

ESTUDIOS y NOTAS

EL PLATONISMO EMPIRICO DE LUIS DE BONALD

I

EN ALAS DEL PLATONISMO

Se habla bastante del vizconde Luis de Bonald en el campo de la filosofía social y política como representante máximo del pensamiento contrarrevolucionario, pero no se ha estudiado aún el fundamento ideológico de todas sus opiniones, que radican en una cuestión centralísima de la que dependen las demás: el origen de las ideas. Nos lo dice él mismo en las siguientes palabras del capítulo primero de sus *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales* (III, 23) (1): «La cuestión fundamental de todos los sistemas filosóficos, el punto preciso de su oposición recíproca, es la cuestión del origen de las ideas, ya que en las ideas, sea cualquiera por otra parte su fuente, es donde hay que buscar el *principio de nuestros conocimientos*, que es el problema más importante que haya podido proponerse la filosofía. Esta cuestión, resuelta diversamente, ha dado lugar al platonismo y al peripatetismo, los dos sistemas principales en torno a los cuales han venido a colocarse, cada uno en su puesto, los sistemas derivados y secundarios.»

Platón y el platonismo, Aristóteles y el peripatetismo, son los símbolos de dos filosofías opuestas. Dos símbolos nada más, porque en lo que hace a Aristóteles nuestro autor manifiesta siempre un desconocimiento notable. Ignoraba totalmente al verdadero Es-

(1) Los dos últimos números 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*, París, 1864.

tagirita en todo lo que no fuese la Retórica y la Poética, y le fué igualmente ajena toda la sólida trama conceptual de la filosofía escolástica. Es asombroso que haya podido acertar en tantas cosas desconociendo a Santo Tomás de Aquino, y que filosofando en un contexto cartesiano nos haya dejado tantas verdades sobre el orden social y político. Por eso debemos tomar estas alusiones a Platón y Aristóteles como simples emblemas en que pueden significarse dos concepciones de la filosofía diametralmente opuestas.

La primera, partidaria de las *ideas innatas*, ideas universales impresas en nuestra alma por la inteligencia suprema, reminiscencias cuyo prototipo se encuentra en Dios y que valen con independencia de la experiencia: doctrina cuya elevación es tan grande que hizo a su autor merecer el nombre del «divino Platón» y que reaparece varias veces en los sistemas modernos excitando siempre el mismo entusiasmo.

La segunda concepción filosófica, la de Aristóteles —un Aristóteles espúreo, careta del inglés Juan Locke— es partidaria de las *ideas adquiridas*; humilla la inteligencia humana rechazando las ideas innatas y haciéndolas venir al entendimiento por medio de los sentidos externos.

La querella entre el platonismo y el peripatetismo, entre el sistema de las ideas innatas y el sistema de las ideas adquiridas, no ha sido solamente un drama griego: pervive continuamente en la tradición filosófica y tiene una fase moderna que abraza en su regazo todo el problema de la filosofía civilizadora y la filosofía bárbara, ininteligible para quien no lo enfoque desde ella.

La Edad Moderna aparece dividida entre las opiniones de las ideas innatas y las ideas adquiridas. «La opinión de las ideas innatas viene de muy lejos —dice Bonald en el discurso preliminar de su *Legislación primitiva* (I, 1063)—; Platón, los Padres de la Iglesia, la escuela de la Edad Media, la habían sostenido. Descartes la adoptó.» Ya está aquí Descartes, al que Schopenhauer llamaba «el padre de la filosofía moderna». No así Bonald, para quien el sistema cartesiano en lo que toca al origen de las ideas es tan antiguo como la verdad; acabamos de verlo: entronca con Platón. La filosofía moderna, en el sentido peyorativo que este término debe tener, es el otro sistema, opuesto al de las ideas innatas, y rebrote del peripatetismo: es el sistema de Locke y de Condillac, para el que nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por el sentido externo.

Además, la filosofía moderna no es imputable a Francia, ni lo es tampoco al siglo XVII: es un fruto exótico venido al continente desde las islas Británicas, según nos lo expone el autor en este largo párrafo: «En el pueblo más ilustrado de Europa en sus pensamientos, más natural en su lenguaje, mejor ordenado en sus leyes religiosas, políticas y civiles, Descartes, Malebranche y sus numerosos discípulos habían espiritualizado la cuestión del origen de las ideas, hasta el punto (Malebranche sobre todo) de no hacer entrar en ellas más que el puro intelecto, casi sin mezcla de sensaciones. Locke, bajo la influencia de otra religión, de otro gobierno, de otra lengua, en un pueblo entregado exclusivamente a los cuidados terrenos, ... materializó la cuestión de las ideas, de las que vió el origen únicamente en nuestras sensaciones, mirando incluso como incierto si no se las podría atribuir a la pura materia.»

Pero la cosa no queda aquí: Descartes tuvo discípulos, y entre ellos Malebranche, que llevaron su teoría de las ideas innatas a un extremo exagerado; lo mismo proporcionalmente puede decirse de Locke; éste tuvo también discípulos, y uno de ellos, Condillac, dió a su sistema un remate adecuado a sus pretensiones. «Condillac, que ha sido a Locke lo que Malebranche fué a Descartes, encareció la doctrina de su maestro, llevó al exceso la manera árida y helada que caracteriza a la escuela de metafísica materialista, hizo del hombre ora una estatua, ora un animal salvaje, quitó al ser infinito las ideas generales como indignas de él y se las atribuyó a los brutos; toda forma humana, todo espíritu de vida, todo rastro de inteligencia desaparecieron bajo el escarpelo de esta disección ideológica, y resumiendo en dos palabras su triste sistema, Condillac llamó a nuestros pensamientos *sensaciones transformadas*» (*ibidem*, I, 1079).

No lo olvidemos en adelante, porque esta es una clave del pensamiento que estudiamos: Descartes y la Francia del siglo XVII están en una corriente espiritualista, de raigambre platónica, favorable a la verdadera civilización; en cambio, Locke e Inglaterra viven en una corriente materialista, de raigambre antiplatónica, que favorece la pulidez física, pero también la barbarie moral.

El sistema de las ideas innatas es eminentemente religioso, porque parece dar a nuestras ideas un origen casi sobrenatural, y hacer de ellas una suerte de inspiración. Por eso agrada a los hombres en cuyo espíritu nacen grandes pensamientos y que re-

ciben *iluminaciones repentinas* y casi inesperadas. En cambio el sistema opuesto se alía naturalmente al materialismo, que casa bien con las sensaciones transformadas y la hipótesis del hombre-estatueta, y agrada a los hombres que fabrican sus ideas con las ideas de otros, y a fuerza de conversaciones y lecturas.

