esto es, en dirigir la muchedumbre al bien común temporal, que es un fin al que los hombres pueden llegar por su conocimiento natural y por sus propias fuerzas. En cambio, la Iglesia, encargada de encaminar al hombre a un fin sobrenatural, que excede el conocimiento natural del hombre, y cuya consecución no puede lograrse abandonándole a sus fuerzas naturales, tiene que ocuparse en dos oficios desconocidos del Estado: el de proponer y definir la verdad revelada, que es misión de su *potestas magisterii*, y el de suministrar al hombre los medios y auxilios sobrenaturales para que logre alcanzar la felicidad sobrenatural, cosa que compete a su *potestas ordinis*.

Estas observaciones patentizan que el empeño geométrico de Bonald, grandemente atractivo, no puede llevarse hasta el fin con el rigor que quisiera la mente humana. La realidad es mucho más vasta y generosa que las fórmulas de nuestros sistemas. El jardín de Bonald es artificioso, proporcionado y simétrico; y si la Academia de Platón lo hubiera sido tanto, fuera in-

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS

útil el famoso cartel a su puerta. Nadie pase sin saber geometría, no; pasen todos sin saberla, que ya la aprenderán paseando por las avenidas del jardín bonaldiano. Pero lo cierto es que la realidad social es menos artificiosa y circunscrita, tiene muy poco de sistema, y, para decirlo con un símil, se parece mucho más a una selva que a un jardín.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS

NOTAS