Además, el platonismo es, por las razones dichas, más amigo de las cosas morales, como el peripatetismo lo es de las cosas físicas. Lo que explica los progresos de la literatura y las bellas artes en la Francia del siglo XVII, y el progreso de las ciencias físicas en la centuria siguiente.

Estas ideas que no vienen por el canal de los sentidos son llamadas por Bonald «ideas generales» (2) y se diferencian de las ideas particulares en que aquéllas son simples, mientras éstas son compuestas, y, por consiguiente, no generales, sino meramente colectivas o generalizadas. Esta contraposición de lo general y lo colectivo es muy importante para el estudio de este pensador, y además sospecho que no ha sido nunca bien entendida. ¿Cómo interpretar, por ejemplo, el siguiente párrafo? «Condillac confundió bajo la denominación de *ideas abstractas* las ideas generales, como las de *orden*, *sabiduría*, etc., y las ideas colectivas de *blancura*, *acidez*» (*Ensayo analítico*, cap. II, nota, III, 969; *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, capítulo 8, III, 194). Es que para Bonald la «idea general» o simple es aquella que refleja lo que los escolásticos llaman una *perfectio simplex*; por eso poder, orden, sabiduría, belleza, son conceptos que se pueden llevar al infinito, y hacer de ellos otros tantos atributos de Dios; son, como dice Bonald en su *Legislación primitiva* (I, lib. I, 10, nota, I, 969), «la idea de un solo y mismo ser, de Dios». En cambio, la «idea colectiva» o compuesta envuelve imperfección, no se puede aplicar a Dios formalmente: Dios no es «la blancura» o «la acidez». Lo que me hace pensar que estas ideas que Bonald llama (no sé si con acierto) colectivas equivalen a las *perfectiones mixtae* de los escolásticos.

Vistas así las cosas, no es raro que confundir ambos linajes de ideas conduzca a la perversión de toda buena doctrina, y que lo

(2) O también «ideas generales, morales y sociales»: estos dos últimos nombres se los da el autor para significar que son el fundamento del orden moral y social, y hallan su origen no en el individuo, sino en la sociedad y en Dios. Véanse *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, cap. 1, III, 51.

sucedido en las regiones de la ideología marque un reflejo de sangre en las regiones de la política. «Lo general o lo más simple es muy diferente de lo colectivo, que es lo más compuesto. Condillac y J. J. Rousseau los han confundido: he ahí su gran error en ideología y en política» (*Legislación primitiva*, disc. prel., nota, I, 1111). Es decir, que ideología y política se dan la mano en el mismo yerro: «el gran error político de J. J. Rousseau es haber confundido la voluntad *general* y la voluntad *colectiva* o popular, y el gran error *ideológico* de Condillac es también haber confundido las ideas *generales* y simples, y las ideas *colectivas* o compuestas bajo el nombre de ideas abstractas, engaño que conduce al ateísmo, como el de Juan Jacobo conduce a la anarquía (*Ensayo analítico*, capítulo 4, nota, I, 1013).

No es difícil adivinar la trascendencia que esta doctrina tiene para la filosofía social bonaldiana. La teoría del poder concibe a éste como una perfección simple o «idea general», a la manera monárquica, no a la manera democrática, en la que el poder surge de una colección de votos, como una «idea colectiva». El poder es «voluntad general», nunca «voluntad colectiva o generalizada».

II

LA MITIGACIÓN DEL PLATONISMO POR EL FACTOR EMPÍRICO DE LENGUAJE

Colocar a Bonald en la línea de Platón, San Agustín, Descartes, Bossuet, Fenelón o Leibniz es haber dado ya un paso de gigante para entender su obra. Pero es menester seguir caminando. No es en la mera admiración a estos autores ni en la adhesión a su teoría de las ideas independientes de la experiencia sensible como se forma un sistema nuevo. Y el de nuestro autor presenta una originalidad dentro del platonismo que es menester ir descubriendo.

Sí, ya nos hemos enterado de que Bonald se inclina al platonismo, y que mira a la civilización como bajando del cielo en alas de las ideas generales, morales y sociales. Y si se le preguntase: ¿con cuál de los dos sistemas te quedas?, ¿con el de las ideas innatas?, ¿con el de las adquiridas?, el filósofo nos contestaría sin vacilar con estas palabras del capítulo octavo de sus *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales* (III, 197): «Hay

poco mérito de tomar partido en esta cuestión al lado de Descartes, de Fenelón, de Malebranche o de Leibniz contra Locke y Condillac, y a desafiar, tan bien acompañados, la ridiculez que se ha querido arrojar sobre la cuestión de las ideas innatas, condenadas sin haber sido escuchadas.»

Sí, sí; pero ahora no se trata ya de tomar partido, sino de que Bonald nos diga si está totalmente de acuerdo con la doctrina de esos filósofos, si está dispuesto a profesarla. Y aquí vemos que nuestro autor vacila, que se retrae con un ademán de cautela, y que después de haberles dado la razón en tantas cosas, se permite enmendarles la plana en alguna, y elaborar un sistema propio, ingeniosísimo.

Desde 1800, en el capítulo tercero de su *Ensayo analítico sobre las leyes del orden social* encontramos ya cierto recelo de los peligros que la doctrina de las ideas innatas lleva consigo. Y lo más curioso es que se hace con ocasión de enjuiciar a un filósofo del otro bando, Juan Jacobo Rousseau. «Fanatismo y nada más es suponer entre los seres, como hace Juan Jacobo Rousseau, medios de comunicación fuera del orden natural y constante.» Y ¿con qué motivo se menciona aquí al soñador ginebrino? Es que éste había sostenido en su *Emilio*: «Lo que Dios quiere que el hombre haga no se lo hace decir por otro, se lo dice él mismo y lo graba en el fondo de su corazón.» Y Bonald rebota: «Hay en este pasaje tantos errores como palabras. ¿Dónde estará entonces la regla pública y social de las acciones humanas?» (I, 979). No hay por este camino ley objetiva e imparcial: cada cual es juez y parte de lo que está escrito en el fondo de su corazón y se cae así en un individualismo absoluto que hace imposible la sociedad. No hay que olvidar que es necesaria la existencia de un poder público, político y religioso, que legisle a la luz del día, y que no basta con un genio que promulgue su ley a puerta cerrada en las tinieblas de la noche cordial.

Otra reserva contra las ideas innatas: en la *Disertación sobre el pensamiento del hombre y su expresión* que publicó primeramente como apéndice al *Ensayo analítico*, y después, rasgo de trasiego raro en tal autor, incluyó al final de su *Legislación primitiva*, se leen estas palabras: «La expresión *idea innata* el mismo Rousseau la ha empleado, y en la acepción más escolástica, cuando dice que el hombre ha nacido bueno y ha nacido libre...» ¡Y esto sí que es señalar un peligro, decir que Rousseau ha empleado esta noción

para edificar encima su sistema! Igual alusión al ginebrino en la *Legislación primitiva*, reproduciendo su texto sobre la ley escrita en el corazón, que esta vez viene en compañía de un pagano, nuestro castizo cordobés Lucano (*Farsalia*, lib. IX):

*Nec vocibus ullis
Numen eget dixitque semel nascentibus, auctor
Quidquid scire licet.*

Y acompañado también de Cicerón: *Est non scripta, sed nata lex...* (*pro Mil.*). ¿Y por qué no de San Pablo? Olvido inexplicable —o demasiado explicable, porque ante el Apóstol ningún cristiano puede tener reservas. Se trata, en cualquier caso, de unos reparos que no alcanzan al pensamiento paulino. El mismo Bonald se explicó dieciséis años después —como quien no quiere la cosa— en el capítulo octavo de sus ya citadas *Investigaciones* (III, 199): «Así, aunque nuestras ideas no sean innatas, en el sentido en que la escuela antigua lo ha quizás entendido, no es menos cierto que la ley de Dios y generalmente todas las verdades morales son, como dice San Pablo (*Rom.*, II, 15) escritas en el corazón del hombre, *opus legis scriptum in cordibus nostris...*»

La teoría de las ideas innatas se ha propagado porque favorecía los intereses de la religión: los teólogos católicos vieron en ella un sistema que ponía al hombre en una comunicación más íntima y más desprendida de los sentidos con la inteligencia suprema; los protestantes la acogieron con júbilo porque en ella encajaba a la perfección su dogma favorito del sentido privado y la iluminación particular del libre examen. Pero con todo, Malebranche ¿no la había anulado al rechazar las ideas como intermediarios entre nosotros y Dios, y al buscar el principio de nuestros conocimientos en una comunicación inmediata de nuestra mente con la inteligencia suprema? Leibniz volvió a las ideas innatas, pero para refutar a Locke en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. «Y sin embargo, dice Bonald, nadie se había entendido jamás en esta disputa, y Malebranche lo supo bien.» Las dificultades se atropellan —por fin— ante la pluma del filósofo. Sí, no hay más remedio. Bien está que seamos platonizantes, que nos produzca náuseas el materialismo y el sensualismo de la «filosofía moderna». Pero ¿es que va uno a entregarse indefenso a la teoría de sus adversarios, cuando tantas objeciones se levantan contra ella? «¿Qué eran estas ideas innatas presentes a nuestro espíritu y que prece-

dían en él a toda instrucción? Si Dios las grababa él mismo ¿cómo llegaba el hombre a poder borrarlas? Si el niño idólatra nacía igual que el cristiano, con nociones distintas de un Dios *único*, ¿cómo sus padres podían hacerle creer en una multitud de dioses? ¿Por qué hay materialistas y ateos, si traemos al nacer ideas innatas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma? Si los hombres al nacer traen todos las mismas ideas, ¿por qué una variedad tan grande de opiniones? Es que hay ideas innatas o ideas adquiridas. Pero ¿cómo las ideas adquiridas nos hacen olvidar las innatas? Porque al fin y al cabo no se puede perder sino lo que se puede adquirir, como no se puede adquirir sino lo que se puede perder.» Estas pocas objeciones hacen ver el talento crítico de Bonald. Pero, además, su respeto al dato experimental, descuidado por el platonismo. «La experiencia, que en la senda de la verdad es como el bastón del ciego, venía a contrariar este sistema, y el pequeño número de seres humanos encontrados en los bosques, fuera de todo comercio con los hombres, en cuanto pudieron hablar y fueron interrogados sobre su estado primitivo, no habían podido, para gran humillación de los teólogos y satisfacción de sus adversarios, enseñar nada sobre sus ideas innatas de Dios, del alma, de la otra vida, etc.»

Ya vemos cuántas fisuras presenta el platonismo de Luis de Bonald y esto en una de sus primeras y principales obras, pues todas estas citas están tomadas del discurso preliminar de su *Legislación primitiva*. Platón y Descartes y sus discípulos tienen razón, y su sistema es el más elevado, el más sublime, el más civilizador de los sistemas; pero con todo, también los otros tienen reparos que oponerle. ¿Asomará aquí un espíritu de componenda, en un autor como éste, tan ajeno a los compromisos? Esta pregunta no es ociosa, a juzgar por lo que dice el propio Bonald en el preciso momento de enunciar por primera vez su nuevo mensaje filosófico: «Pero si la solución de la cuestión sobre el origen de las ideas no se encuentra en el sistema demasiado puramente espiritualista de las *ideas innatas*, ni en el sistema puramente materialista de las *sensaciones transformadas*, ¿no podrá encontrarse en los dos sistemas a la vez? El error separa y la verdad reúne...» (*ibidem*, I, 1081).

De Malebranche y el platonismo hay que conservar lo esencial: la comunicación de nuestra mente con la luz celestial de la razón eterna; de Condillac y el antiplatonismo puede guardar-

se también algo muy esencial: sus investigaciones acerca de los signos sensibles donde se expresan nuestros pensamientos. Por no haber tenido en cuenta estos últimos ha fracasado el sistema de las ideas innatas, pues es tan ridículo creer que se puede pensar sin expresiones sensibles, como que un hombre haya visto el color de sus ojos sin haberse mirado a un espejo.

No todo lo traído por Condillac ha sido malo. Esto lo entenderemos hoy mejor recordando el movimiento que uno de sus discípulos o seguidores, Destutt de Tracy, bautizó con un nombre que iba a tener rara fortuna: la *ideología*, ciencia fundamental que tiene por objeto el estudio de las ideas, de sus caracteres, de sus leyes, de su relación con los signos que las representan y, sobre todo, de su origen. El bosquejo para la construcción de esta ciencia se encuentra en el animoso *Proyecto de elementos de ideología*, que publicó Destutt de Tracy en 1801. Bonald sentiría la seducción de este movimiento, el cual suscitó probablemente su interés por la relación de los conceptos con sus signos sensibles o palabras, haciéndole elaborar una ideología que se volverá paradójicamente contra las pretensiones de sus fundadores sensualistas. Sólo así podemos entender hoy por qué escribió Bonald, en un rincón del discurso preliminar de su *Legislación primitiva*, publicada en 1802, estas palabras sibilinas: «la ideología matará a la filosofía moderna».

Bonald da cabida a las investigaciones sobre los signos o expresiones lingüísticas de los pensamientos en un sistema coherente que es, por descontado, de raíz platonizante, pero que tiene en cuenta el lado fuerte del sistema opuesto, consistente en su estudio de las expresiones y del lenguaje. Así llega Bonald a una doctrina que es como una vía media entre la teoría de las ideas innatas y la concepción de las ideas adquiridas, y que es lo que yo llamo aquí el *platonismo empírico*.

¿Cómo exponer este sistema ideológico? Mejor será dejarle la palabra a nuestro filósofo, que nos lo expone pulcramente en este largo párrafo de su *Disertación sobre el pensamiento del hombre y su expresión* (III, 441): «Apartemos por lo pronto —dice— la expresión vaga y poco definida de *ideas innatas*, signo de contradicción y de escándalo para los filósofos modernos, aunque el mismo Juan Jacobo Rousseau la haya empleado... Y digamos que las ideas son en nosotros a la vez *naturales* y *adquiridas* por los sentidos... Las ideas son *naturales* en sí mismas, *adquiridas* en su ex-

presión.» Aquí vemos la vía media: no era del todo platónico este admirador de Malebranche, puesto que tanto le templa sus rigores espiritualistas con esta crasa concesión al sensualismo.

Así se llega a un medio de acomodo entre las dos tendencias principales de la filosofía. El párrafo donde nos lo dice Bonald es largo, pero importantísimo: «En lo que hemos dicho sobre la necesidad de la expresión para la manifestación o la presencia incluso mental de una idea, es decir, para la representación de un objeto que no cae bajo los sentidos y no produce imagen, se puede encontrar un medio de acomodo entre los partidarios de las *ideas innatas* y los que no quieren más que ideas adquiridas por los sentidos o *sensaciones transformadas*: la idea es innata, su expresión es adquirida. Si la idea no precediese en el espíritu a la expresión, nunca se nos podría hacer comprender el sentido de las palabras, y no entenderíamos las palabras *orden* y *justicia* mejor de lo que entendemos palabras forjadas *ad libitum*. La única diferencia entre las palabras *orden* y *justicia* y las palabras *cabricial*, *arci*, *thuram*, de *El médico a palos*, consiste en que las primeras presentan una idea, y las otras no tienen ningún sentido, es decir, no presentan ninguna idea. Así, pues, la idea existe antes de que la palabra la haga presente. Por otro lado la expresión es adquirida, puesto que aprendemos a hablar y que no hablamos sino después que hemos aprendido a hacerlo; pero esta expresión, por muy adquirida o adventicia que sea, es absolutamente necesaria a la representación, incluso mental, de una idea, y nunca podríamos conversar con nosotros mismos acerca de la belleza, del orden y la virtud, si no tuviéramos en el espíritu las expresiones que las representan, ni hablar de ellas a otros sin hacerles oír las mismas expresiones.» (*Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, cap. 8, III, 196).

Vemos que «la idea es necesaria para que la palabra signifique algo y sea propiamente una expresión, y la expresión es igualmente necesaria para que la idea sea sensible al espíritu. Pero la idea es universal, por tanto, *nativa* o innata; la expresión es local y diferente en las diversas lenguas; por tanto es adquirida. Puede así decirse que la idea es a la vez innata y adquirida; innata en sí misma, adquirida en su expresión». (*Ibidem.*)

Conviene meditar estas claras palabras, que tantas equivocaciones pueden evitar en la interpretación de una filosofía. Ya Maine de Biran, gran impugnador de nuestro filósofo, cayó en el error

de creer que para éste «antes del signo no había nada, y que era absolutamente necesario que un signo revelado viniese no a excitar, despertar, sino a crear la idea». (*Origen del lenguaje*, obras inéditas, ed. Naville, t. III, p. 247). Falsa interpretación de Bonald que coincide con la que dan todos los manuales escolásticos al uso, no excluidos los excelentes *Elementos de filosofía aristotélico-tomista* de José Gredt (n. 571, 3; 573, 3).

Otro error en que cae la versión usual de Bonald aportada por esos tratados consiste en decir que para este autor las ideas todas, de cualquier estirpe que sean, proceden indistintamente del lenguaje. Y en relación con este punto distinguen la posición «exagerada» de Bonald de otra postura «mitigada», cuyo representante mayor sería Ventura de Raulica, el cual restringe el papel desempeñado por el lenguaje a las solas ideas de Dios, del alma espiritual y de las obligaciones morales.

Bonald, como bien se ve por todo lo que vengo explicando, no ha profesado jamás esa posición «exagerada» que hoy se le atribuye. Su postura es tan mitigada como la de Ventura, y, además, carece de las intenciones teológicas de este autor, según veremos luego. Para Bonald las verdades que se refieren al mundo físico son verdades particulares no suscitadas por medio del lenguaje, sino por las cosas mismas. He aquí unas palabras suyas: «Las verdades particulares o los hechos físicos y sensibles son conocidos de cada hombre por la información de sus sentidos y las impresiones (imágenes o sensaciones) que él recibe de los objetos exteriores. No tiene ninguna necesidad de lenguaje para percibirlos, porque los animales, a los que se ha rehusado la palabra, los perciben como él, y la palabra sólo le es necesaria cuando quiere combinar y generalizar estas imágenes y estas sensaciones, y hacer de ellas nociones abstractas». (*Investigaciones*, cap. 1, III, 52.)

Platón recurría con frecuencia a las metáforas para exponer sus enseñanzas; Bonald es también el autor de dos metáforas que deberían haber sido más célebres si los historiadores de la filosofía hubieran tenido el tino de dar con ellas, y de leer a quien las hizo. Estas dos metáforas exponen mejor que ninguna otra explicación la relación bonaldiana entre las ideas del entendimiento y las palabras proferidas por la voz. La primera es la metáfora del *lugar oscuro*; la segunda es la metáfora del *papel escrito con tinta incolora*. Por medio de uno y otro símil, según veremos ahora, se nos ayuda a conocer la naturaleza de nuestro entendimiento, donde

están las ideas naturales e innatas que vienen con nosotros al nacer, y los efectos que en ellas causan las expresiones sensibles del lenguaje, adquirido en nuestro trato con los hombres y nuestra inserción en la sociedad.

La metáfora del lugar oscuro se encuentra ya en una obra de 1800: la *Disertación sobre el pensamiento del hombre y su expresión* (III, 425) y ha sido reproducida literalmente en 1818 por las *Investigaciones acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales* (cap. 8, III, 185): «Si me encuentro en un lugar oscuro, carezco de la visión ocular, no tengo el conocimiento por el sentido de la vista de los cuerpos que están cerca de mí, ni siquiera de mi propio cuerpo, y, bajo este aspecto, todos estos cuerpos, aunque existan realmente alrededor de mí, son, por lo que me atañe, como si no existieran. Pero si un rayo de luz viene de repente a penetrar en este lugar, todos los cuerpos reciben de ella su expresión particular, quiero decir, su forma y su color; cada cuerpo se produce a mis ojos con los contornos y las líneas que le terminan; percibo todos estos cuerpos, les distingo todos los unos de los otros, veo y distingo mi propio cuerpo, y juzgo las relaciones de figura, magnitud, distancia, que todos estos cuerpos mantienen entre sí y con el mío.

»La aplicación es fácil de hacer. Nuestro entendimiento es este lugar oscuro donde no percibimos ninguna idea, ni siquiera la de nuestra inteligencia, hasta que la palabra humana, de la que se puede decir, como de la palabra divina, "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (*Joan*, I, 9), penetrando hasta mi espíritu por el sentido del oído, como un rayo de sol en un lugar oscuro lleva la luz al seno de las tinieblas, y da a cada idea, por así decir, la forma y el color que la hacen perceptible a los ojos del espíritu. Entonces cada idea, llamada por su nombre, se presenta, y responde, como las estrellas en el libro de *Job* (XXXVIII, 35) al mandamiento de Dios: Heme aquí. Sólo entonces nuestras ideas son expresadas incluso para nosotros, y podemos expresarlas para los demás. Nos entendemos a nosotros mismos y podemos hacernos entender de los otros hombres; tenemos la conciencia de nuestras propias ideas, y podemos dar a los otros el conocimiento de ella; y como el ojo iluminado por la luz distingue cada cuerpo por su forma y su color, y juzga las relaciones que los cuerpos tienen entre sí, y que son el objeto de las ciencias físicas, así el entendimiento, iluminado por la palabra, distingue cada idea por su ex-

presión particular, y juzga de las relaciones que las ideas tienen entre sí, relaciones que son el objeto de todas las ciencias morales.»

Esta bella analogía entre la luz y la palabra, y entre la visión corporal y las operaciones de la inteligencia, funda según Bonald las conocidas locuciones por las que se transfiere al plano espiritual cualidades corporales como «ser ilustrado, tener luces, enunciarse con claridad, espíritu lúcido, pensamiento luminoso, pensamiento oscuro, ceguera, visión».

Pasemos ahora a la segunda metáfora de que hablé arriba, la metáfora del papel escrito con una tinta incolora, y que aparece por primera vez en las *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales* (cap. 8, III, 198). Aunque menos general que la anterior, caracteriza mejor el sistema ideológico de Bonald en lo que tiene de propio. «Para dar una última imagen, por cierto muy sensible, de la función del entendimiento y la de los órganos en la relación necesaria de la idea y de su expresión, el entendimiento es como un papel escrito con un agua sin color, sobre el cual la escritura no se hace visible sino cuando se frota el papel con otro licor. Se puede decir que sobre este papel la escritura es *innata* en cierto modo, puesto que existía antes de aparecer, y que ha precedido al medio empleado para hacerla visible; y se puede decir que es *adquirida*, ya que no se muestra más que bajo la condición y por medio del licor que se le añade.» Con lo que se da a entender que nuestras ideas están escritas en nuestro entendimiento como letras trazadas con tinta simpática y que sólo el roce social de la palabra que nos enseña al hablar viene, como un líquido reactivo, a revelar los trazos que Dios mismo escribió en nuestras almas al crearlas.

¿Verdad que estas dos metáforas que conciben al entendimiento como un lugar oscuro que se ilumina repentinamente por la luz de la palabra, haciendo aparecer todas las multiformes y abigarradas ideas, o como un papel escrito con una tinta incolora, que se vuelve visible al ser frotada con el reactivo de los vocablos, merecerían ser más conocidas entre los cultivadores de la filosofía? Reflejan las líneas generales de un sistema ideológico, en donde el uso de las ideas no puede realizarse sin las palabras, y el uso de las palabras es imposible sin las ideas.

Y todo este sistema ha sido resumido por su autor en una sola frase: en una de esas frases felices, que aparecen de tarde en tarde a lo largo del curso del pensamiento humano, y donde en breves

términos se encierra todo un mundo: «Es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento» (I, 1068).

Jamás había tenido el lenguaje un papel tan relevante en la filosofía. La palabra, ese sonido que se deshace en el viento, es el cuerpo del pensamiento, y el medio por el que éste es realizado o hecho sensible, bien por la oreja mediante la palabra verbal, bien por los ojos con la palabra escrita. Bonald no se cansa de repetirlo: al hombre pensante sólo puede conocerse estudiando al hombre parlante: *l'être pensant s'explique par l'être parlant*, según dice en el discurso preliminar de su *Legislación primitiva* (I, 1066). Y para un cristiano ¿no evoca esta doctrina misterios de su profunda religión? Dios, inteligencia suprema, es conocido por su Verbo, expresión e imagen de su sustancia, lo mismo que el hombre, inteligencia finita, es conocido por su palabra, expresión de su espíritu.

III

COROLARIOS SOCIALES DE LA IDEOLOGÍA BONALDIANA

La concesión que hizo Bonald a la corriente sensualista de Condillac al admitir en su sistema un factor empírico proveniente del mundo de la experiencia por el oído —palabra oral— o por los ojos —palabra escrita— hace ver que la aparición y el uso de las ideas superiores en nuestro espíritu está condicionada por la adquisición del lenguaje.

Ahora bien, ¿quién ha inventado a su vez el lenguaje? ¿Cuál es el origen de este sistema de signos sin el que es absolutamente imposible pensar en Dios y en las ideas generales, morales y sociales, necesario con necesidad absoluta para entender todo lo que no son cuerpos y sólidos?

El lenguaje no puede haber sido invención humana, piensa Bonald. Y años después, en España, Jaime Balmes, sin citar a su predecesor francés, da los mismos argumentos que él en los últimos párrafos de su «Ideología pura» (*Filosofía elemental*, n. 229-231). Citaré textualmente estas palabras de Balmes, no sólo por ser de mayor autoridad a los ojos de muchos, sino por introducir más variedad en mis citas, presupuesta la identidad de doctrina de entrambos autores en este punto.

«El lenguaje —dice Balmes— no puede haber sido invención

humana. 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: y en este sentido dijo con verdad y agudeza un autor nada sospechoso a los incrédulos, Rousseau: «Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra.»

«Están acordes todos los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso, que su invención honraría al ingenio más eminente; ¿y se quiere que sea debido a hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de quien dijese que la aplicación del álgebra a la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes, son debidas a salvajes que ni siquiera sabían hablar? Pues no es menos contrario a la razón y al buen sentido el error de los que atribuyen al hombre la invención del lenguaje.

»De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano, y confirmar la verdad de nuestra santa religión. Supuesto que el hombre no ha podido inventar el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro; y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar a un hombre que lo ha recibido de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del *Génesis* nos enseña Moisés sobre la comunicación que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.»

Ahora veremos que este interesante corolario que saca Balmes resulta algo tímido y desdibujado en comparación con los que obtuvo ya Bonald. En los libros de éste podemos rastrear con más claridad y distinción la presencia de dos corolarios que militan y destruyen nada menos que los grandes supuestos de la filosofía engendradora de la Revolución: el individualismo y racionalismo por un lado, el ateísmo por el otro.

«El lenguaje no puede haber sido invención humana» puede significar: primero, que no puede inventarlo el hombre individual, y entonces el hombre individual depende de la sociedad, que es el depósito que le suministra las palabras de su lenguaje; segundo, que tampoco puede inventarlo la sociedad, y entonces la sociedad depende de un ser superior, que es Dios, y que le ha transmitido las voces de su lenguaje por una revelación primitiva. Ambas cosas, creo yo, van implícitas en la afirmación bonaldiana.

La primera consecuencia, la que milita contra la filosofía moderna individualista y racionalista, ha sido reducida por mí al siguiente silogismo: la palabra es necesaria para la idea; es así que la sociedad es necesaria para la palabra, luego la sociedad es necesaria para la idea.

La premisa mayor encierra toda la ideología de Bonald, tal como la expuse en los capítulos precedentes; y se condensa en el dicho célebre de que el hombre no puede hablar su pensamiento sin pensar su palabra.

La premisa menor se deriva de lo expuesto en este capítulo sobre la imposibilidad que tiene el individuo humano para inventar la palabra, y la necesidad de recibirla ya formada de ese otro ser que es la sociedad en que vive.

La conclusión muestra a las claras que la sociedad es necesaria para excitar la idea y, por tanto, para el uso de la razón individual; es decir, que el hombre, el individuo, es necesariamente social. Para tener ideas y poder razonar con ellas es menester vivir en sociedad y recibir de ésta, por el oído o por la vista, el factor audible o visible que permita el despertar de la idea.

Bonald lleva esta conclusión muy lejos —como la llevó su discípulo Lamennais en la época de su *Ensayo sobre la indiferencia*— suponiendo que la razón individual es sólo un destello de la razón universal encarnada en la sociedad y contra la que no es lícito el menor movimiento de rebelión. Así nos lo dice en el siguiente párrafo de sus *Investigaciones sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, cap. I (III, 57): «El hombre que, al venir al mundo, encuentra establecida en la generalidad de las sociedades, bajo una forma u otra, la creencia en un Dios creador, legislador, remunerador y vengador, la distinción de lo justo y lo injusto, del bien y del mal moral, cuando examina con su razón lo que debe admitir o rechazar de estas creencias generales, sobre las que ha sido fundada la sociedad universal del género humano, y reposa el edificio de la legislación general, escrita o tradicional, se constituye, por esto solo, en estado de rebelión contra la sociedad; se arroga, él, que es sólo un individuo, el derecho de juzgar y reformar lo general, y aspira a destronar la razón universal para hacer reinar en su lugar la razón particular, esa razón que debe enteramente a la sociedad, ya que ella le ha dado en el lenguaje, al transmitirle su conocimiento, el medio de toda operación intelectual, y el espejo, como dice Leibniz, en el que percibe

sus propios pensamientos.» Por eso, en vez de comenzar la filosofía diciendo «yo dudo», como hizo Descartes, debe empezarse diciendo «yo creo». Afirmaciones que militan, según se ve, contra el individualismo y el racionalismo de la filosofía moderna.

Pero la tesis de que el lenguaje no puede ser invención humana tenía, según dije, un segundo corolario, que milita esta vez contra el ateísmo. El individuo, decíamos, requiere la existencia de la sociedad; su razón individual requiere la razón universal, significada en el lenguaje, don que recibe de la sociedad y que él no inventa. Bien; pero a su vez ¿quién le da a la sociedad el lenguaje? El individuo no puede inventarlo, pero la sociedad tampoco, según se hace ver en el capítulo segundo de las tan citadas *Investigaciones*. Y como, por otra parte, sin palabras no hay sociedad posible, resulta que ésta requiere a su vez que haya un ser superior que le entregue, por medio de una revelación, la palabra que la constituye. Y este ser es Dios.

Desembocamos en Dios por ambas partes: por las ideas innatas, que vemos en él cuando la palabra sensible nos ocasiona su despertar con el rayo de su luz; y por la palabra sensible misma, que no puede explicarse más que recurriendo a una revelación de Dios hecha al hombre en los orígenes de la sociedad. «Hay todavía consideraciones importantes que sacar del lenguaje mismo —dice el autor— porque si el arte de la palabra no es innato en el hombre, como nos lo hace ver una experiencia continua, si no puede ser inventado por el hombre, como puede probarse considerando la relación de nuestro pensamiento y de nuestros órganos, el arte de la palabra es necesariamente adquirido, es recibido, recibido de un ser que es inteligente por sí mismo, ya que tiene por sí mismo la expresión de su pensamiento. Un ser que es y que tiene por sí mismo es un ser necesario, luego infinito, poderoso, bueno, etc., etc. De ahí la necesidad rigurosa de la revelación o de la transmisión que Dios ha hecho al hombre de los conocimientos buenos y necesarios: transmisión conocida o sospechada de todos los pueblos; revelación primero oral, después escrita o fijada para conservarla en la memoria de los hombres...; revelación, en fin, fuente de todos nuestros conocimientos morales y fundamento de las leyes de todos los pueblos.» (*Legislación primitiva*, I, lib. II, cap. 4, nota; I, 123.)

IV

LA CUESTIÓN DEL FALSO TRADICIONALISMO

Mérito grande de Bonald ha sido desembocar con la naturalidad que hemos visto en un concepto tan importante como el de la revelación, y llegar a él por las solas luces de la razón.

Pero aquí surge una cuestión delicada y espinosa. Desde hace más de un siglo vienen los enemigos del filósofo católico encasillándole entre los partidarios de un sistema al que han dado el nombre de tradicionalismo. Este nombre, que Bonald no empleó jamás, ni existía en su tiempo, sirve para caricaturizar con el fácil y descaecido expediente de un *ismo* a pensadores de la más diversa laya intelectual. Como además el tradicionalismo filosófico (o falso tradicionalismo) ha sido objeto de entredicho por parte del magisterio eclesiástico, los que colocan a Bonald en este casillero dan claro indicio de sus designios.

¿Qué debe pensarse de esta cuestión? Nada mejor que comenzar exponiendo con toda la amplitud posible los principales conceptos que entran en ella, para ver la posición que ocupa nuestro autor. Y para ello no hay que olvidar que todo el asunto pende exclusivamente de estos dos hilos: el referente a la distinción entre revelación natural y sobrenatural, y el relativo a la necesidad de la revelación para el conocimiento de las verdades naturales referentes a Dios y a la vida moral del hombre.

El platonismo empírico de Bonald desemboca en la revelación divina. Obvio es preguntarnos: esta revelación por la que Dios enseña el lenguaje al hombre, ¿es natural o es sobrenatural?

La pregunta no es ociosa. Desde siempre —desde antes de Bonald, y éste lo sabe— se ha distinguido una doble revelación. Toda revelación quita el velo que cubre a una cosa y la pone de manifiesto descubriendo la luz que ella tiene dentro, como se descubre una lámpara al quitar la pantalla que la vela. Por eso «todo lo que se manifiesta es luz», dice San Pablo: *πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν* (*Ephes.*, V, 13). Dios es luz para el bienaventurado, para el creyente, para el profeta, para el místico, para el teólogo, para el filósofo. Al bienaventurado se manifiesta por la luz

de su gloria, al creyente por la luz de la fe, al profeta por el *lumen propheticum*, al teólogo por el resplandor de la revelación virtual, al filósofo por el *lumen naturale* con el que se rastrean las perfecciones divinas en el espejo de las criaturas. De estas luces, las cinco primeras son sobrenaturales, formalmente o al menos radicalmente; sólo la luz de la filosofía es puramente natural. Y al carácter sobrenatural o natural de la luz revelante corresponde la índole de la revelación que nos la manifiesta. «Por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencia —dice San Juan de la Cruz en la *Subida al monte carmelo*, cap. X—: la una es natural, y la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural.»

Con la revelación natural Dios se manifiesta en el espejo de las criaturas. Los bienaventurados ven las criaturas en el espejo de Dios; nosotros, cuando conocemos a Dios naturalmente, le vemos a él en el espejo de las criaturas. A este conocimiento natural por el que Dios se revela a nuestra mente a través de las obras visibles de la creación aluden sobre todo dos pasajes de la Escritura: el primero en el libro de la *Sabiduría*, XIII, 1 (versión Nacar-Colunga): «Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y por los bienes que disfrutaron no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos y por la consideración de las obras no conocieron al artifice;

»Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo.

»Pues si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza, quien hizo todas estas cosas.

»Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su creador;

»Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas.

»Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hablarle;

»Y ocupados en la investigación de sus obras, a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven.

»Aunque no son excusables.

»Porque si pueden alcanzar tanta ciencia, y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?»

Con este pasaje se enlaza sin duda el celeberrimo párrafo donde San Pablo alude a la revelación natural que Dios hace de sí mismo en el espejo de las criaturas visibles (Rom., I, 20): «Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible, por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles.»

La revelación sobrenatural es la revelación propiamente dicha en la que Dios se manifiesta no por hechos, sino por palabras: es la locución de Dios, *locutio Dei* (Cf. *Summa Teológica*, II-II, q. 173, a. 2). Por eso el teólogo Christian Pesch dice en su *Prelecciones dogmáticas* (t. I, n. 151): «Toda revelación puede definirse: manifestación de la verdad por testificación divina. La revelación natural se hace por hechos, la revelación sobrenatural se hace por palabras (*Quaevis revelatio definiri potest: veritatis per divinam testificationem manifestatio. Revelatio naturalis fit per facta, revelatio supernaturalis fit per verba*).

La revelación sobrenatural puede manifestar cosas que sólo pueden conocerse gracias a ella, objetos sobrenaturales, y por eso se dice que es revelación sobrenatural *quoad substantiam*; pero puede manifestar también cosas cognoscibles y accesibles a la mente por medio de su actividad natural sobre los hechos (*per facta*), pero que son también manifestadas mediante palabras (*per verba*), de un *modo* que como tal es sobrenatural para nosotros; por eso se dice que es revelación sobrenatural *quoad modum*. Este último es el caso de las verdades de la religión natural y de los mandamientos. Por eso decía de estos preceptos Calderón en *El José de las mujeres* (II):

Tales todos ellos son
que pudo habérmolos dado
la misma razón de Estado,
cuando no la religión.

Esta última especie de revelación es a mi entender la que Bonald tiene ante los ojos: revelación sobrenatural *quoad modum*, ya que se trata de una revelación sobre cosas naturalmente accesibles para la razón, pero hecha de modo sobrenatural, esto es, no *per facta*, sino *per verba*.

De todas maneras, la peculiar índole del sistema ideológico que estudiamos —muy inferior en solidez doctrinal al de Santo Tomás de Aquino— hace difíciles las comparaciones, y se corre el riesgo de menoscabar la originalidad de un pensamiento al querer juzgarle con reglas tomadas de otro. Ello resulta claro cuando se considera que para Bonald el mensaje divino es a la vez natural y sobrenatural, porque nuestro autor no lo juzga de una manera absoluta, como superando la esencia, fuerzas y derechos de la naturaleza humana, sino tan sólo referido a dos estados del hombre: el de naturaleza corrompida y el de naturaleza en gracia. Es decir, no habla de sobrenatural respecto de la naturaleza a secas, sino de la naturaleza en un estado determinado: de barbarie o de civilización, entendiendo por esta última una civilización cristiana, según se ve en el siguiente texto del discurso preliminar de la *Legislación primitiva* (I, 1065): «La religión, sin duda, es *sobrenatural*, si se llama *naturaleza* del hombre a su ignorancia y corrupción nativa de la que no puede sacarse a sí mismo por sus solas fuerzas; 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 donde verdaderamente está, es decir, en la plenitud del ser, en el estado del ser cumplido y perfecto; estado de virilidad del hombre físico opuesto al estado de infancia; estado de luz para el hombre moral, opuesto al estado de ignorancia; estado de civilización, opuesto al estado de barbarie; la religión es lo más natural, porque es lo más perfecto e incluso se puede decir que no es sobrenatural al hombre ignorante y corrompido más que porque es natural al hombre ilustrado y perfeccionado.»

Y ahora viene otra pregunta: Esta revelación que necesita la sociedad para constituirse, ¿cómo es necesaria? La cuestión tampoco es ociosa. Desde siempre se han preguntado los teólogos, y Bonald lo sabe, qué clase de necesidad acompaña a la revelación sobrenatural *per verba* de las cosas naturales.

Supuesto que se trata de la necesidad de la revelación para un

fin, que es el conocimiento de las verdades generales, morales y sociales, debe recordarse que esta clase de necesidad puede ser ora absoluta (como se dice que es necesario el alimento para la vida del animal), ora hipotética, que se llama también necesidad moral (como un compás es moralmente necesario para trazar la circunferencia, aunque haya posibilidad absoluta de trazarla también con la mano).

La Iglesia ha enseñado en el Concilio Vaticano, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, que «a esta revelación divina se debe el que aquellas cosas divinas que no son de suyo inaccesibles a la razón humana puedan, en la presente condición del género humano, ser conocidas por todos fácilmente, con firme certidumbre y sin mezcla de error alguno (*ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint*)». Y el Concilio añade: «Sin embargo no por esto ha de considerarse la revelación absolutamente necesaria (*non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est*); pues la única revelación absolutamente necesaria se refiere a las verdades sobrenaturales e inaccesibles de suyo a la razón (cf. Denzinger, n. 1786).

En este punto la opinión de Bonald —que escribía setenta años antes de que se reuniese el Concilio Vaticano— se encuentra clarísimamente expuesta en una nota de la *Legislación primitiva*, la cual, por su densidad y concisión, merece ser citada por extenso. Dice así: «Se puede ver ahora a qué términos simples se reduce la célebre cuestión de si la razón suministra pruebas suficientes de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, de las penas y de las recompensas de la otra vida, o si estas verdades fundamentales no pueden ser probadas más que por la revelación; porque como sólo existen dos especies de seres, los seres intelectuales y los seres sólidos, y dos maneras de conocerlas, las ideas y las imágenes, todo lo que no puede ser conocido por una *imagen* no puede ser conocido más que por una idea, y viceversa. Ahora bien, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, no pueden ser el objeto de ninguna figura o imagen; luego no son perceptibles más que por su idea. Pero la idea a su vez no es perceptible más que por su expresión o la palabra, y hemos probado que la palabra era *revelada*; luego todas las verdades morales sólo nos son conocidas por la revelación oral o escrita, como la existencia de los cuerpos sólo es conocida por su imagen». (*Legislación primitiva*, I, lib. II, cap. 4, VII, nota; I, 1232.)

Esta doctrina coincide con la de la Iglesia cuando ésta enseña que la revelación es necesaria para que se conozcan *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* esas verdades que Bonald llamaría generales, morales y sociales. Pero la reserva que hace el Concilio respecto del carácter no absoluto de la necesidad de esta revelación ya me parece imposible de salvar, dado el papel estrictamente necesario que en este sistema desempeña el lenguaje revelado para el uso de la razón.

Es una ligereza, sin embargo, incluir a Bonald entre los fideístas y tradicionalistas si se empieza por decir, como acaece con frecuencia, que estos autores rebajan y hasta anulan las fuerzas de la razón humana, como hicieron luteranos y jansenistas. Los autores incriminados hacían teología movidos por motivaciones totalmente ajenas a las preocupaciones de nuestro autor: una concepción del pecado original y de sus consecuencias en nuestra naturaleza que era diametralmente opuesta al optimismo que Bonald ha manifestado siempre, aun en presencia de las revoluciones más destructoras y sangrientas. ¡Bonald, que tanto respetaba a los jesuitas, y que se horrorizaba ante el jansenismo! El problema de la necesidad de la revelación es para él puramente ideológico, nunca teológico.

Tan ajeno es Bonald al rebajamiento de las fuerzas de la razón, que continuamente blasona de llegar a la defensa de la religión por argumentos puramente racionales. Y su obra central, tantas veces citada a lo largo de este estudio, se titula: *Legislación primitiva, demostrada en los últimos tiempos por las solas luces de la razón*.

Fueron otros autores, admiradores suyos, quienes comprometieron su pensamiento insertándolo en polémicas de teología. Ventura de Raulica en su libro *La razón filosófica y la razón católica*, y, sobre todo, en una obra cuyo título denuncia su designio: *La tradición y los semipelagianos de la filosofía, o el semirracionalismo al descubierto*, se manifiesta en la línea de lo que se ha llamado el tradicionalismo. Luis Bautain llevó tan lejos esta enseñanza que el 8 de septiembre de 1840 tuvo que suscribir, entre otras, las dos proposiciones siguientes: «El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinidad de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; no puede, por tanto, ser alegada contra un ateo como prueba de la existencia de Dios». «El uso de la razón precede a la fe y conduce a ella al hombre

por la revelación y la gracia.» (Cf. Denzinger, 1622 y sigs.). Otro teólogo del pasado siglo, Agustín Bonnetty, tuvo por un decreto de la Sagrada Congregación del Índice fechado el 11 de junio de 1855 que suscribir, entre otras, esas dos proposiciones ya suscritas por Bautain. Pero no hubiera tenido el menor sentido el someter a Bonald ninguna de estas proposiciones; y sin duda por eso todas sus obras atravesaron felizmente el examen de los supremos centinelas de la fe.

Santo Tomás de Aquino, basándose en el principio de la superioridad del acto sobre la potencia, había evidenciado la imposibilidad de que lo perfecto saliese de lo imperfecto, que lo superior se explicase por lo inferior, y afirmaba que el hombre no pudo llegar por evolución al conocimiento de la verdad conservadora del orden social, sino que Dios mismo se la reveló inmediatamente después de crearle. Adán fué creado perfecto, no sólo en su naturaleza corporal, potente para engendrar otros cuerpos, sino en su naturaleza moral, capaz de gobernar y enseñar desde el principio a los demás. Esta verdad transmisible tuvo que aprenderla primero de Dios mismo. *Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt* (Suma teológica, I, c. 94, a. 3, c).

No es otro el pensamiento dominante que preside todo el sistema de Bonald. Declara que el hombre es un ser enseñado, instruido por Dios desde su origen mismo, y que no ha llegado de hecho al conocimiento de las verdades generales, morales y sociales por medio de una lenta evolución, sino de golpe y por revelación divina, nada más salir de las manos de su Creador. Y estas verdades, fundamento del orden social, tienen a Dios por autor, como el orden social mismo.

Tuvo que luchar contra el materialismo del siglo XVIII, padre de la revolución francesa, y que como toda filosofía revolucionaria sustituía la idea de creación por la idea de evolución. El materialismo de nuestros días, que se llama a sí propio materialismo dialéctico e histórico, no es más que un hijo de aquella filosofía revolucionaria, contra la que tuvo que enfrentarse, con fortaleza de gigante, el vizconde Luis de Bonald. Y yo espero que en la lucha que tiene hoy que sostener el pensamiento cristiano contra los que

quisieran disolver la verdad en las mudanzas del tiempo y destruir el orden moral para intentar rehacerlo después conforme a sus personales apetencias, los hombres de espíritu iluminado encontrarán todavía en este autor un espléndido arsenal de conceptos consagrados a la causa del bien social y político; y, aunque no coincidan en todo con él, y prefieran otros modos de pensar menos geométricos y sistemáticos y más abundantes y abiertos, se inclinarán con reverencia ante el platonismo empírico de uno de los más grandes representantes del pensamiento universal.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS

