

# Consideraciones sobre poder y formas políticas en el pensamiento de la contrarrevolución

Por ENRIQUE V. DE MORA QUIRÓS

Universidad de Cádiz

*SUMARIO:* Como reacción a los principios de la Revolución Francesa, Europa conoce durante la primera mitad del siglo XIX, y sobre todo en su primer tercio, un conjunto de pensadores que, bajo diversas denominaciones, intentaron oponer al liberalismo y sus valores un pensamiento alternativo sustentado en categorías teológico-autoritarias. Dichos autores registraron en su espíritu la profunda conmoción del fenómeno revolucionario y orientaron su esfuerzo a restaurar los valores que la Revolución había arrastrado: Origen divino de la ley, monarquía autoritaria y sociedad jerarquizada forman así una trilogía básica para entender el pensamiento reaccionario europeo, del que Francia da importantes ejemplos. En ellos late también el espíritu romántico, siquiera sea en la agitación interior que vibra en algunos de sus escritos.

## 1. INTRODUCCIÓN

La obra de Saint-Martin, *Des Erreurs*, fechada en 1775, puede ser tomada como referencia anticipada que señala el cansancio frente a las ideas revolucionarias e individualistas que estallaron en la Revolución Francesa<sup>1</sup>. Más adelante, cuando Francia queda maltrecha por los esfuerzos revolucionarios y por las consecuencias que se siguieron desde ellos, la mentalidad conservadora y legitimista se manifestó en

---

<sup>1</sup> En este sentido, cfr. MICHEL, H., *L'idée de l'Etat. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution. Troisième édition, revue*, Paris, Librairie Hachette, 1898, p. 108.

toda su amplitud, entre 1815 y 1830. El Congreso de Viena y la Santa Alianza fueron frutos maduros de esta mentalidad, por su guerra declarada al gobierno representativo y su deseo de instaurar un orden presidido por la religión. Se trataría de poner de manifiesto, frente al racionalismo ateo o vagamente deísta de la Revolución, un sistema teocrático en el que Dios fuera el origen de toda soberanía, y el Estado una manifestación de Su voluntad. Frente a la exaltación de los derechos del hombre, una Declaración de Derechos de Dios y un conjunto de valores alternativos y contrapuestos a los típicamente revolucionarios<sup>2</sup>. Así, la dimensión social del hombre como respuesta a la exaltación de lo individual propia del iusnaturalismo moderno<sup>3</sup>. En el terreno político, el pensamiento conservador creará toda una literatura apologética sobre las bondades de la monarquía absoluta y la necesidad de restaurar las concepciones tradicionales sobre la unidad y fortaleza del poder. Precisamente en la cuna geográfica de la Revolución, y con independencia de las manifestaciones del pensamiento reaccionario en otros países, surgieron los autores más representativos de la «reacción». A través de estas líneas, trataremos de mostrar los elementos más significativos de su pensamiento político y jurídico, sin olvidar la proyección que tuvo la figura del español Donoso Cortés.

## 2. NECESIDAD DE LA AUTORIDAD

Para el pensamiento reaccionario decimonónico, existe un presupuesto fundamental para entender la confusión acerca de las cuestiones sobre el poder y la autoridad. Tal presupuesto descansa en la influencia funesta que para Europa ha significado el protestantismo. Donoso Cortés lo enuncia de forma categórica: «El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó en el día en que la gran herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte»<sup>4</sup>. Donoso entiende

<sup>2</sup> Como expresa DUMONT, L., «de l'optimisme au pessimisme, du rationalisme au positivisme, de la démocratie abstraite à la recherche de l'organisation, de l'accentuation politique à l'accentuation économique et sociale, de l'athéisme ou d'un vague théisme à la quête d'une religion réelle, de la raison au sentiment, de l'indépendance à la communion», *Essais sur l'individualisme*, Paris, Editions du Seuil, 1983, pp.108-109.

<sup>3</sup> En este sentido, comenta DUMONT: «En somme, les penseurs français de la première moitié du XIX siècle, furent conduits à considérer l'homme comme un être social, à insister sur les facteurs sociaux qui constituent la matière première de la personnalité et expliquent en dernier ressort que la société n'est pas réductible à une construction artificielle à base d'individus. Le plus évident de ces facteurs, la langue fut souligné par Bonald, qui attribuait son origine à Dieu», *Essais sur...*, *cit.*, p.112.

<sup>4</sup> DONOSO CORTÉS, J., *Obras Completas*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos por el Dr. don Juan Juretschke, 2 tomos, Madrid, BAC, 1946. La cita es del tomo II, p. 501.

que todas las revoluciones han traído su causa de aquella herejía, razón por la que son igualmente heréticas, desde las agitaciones de los *sans culottes* hasta la última revolución acaecida hasta ese momento, la de 1848<sup>5</sup>. A partir de este presupuesto, común a la reacción del XIX, se articula un pensamiento fuertemente venerador de la idea de autoridad, pues sólo gracias a ella pueden contrarrestarse las desviaciones revolucionarias. Así, el Conde José de Maistre nos ilustra acerca de la razón por la que, en general, conviene siempre que nos apoyemos en los criterios de autoridad a la hora de tomar una decisión: la razón humana, nos dirá De Maistre, «está manifiestamente convencida de la impotencia para conducir á los hombres, porque hay pocos que estén en estado de raciocinar bien sobre alguna materia, y ninguno sobre todas»<sup>6</sup>. Sin embargo, razona F. de Lamennais, esta conveniencia de la autoridad se ve frenada por el orgullo humano, pues éste se halla siempre en revolución contra el poder. De aquí que se produzca el siguiente efecto: «El hombre, fijándose en sí mismo, queda como suspenso entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte. Se persuade que es exigirle el sacrificio de su razón, obligarle á obedecer la autoridad»<sup>7</sup>. Sin embargo, para Lamennais no queda otra salida, no en términos de ciega necesidad sino por un deber al que el hombre debe someterse. Para él, la autoridad es principio y final, la regla básica a la que el hombre debe acomodar su existencia<sup>8</sup>.

La autoridad es necesaria igualmente cuando se ejerce a través de la función del gobierno político. De Maistre expone las razones por las que, a su juicio, el hombre debe ser gobernado. Él nos explica que al ser un ente a un mismo tiempo moral y corrompido, justo en su inteligencia pero perverso en su voluntad, y necesariamente social, debe estar sometido a un gobierno. Por tanto el establecimiento de éste no depende de la voluntad. Con un indudable eco iusnaturalista moderno, De Maistre afirma que la función de gobernar, que él identifica con la soberanía, debe resultar directamente de la naturaleza

<sup>5</sup> Cfr. *Obras...*, cit., *ibidem*.

<sup>6</sup> DE MAISTRE, J., *Las veladas de San Petersburgo, ó diálogos sobre el gobierno temporal de la providencia*, 3 tomos. Con licencia del Real y Supremo Consejo de Castilla. Valencia, Imprenta de J. Gimeno, 1832, t. I, p. 109. En todas las obras del siglo XIX que se citan en este trabajo se han respetado la ortografía y acentuación de la época, razón por la que algunos acentos pueden parecer chocantes.

<sup>7</sup> LAMENNAIS, F. de, *De la indiferencia en materia de religión*, 5 tomos. Obra escrita por Mr L'Abbé Fr de la Mennais y traducida de la 4.<sup>a</sup> edición francesa por Fr. Jose M.<sup>a</sup> Lasso de la Vega, Cádiz, 1820 a 1833. La cita corresponde al t. III, fechado en 1821, p. 139.

<sup>8</sup> «Así por todas partes nos sale la autoridad al encuentro; anima y conserva en universo que ha creado. Sin ella no hay exigencia, no hay verdad, no hay orden. Como principio y regla que es de nuestros pensamientos, de nuestros afectos y deberes reina sobre toda nuestra alma, que vive únicamente por la fé, y que muere al punto que deja de obedecer. Y esto no debe sorprendernos, pues que el imperio de la autoridad no es mas que el imperio de la razón manifestado por la palabra». *De la indiferencia...*, cit., t. III, p. 139.

humana<sup>9</sup>. Y debe ejercer el poder y procurar la obediencia. Por esto las nociones de poder y deber son la esencia de toda sociedad, sin las que ésta no puede concebirse. Si no, estaríamos hablando de un estado antinatural<sup>10</sup>. Por eso, continúa, al igual que una religión exige que sus fieles realicen el acto de fe con sus dogmas, un gobierno legítimo exige de sus súbditos la obediencia que les impone la sumisión al poder<sup>11</sup>. En este sentido, con su habitual estilo, Lamennais nos habla del poder como de una idea sublime «que es el fundamento único de toda obligación moral, el orden conservador de la sociedad con todos los deberes»<sup>12</sup>. De aquí que, según este autor, «el cristianismo no sólo obedece al poder, sino que le ama porque viene de Dios y le representa en la sociedad».

### 3. LA LÓGICA DE LA JERARQUÍA Y LA PROPORCIÓN

El pensamiento legitimista puso todas sus energías al servicio de una literatura apologética del poder, muy al estilo de lo que demandaba el ambiente romántico del XIX<sup>13</sup>. Así no tiene nada de extraño que Lamennais hable del «culto sagrado al poder», aludiendo a una cita de Tertuliano que lo llama *religión de la segunda majestad*. El abate explica cómo el principio de ordenación que todo poder entraña, al ordenar la sociedad constituye el poder social, y al obrar sobre las familias constituye el poder doméstico. Por tanto, estos dos poderes son a la vez semejantes y desiguales. La semejanza está en que la familia es como una pequeña sociedad, mientras que la desigualdad se refiere a que la sociedad puede considerarse como una gran familia, o bien la reunión de todas las familias particulares. Pero en ambos casos son la manifestación del poder mismo de Dios<sup>14</sup>. Lamennais sigue un pensamiento muy común en el primer tercio del siglo XIX, característico de la oposición romántica al racionalismo político moderno, en el

<sup>9</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Del Papa*, dos tomos, seguida de la obra *De la Iglesia Galicana en sus relaciones con la Santa Sede*, Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1856, t. I, pp. 185-186.

<sup>10</sup> En este sentido, cfr. DE BONALD, L. A., *Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*, dos tomos, traducida del francés al castellano por DJPV Madrid, Imprenta Real, 1824, t. II, p. 8.

<sup>11</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Investigaciones...*, cit., t. II, p. 9.

<sup>12</sup> *De la indiferencia...*, cit., t. II, pp. 133-134.

<sup>13</sup> Debe recordarse, no obstante, que la literatura apologética que reacciona frente a los ataques que la Ilustración lanza contra los dogmas de la fe cristiana «nace», por un lado, a lo largo del XVIII, con autores como Anselmo Desing, como acertadamente ha mostrado L. CABRERA en su obra *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 61 ss. Otra vertiente de la «reacción» surge de la Revolución Francesa, también con un claro sentido apologético, como afirma J. RANDALL. Cfr. de este autor, *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires, Ed. Mariano Moreno, 1952, p. 435.

<sup>14</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R. de, *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 136.

que la familia sirve de modelo para concebir el Estado<sup>15</sup>. De aquí que todo ataque a la familia, como el divorcio o la poligamia, destruye también al Estado, al introducir la anarquía en la sociedad doméstica<sup>16</sup>. Esta idea, junto con la concepción organicista del universo, constituye uno de los pilares del legitimismo decimonónico<sup>17</sup>.

Lamennais prosigue sus razonamientos. Ya hemos visto que el poder es, pues, una de las condiciones de existencia de toda sociedad. Pero el elemento más importante para concebirla es Dios. Él es el autor tanto de la sociedad como del hombre, al que ha formado precisamente para poder vivir en comunidad. Pero para que la vida social exista son indispensables dos cosas: una ley que una a sus miembros entre sí, y un poder conservador de tal ley. Por tanto, nos dirá este autor, existe una ley divina que es fundamento de toda sociedad, invariable e indescriptible, contra la que es nulo cuanto se hace. Pero la potestad es también divina en su origen. Esto hay que entenderlo en sus justos términos, porque la sagrada Escritura no dice que todo soberano provenga de Dios, sino la soberanía y la potestad «en cuanto tales». Esta última está ordenada al fin de la conservación de la sociedad para el reino de la justicia, o lo que es lo mismo, de la ley divina. Por tanto, tal potestad se refiere al derecho divino. Según Lamennais, esto es lo que la distingue de la mera fuerza material, que nunca puede ser verdadera potestad ni soberanía. Por esto él critica igualmente las concepciones que hacen del pueblo o del rey la fuente de la soberanía, porque en ambos casos se legitima la arbitrariedad o el despotismo, y se olvida que la soberanía es una potestad derivada de Dios<sup>18</sup>.

Esta idea sobre el poder es inseparable de otra noción: el orden. Lamennais lo define como el conjunto de relaciones que se derivan de la naturaleza de los seres. Según nos explica, si nos fijamos en el acto de la creación por parte de Dios, vemos que fue la manifestación de una parte de las verdades que encierra el Ser divino. Dichas verdades están ligadas entre sí por relaciones necesarias en el pensamiento de Dios, y su voluntad, al realizar dichas verdades exteriormente, «ha realizado por el mismo hecho estas relaciones inmutables que constituyen el orden»<sup>19</sup>. Pero frente a él, la actividad del hombre libre se dirige al desorden, bien porque ignora o no quiere conocer las leyes que conservan el mundo moral, o porque no se conoce, o se conoce mal a sí mismo. De este modo, su fuerza se dirige a colocar a los seres bajo relaciones falsas o contrarias a su naturaleza. Así tenemos que la sociedad humana, compuesta por seres libres sujetos al error, está

<sup>15</sup> Con relación a esta cuestión, *vid.* CARPINTERO, F., *Los inicios del Positivismo Jurídico en Centroeuropa*, Madrid, Actas, 1993, pp. 40 ss.

<sup>16</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, *cit.*, t. II, p. 145.

<sup>17</sup> Cfr. CARPINTERO, F., *Los inicios...*, *cit.*, p. 42.

<sup>18</sup> Cfr. *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, por al Abate F. de la Mennais, dos tomos, Valladolid, Imprenta de Aparicio, 1826, t. II, pp. 118-121.

<sup>19</sup> Cfr. *De la indiferencia...*, *cit.*, t. II, p. 128.

dividida entre dos potencias: una que pretende destruir y otra que pretende conservar. La potencia negativa estaría encarnada en la filosofía, que trabaja a favor del desorden, pues niega otra inteligencia que esté más allá de la razón del hombre, con lo que se precipita en la fuerza<sup>20</sup>. Debemos señalar que esta visión negativa de la filosofía, referida a la Ilustración y al pensamiento del XVIII, es muy común en los autores conservadores del XIX. Así para De Maistre, la Ilustración tiene como objetivo hacer la guerra a Roma y a todo lo que significa el catolicismo. Por eso la filosofía del último siglo no omitió diligencia en apartarnos de la oración, de Dios, y así consagrar el ateísmo práctico y lo que él denomina teofobia. De ahí que estime que casi toda la filosofía del siglo XVIII sea enteramente negativa y nula<sup>21</sup>. En idénticos términos, De Bonald achaca todos los desórdenes que se observan en Europa y en Francia a la filosofía moderna, herencia de Epicuro con un barniz de física y fisiología modernas<sup>22</sup>. Chateaubriand la llamará «mezquina», al reducir el universo y aun al mismo Dios a una pasajera sustracción de la nada<sup>23</sup>.

Otro autor especialmente significativo para ilustrar la idea del poder en el pensamiento de la reacción es De Bonald. Con su habitual estilo repetitivo y su cansina exposición de ideas, este autor pretende crear una física social con base en el modelo matemático<sup>24</sup>. Según él, todos los seres están comprendidos en las categorías fundamentales de causa, medio y efecto. Estas expresiones dan cuenta de los estados posibles del ser. Las relaciones que tengan los seres se adecuan siempre a la siguiente regla o proporción: la causa es al medio lo que el medio es al efecto, o el efecto es al medio lo que el medio es a la causa. Por ejemplo, explica De Bonald, el jefe manda a los oficiales y éstos a los sujetos o soldados, el padre tiene autoridad sobre la madre y la madre a su vez sobre los hijos, etc. Todas estas relaciones forman parte del orden del universo. Este orden se subdivide en dos partes a las que De Bonald denomina mundos:

<sup>20</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. II, pp. 128-129.

<sup>21</sup> Vid. al respecto, *Del Papa...*, cit.; *Las veladas...*, cit., t. II, pp. 40, 41 y 98, entre otras.

<sup>22</sup> Cfr. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou de Pouvoir, du Ministre et su Sujet dans la société*, Paris, Librairie D'Adrien Le Clerc et Cie. 4.ª ed., 1840, pp. 25 ss. Igualmente, *Legislation Primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, tres tomos, Paris, Librairie D'Adrien..., cit., 3.ª ed., 1829, t. I, pp. 30, 97 y 240, entre otras; cfr. asimismo, *Investigaciones...*, cit., pp. 213-214, entre otras.

<sup>23</sup> Cfr. CHATEAUBRIAND, F. R., *Genio del Cristianismo*, dos tomos, Madrid, Mellado editor, 1850, t. II, p. 33. Igualmente, del mismo autor, cfr. *Ensayo sobre las revoluciones antiguas y modernas*, dos tomos, Nueva ed. Española, Madrid, establecimiento tipográfico de D. F. de P. Mellado, t. II, pp. 19 y 72, entre otras.

<sup>24</sup> Sus palabras son muy ilustrativas al respecto: «Mais ces mêmes expressions, proportions, rapports ou raison, extrêmes, moyen, etc., se retrouvent dans la science des êtres physiques, et de leurs rapports de nombre et d'entendue: ces expressions sont donc communes à l'ordre moral et à l'ordre physique. Elles sont donc générales ou mathématiques, car mathématique veu dire doctrine en général, la science par excellence, et sous cette acception étendue, elle peut embrasser les sciences morales comme les sciences physiques». *Legislation...*, cit., t. I, p. 373.

moral, cada uno de los cuales reproduce la tríada básica antes vista. Así, la causa conservadora del mundo físico se llama primer motor, Dios en definitiva. El medio general de conservación es el movimiento y los efectos son los cuerpos. En el mundo social o moral la causa es el poder, el medio es el ministro y el efecto es el sujeto. Por tanto, poder, ministro y sujeto, las denominadas personas sociales, comprenden todos los posibles modos de ser del hombre en sociedad, al igual que mediante la causa, el medio y el efecto se constituyen todas las relaciones físicas del universo. Así, las relaciones de los seres en sociedad se comprenden todas en esta proporción: el poder es al ministro lo que el ministro es al sujeto<sup>25</sup>. Esta es la traducción de la proporción general de causa, medio y efecto, y mediante dicha trilogía se expresan la generalidad de las relaciones posibles entre los seres que forman la sociedad<sup>26</sup>. No puede olvidarse que para De Bonald esta trilogía expresa también la constitución natural de toda sociedad, de modo que cuando ésta deja de reproducir las relaciones necesarias entre estas personas, las funciones del cuerpo social experimentan una decadencia: el poder se convierte en tiranía, las funciones ministeriales devienen en servidumbre y la obediencia degenera en esclavitud. Se ha transgredido entonces el orden natural social, concebido como ley inviolable de los seres inteligentes<sup>27</sup>.

De Bonald define el poder como el ser que quiere la conservación de la sociedad y por tanto actúa para ello. Por tanto, manifiesta una voluntad y realiza una acción conservadora<sup>28</sup>. A la manifestación de dicha voluntad la llamamos ley, y su acción recibe el nombre de gobierno, si se trata del estado político, o culto, si estamos en el estado religioso<sup>29</sup>. El poder es preexistente a toda sociedad, pues el poder constituye la sociedad. Por esto se afirma que el poder pertenece en primer lugar a Dios, de modo que de Él viene toda potestad: *potestas ex Deo est*<sup>30</sup>. Existe así un ejercicio divino o legítimo del poder y un ejercicio humano viciado y puramente legal, según que las leyes que dirigen la acción social estén o no conformes con el orden de relaciones «naturales» de los seres en la sociedad, o sea, con la jerarquía natural de los poderes<sup>31</sup>. Esta idea de poder se corresponde perfectamente, según él, con el concepto de causa<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Vid. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, cit., t. I, pp. 377 y 383-385.

<sup>26</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai analytique...*, cit., p. 15.

<sup>27</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, cit., «Discours Préliminaire», p. 154; cfr., igualmente, *Essai...*, cit., p. 17.

<sup>28</sup> Cfr. *Essai...*, cit., p. 45.

<sup>29</sup> Cfr. *Legislation Primitive...*, cit., «Disc. Prelim.», p. 145. *Essai...*, cit., p. 185.

<sup>30</sup> «Je dois répéter ici que j'entends par *pouvoir* émané de la souveraineté de Dieu et conforme à sa volonté, le *pouvoir* constitué, sur ou par des lois politiques ou religieuses (seules constitutives de l'un ou de l'autre pouvoir), lois qui sont le résultat des rapports *naturels* entre les êtres dans l'une ou l'autre société, par conséquent l'expressions des volontés de l'être créateur des êtres, et auteur des rapports *naturels* qui les conservent». DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., p. 197.

<sup>31</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., p. 113.

<sup>32</sup> Cfr. *Essai...*, cit., p. 46.

Pero el poder debe actuar mediante alguien. Nos referimos entonces al elemento personal. De Bonald nos dice que todo poder, en la medida en que es mediador entre el soberano y el sujeto o pueblo, debe ejercer una acción que excede a las fuerzas de un hombre solo. Por esta razón actúa a través de una pluralidad de sujetos intermediarios, es decir, un número proporcionado de agentes y funcionarios públicos, cooperadores necesarios y subordinados, que se llaman ministros o servidores del poder<sup>33</sup>. Dichos ministros a las órdenes del poder público ejercen la función de hacer cumplir la voluntad pública expresada por la ley. Para dicha ejecución, De Bonald estima que son necesarias dos cosas: el conocimiento de lo prescrito por la ley, que él denomina *jugement*, y la destrucción de los obstáculos que se oponen a la ejecución de la ley conocida, que De Bonald denomina *combat*<sup>34</sup>. El poder supremo se configura así a través de los dos elementos de la justicia y la fuerza, *Juger et Combattre* en palabras del Vizconde, ejercidas a través de los dos brazos o poderes principales de todo gobierno: el judicial y el militar. De este modo, los diferentes ministros políticos, jueces, guerreros, magistrados o funcionarios públicos, en los que De Bonald estima como requisito su pertenencia al estamento noble, tienen como misión juzgar al enemigo interior del Estado y le combaten por la espada de la ley, o bien rechazan por las armas al enemigo extranjero<sup>35</sup>.

La cuestión del status del sujeto que ejerce el poder es esencial para comprender el pensamiento de De Bonald. Él concibe a la nobleza de un modo ideal-caballeresco, como estamento destinado a servir al Estado, no como elemento decorativo o de brillo social para el noble. Es el medio por el que el hombre se destina a servir a los otros a través del Estado. Este poder debe gozar de la mayor estabilidad posible, y nada mejor que la herencia para perpetuarlo y conservarlo. Esto asegura la permanencia de la sociedad bien constituida, cuyo lema según De Bonald es *régner pour reunir*. Por el contrario, el estado en el que predomina el elemento popular se basa en la máxima *diviser pour régner*<sup>36</sup>.

Finalmente, el sujeto es el término de la acción social conservadora ejercida por el poder a través de los ministros. Él es quien debe ser defendido de los errores de su voluntad y de la tiranía de sus pasiones para hacerlo disfrutar de su verdadera libertad, una libertad que no es completa sin que exista la sujeción al poder<sup>37</sup>.

#### 4. LA ANTÍTESIS: ROUSSEAU ES CULPABLE

Este modelo de sociedad y de poder que ejemplifican las tesis bonaldianas encuentra su reverso en el modelo liberal y contractualis-

<sup>33</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., pp. 8, 9 y 185, entre otras. Igualmente, *Legislation Primitive...*, cit., «Disc. Prelim.», p. 146.

<sup>34</sup> Cfr. *Essai...*, cit., p. 185.

<sup>35</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., pp. 186-187.

<sup>36</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., pp. 204-205 y 242.

<sup>37</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., p. 14.

ta que llega hasta Rousseau. Por ello, los legitimistas de la reacción cargarán con toda la fuerza de sus argumentos y su retórica contra todas las tesis características de la Escuela del Derecho Natural Moderno, especialmente las que se refieren al estado de naturaleza, el mito del buen salvaje y el pacto como creador del poder político. Pero es importante señalar una cuestión que, con carácter previo, debe quedar clara: en realidad podemos decir que estos autores no distinguían lo que ignoraban y en consecuencia hicieron responsable a Rousseau de argumentos y nociones como la del *Status Naturae*, que habían sido creados y utilizados desde mucho antes. En efecto, no puede hablarse sólo de un origen extraño a nuestras fronteras de las tesis políticas liberales. Las ideas individualistas y contractualistas, con independencia de sus precedentes medievales, se encuentran ya expuestas en los españoles Luis de Molina y Francisco Suárez, en el tránsito de los siglos XVI-XVII. Incluso anteriormente, podemos encontrar ideas similares en los teólogos españoles del XVI, fueran de Salamanca o de Coimbra, aunque no desde el ángulo expresamente individualista de Molina y Suárez. Toda esta tradición de pensamiento es desconocida y por ende ignorada por los reaccionarios, que hacen así a Rousseau cabeza de turco de los «pecados» liberales<sup>38</sup>.

El Conde De Maistre rechaza la tesis de un hipotético tránsito de un estado natural a otro social y político, desde un punto de vista lógico: así él razona que si el salvaje de nuestros días puede tener conocimiento de los dos estados, puesto que en algunos países puede compararlos, pero a pesar de ello permanece firmemente en el suyo, resulta difícil creer que el salvaje primitivo haya abandonado su estado por vía de deliberación, para pasar a otro estado del que no tenía conocimiento. Según De Maistre, este imposible prueba dos cuestiones: que la sociedad es tan antigua como el hombre, y que el salvaje es un hombre degradado y castigado. De este modo, frente al mito del *bon sauvage* propio de los *philosophes*, el pensamiento reaccionario parte de una concepción antropológica pesimista, matizada no obstante por la idea de trascendencia divina. Una exposición muy ilustrativa sobre esto se encuentra en José de Maistre y sus *Veladas de San Petersburgo*. En este caso, el Conde reflexiona, por boca de los personajes que ilustran su obra, acerca de por qué los males físicos que el hombre hereda hayan de ser la obra del gobierno temporal de la Providencia. Para nuestro autor, la idea central que lo explica todo es la del pecado original. Éste se repite constantemente en la historia, aunque de un modo secundario<sup>39</sup>. El hombre como ser imperfecto está sujeto al mal, pero en virtud de una degradación accidental, ya que si no habría que

<sup>38</sup> *Vid.*, para un acercamiento a las ideas liberales en España, el artículo de CARPINTERO, F.; «Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo», en *La Ilustración Liberal*, 12, 2002, pp. 39-70; *vid.* también del mismo autor *Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977, especialmente las pp. 117 a 185.

<sup>39</sup> Cfr. *Las Veladas...*, *cit.*, t. I, p. 76.

pensar que Dios le ha creado malo, lo cual es imposible. Pero si esta sujeción al mal se reproduce insistentemente, puede llegar a degradar al sujeto y a sus generaciones venideras de modo absoluto. De este modo nace el llamado pecado original de orden secundario. Pero también existe otra cuestión a tener en cuenta: «Que todo ser que tiene la facultad de propagarse no puede producir más que seres semejantes a sí mismo»<sup>40</sup>. Por tanto, si un ser llega a ser degradado, su posteridad no será semejante al estado primitivo de ese ser, sino al estado degradado al cual ha descendido por una causa. En el caso de De Maistre, esta causa es el estado criminal de un pueblo, que comete atropellos como tal pueblo<sup>41</sup>. De aquí proceden los denominados «salvajes», tomados como modelo por J. J. Rousseau. Según De Maistre, el ginebrino ha confundido al salvaje con el hombre primitivo, cuando aquél «ni es ni puede ser mas que el descendiente de un hombre desprendido del grande árbol de la civilización por alguna prevaricación cualquiera»<sup>42</sup>. Por tanto, junto al pecado original existe lo que denomina «enfermedad original», por la que estamos sujetos en general a toda clase de padecimientos físicos y a toda clase de vicios<sup>43</sup>.

No obstante, este hombre degradado busca salir de su postración, pues existe en su ser una tendencia que le lleva a buscar su estado primitivo. Esta es para De Maistre la prueba de su grandeza y su miseria a la vez. Dicho estado no cabe confundirlo con la representación del salvaje, tomado por la filosofía del siglo dieciocho «para fundar sus vanas y culpables declamaciones contra el orden social»<sup>44</sup>. Pero en realidad, a poco que analicemos el personaje que sirve de modelo a los iusnaturalistas modernos, nos daremos cuenta de las maldades con las que está adornado<sup>45</sup>.

Para los legitimistas, este «buen salvaje» ha tenido su máximo apologeta en Rousseau. De aquí que disparen contra el ginebrino las cargadas armas de su retórica. Así, Chateaubriand analiza si el contrato social de los publicistas es la convención primitiva u original de los gobiernos. Si tomamos como base la fórmula de Rousseau, es decir, que cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo, Chateaubriand estima que para que este raciocinio sea exacto es necesario suponer una sociedad que no existía, y un conjunto de personas que realizarán el tránsito a la sociedad civil, lo que plantea el problema de quiénes serán estos sujetos. No puede pensarse en un tránsito tan brusco, por lo que es necesario imaginar un estado civil intermedio entre el de naturaleza y aquel del que

<sup>40</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Las Veladas...*, cit., t. I, pp. 83 y 77-78.

<sup>41</sup> Cfr. *Las Veladas...*, cit., t. I, p. 93.

<sup>42</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Las Veladas...*, cit., t. I, pp. 78-79.

<sup>43</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Las Veladas...*, cit., t. I, p. 80.

<sup>44</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Las Veladas...*, cit., t. I, p. 95.

<sup>45</sup> La descripción del Conde DE MAISTRE es suficientemente ilustrativa para ahorrar comentarios: Cfr. *Las Veladas...*, cit., t. I, pp. 96-97.

habla Rousseau. Por tanto, el contrato que supone no es el original<sup>46</sup>. Para Lamennais la doctrina del pacto es funesta, absurda y degradante. En primer lugar, porque nunca se vio sociedad alguna que comenzase por semejante pacto, y ello por una razón muy sencilla: porque supone al menos un principio de sociedad o la reunión de un cierto número de hombres con un lenguaje común, habitación común y relaciones habituales, «cosas imposibles sino existía algún orden entre ellos, y por consiguiente leyes y autoridad encargada de ejecutarlas»<sup>47</sup>. En segundo lugar, si estos hombres que se reúnen deliberan sobre intereses comunes, ¿de dónde toman las nociones de gobierno si hasta entonces no han tenido ninguna? En este caso, piensa Lamennais, no sólo establecerían la sociedad sino que la inventarían, cuestión que llena de perplejidad al abate<sup>48</sup>. Pero, además, continúa, todo pacto incluye la idea de una sanción que lo haga obligatorio. El mero concurso de voluntades no es para Lamennais título suficiente, pues si la voluntad del hombre no es obligatoria por sí misma, no puede serlo para otro. Luego tanto el que cede como el que recibe la soberanía dan o reciben una facultad temporal, un poder físico para gobernar. Nuestro autor percibe que tras la apariencia de bondad de la teoría del contrato, se esconde la realidad última de la fuerza, que es la que finalmente se erige en árbitro de la situación<sup>49</sup>. Luego el pacto establece un conflicto de voluntades arbitrarias, y pone en estado de guerra la autoridad contra sus súbditos y viceversa, haciendo oscilar la sociedad entre el despotismo y la anarquía. A Lamennais no le cabe duda de que, puestos a elegir, es preferible el despotismo<sup>50</sup>.

Pero la teoría de Rousseau no conduce sólo al predominio de la fuerza. Para Lamennais la concepción de la libertad que exhibe el ginebrino conduce a una mayor sujeción personal: si cada uno es soberano de sí mismo, la libertad será la ausencia de un poder general en la sociedad, o el reino más o menos libre de todos los poderes particulares: «Se vé bien que en este caso cada poder particular debe tener sus súbditos que él gobierne por sus voluntades particulares, es decir, esclavos: porque la esencia de la esclavitud consiste en la sujeción á la voluntad del hombre; y cualquiera que obedece al hombre solo es esclavo, aun cuando este hombre fuese él mismo»<sup>51</sup>. Excluida

<sup>46</sup> Cfr. CHATEAUBRIAND, F. R., *Ensayo...*, cit., t. I, pp. 73-74.

<sup>47</sup> LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 72.

<sup>48</sup> «¡Idea estraña! Hacer salir el orden social de una deliberación, no de salvajes, porque estos estan unidos por vínculos sociales, sino de criaturas humanas reunidas por acaso en los bosques, donde ocupadas necesariamente en solas las necesidades físicas, se alimentarían á duras penas de algunas bellotes que escaparon á la voracidad de los animales». *De la indiferencia...*, cit., *ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 73.

<sup>50</sup> Cfr. *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 74.

<sup>51</sup> *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 77. Esta es una crítica inteligente, porque es realista, pero que Lamennais no continúa, ya que desde el rechazo del sometimiento al arbitrio «salta» a una fundamentación con pretensión de ultimidad: La soberanía absoluta de Dios. De este modo, disuelve la ciencia de la justicia en mera politología.

la soberanía de Dios y los principios religiosos, la soberanía del pueblo no es más que la teoría de su servidumbre<sup>52</sup>. Por ello, Lamennais no duda en afirmar que el contrato social «no es mas que una declaración sacrílega de guerra contra la sociedad y contra Dios»<sup>53</sup>, que conduce al puro ateísmo en el orden social, al legitimar la soberanía del pueblo. Y es que, en esta argumentación conservadora, la sola voluntad humana no es título para hacer llegar a los hombres el sentido de obediencia que tiene su fundamento en el Ser Supremo<sup>54</sup>. Si se prescinde de esta visión, tanto la sociedad política como la autoridad carecen de fundamento y se convierten en la dominación del hombre y en un conjunto de convenciones temporales<sup>55</sup>. Rousseau se convierte así en el gran maestro en ocultar el error y disfrazarlo para que huya del examen de la razón<sup>56</sup>. Él ha establecido la naturaleza contractual del poder, idea que a De Bonald le parece absurda, pues para la validez de todo contrato se precisa la igualdad de las partes, mientras que entre el soberano y el sujeto no puede existir otra relación que la de dependencia<sup>57</sup>.

Otros conservadores como el Conde José de Maistre ven en el contrato social un ejemplo de lo que denomina «una de las singularidades ridículas del último siglo», como fue la de «querer juzgar de todo por reglas abstractas, sin consideración a la experiencia»<sup>58</sup>. Esto le parecía al Conde un tanto chocante, pues era precisamente este siglo el que no cesaba de gritar contra los filósofos que utilizaban principios abstractos. Una de tantas máximas de este estilo era la que utilizó Rousseau al principio del *Contrato Social*: «El hombre nace libre y en todas partes se halla entre cadenas». De Maistre cree que lo contrario de esta aserción es en realidad la verdad pura, si contemplamos dicha afirmación desde una perspectiva histórica. Así, vemos que hasta que se estableció el Cristianismo y aun después, la esclavitud constituyó el estado natural de una gran parte de la humanidad<sup>59</sup>. De Bonald, por su parte, y en la línea conceptual del pensamiento iusnaturalista se detiene en la clásica cuestión de los *status* sociales y jurídicos, y distingue entre el *estado nativo* o de pura naturaleza y el *estado natural*. El primero es una situación imperfecta en la que el hombre se halla sumido en el vicio y la degeneración, mientras que el estado natural es aquella situación en la que el individuo alcanza su perfección. El error de Rousseau consiste en haber tomado el estado imperfecto por el natural, cuando en realidad el verdadero estado natural es aquél en el que el individuo desarrolla su razón y su virtud en la sociedad, participan-

<sup>52</sup> Cfr. *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 130.

<sup>53</sup> *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 84.

<sup>54</sup> Cfr., entre otros, DE BONALD, *Investigaciones...*, cit., t. II, p. 29.

<sup>55</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Investigaciones...*, cit., t. II, p. 63.

<sup>56</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. I, pp. 92-93.

<sup>57</sup> Cfr. *Essai...*, cit., p. 111.

<sup>58</sup> *Del Papa...*, cit., t. I, p. 327.

<sup>59</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, pp. 327-328.

do en las instituciones naturales como la familia y el Estado<sup>60</sup>. Estas realidades, al contrario de lo que sostuvo el pensamiento iusnaturalista moderno, no tienen nada de artificiales, pues son constitutivas de la persona en el mundo<sup>61</sup>.

La visión negativa que estos autores mantienen de los dogmas iusnaturalistas modernos puede quedar ejemplificada en una idea de Chateaubriand, según la cual no puede separarse la verdad moral de la verdad política, y si además se destruye la verdad moral, esto supone retrotraerse al estado de naturaleza. Por esta misma senda, Lamennais nos argumenta cómo el estado de naturaleza es contrario al ser moral del hombre. Él explica que en el hombre existe un principio inexplicable de fe que le fuerza a creer en la autoridad general, o autoridad del Creador. Esta autoridad es el vehículo de unión entre los seres inteligentes en los que es propio subsistir y estar unidos, y a causa de estas relaciones su existencia misma depende de su unión. Luego toda filosofía que en vez de establecer los derechos de la autoridad los somete a la razón individual, es contraria a la naturaleza de los seres inteligentes y reduce al hombre a ese estado de naturaleza donde el hombre moral no puede formarse ni conservarse<sup>62</sup>.

La crítica de los legitimistas reaccionarios a la idea del pacto pone en realidad al descubierto una gran ignorancia de la historia de las ideas jurídicas. Contagiados de las influencias más recientes, como las de los siglos XVII y XVIII, con el ascenso del prestigio de la monarquía absoluta, vuelcan en su siglo XIX una idea de la monarquía como manifestación de un orden eterno e inmutable de relaciones, y dejan de lado toda la tradición de Luis de Molina o Francisco Suárez, en los siglos XVI y XVII, que hizo del contrato la idea necesariamente reguladora del ejercicio y naturaleza del poder político.

## 5. EL ORIGEN DIVINO DE LA LEY

Frente a los dogmas del ginebrino, los legitimistas no dudan en volver sus ojos a las concepciones anteriores al triunfo de la moderni-

---

<sup>60</sup> Con relación al modelo familiar como cauce expresivo del pensamiento romántico antiilustrado, *Vid.* CARPINTERO, F., *Los inicios...*, *cit.*, pp. 40 ss.

<sup>61</sup> «Diremos que la legislación positiva ó política es tan natural como la legislación llamada natural, porque el Estado es tan natural para la conservación de las familias como la misma familia para la propagación del hombre; y que en ninguna parte se ha podido ver que el hombre nazca sin familia, ni que se conserven las familias sin formar un estado público. Diremos que las leyes no son naturales porque Dios las ha escrito en el fondo de nuestros corazones, ni artificiales porque sean promulgadas por el hombre, sino que las leyes domésticas ó públicas son naturales cuando son perfectas ó conformes á las relaciones naturales de los seres; y que todas las leyes buenas, perfectas, naturales, dadas á los hombres, emanan de Dios como razón suprema y voluntad general, y se promulgan por un hombre como órgano de sus voluntades, y medio de su transmisión á los demás hombres». DE BONALD, L. A., *Del divorcio en el siglo XIX*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845, p. 57.

<sup>62</sup> *Cfr.* *De la indiferencia...*, *cit.*, t. III, pp. 53-54.

dad, y rescatan así los materiales para la reconstrucción de la idea del poder. Entre ellos, resulta imprescindible ubicar el origen de la soberanía en lugar distinto de la mera voluntad humana. La idea de su génesis divina sirve como oposición a las ideas de la legitimidad popular y democrática. Así, De Maistre nos relata que desde que empezaron a establecerse las nuevas soberanías tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia no cesó de recordar a los pueblos las palabras de la Sagrada Escritura: *Por mí reinan los Reyes*, y a los reyes, *No juzguéis para que no seáis juzgados*, todo ello a fin de establecer a un mismo tiempo el origen divino de la soberanía y el derecho divino por el que deber regirse los pueblos<sup>63</sup>. Esta soberanía que De Maistre hace depender de Dios, tiene la ventaja, según argumenta Lamennais, que es más tolerada por el hombre debido a la grandeza de su origen, ya que jamás el hombre ha sufrido con gusto el yugo del hombre<sup>64</sup>. Además, nos dice el Abate, antes de Cristo el hombre era esclavo del hombre, y Cristo vino a establecer la libertad a través de la máxima de que todo poder viene de Dios. De este modo, puede decirse que la religión cristiana ha realizado una revolución completa y feliz en la legislación, el derecho político y el de gentes. Como consecuencia de esto, la ley ya no es la expresión de la voluntad del más fuerte, sino de un orden eterno. Por eso hay obligación de someterse a ella como a la voluntad de Dios mismo<sup>65</sup>. Esta idea del origen divino del poder permite, según el legitimismo, frenar la tiranía, pues ésta significa otorgar a un hombre en cuanto hombre un derecho sobre otro, mientras que la concepción que hace descansar el origen del poder en Dios afirma que el mando sólo puede ejercerse para el bien común y conforme a derecho. Así se frena tanto la rebelión del pueblo como la tiranía del príncipe. Por estas razones, Donoso Cortés se escandaliza de que el catolicismo haya sido acusado de favorecer el despotismo<sup>66</sup>, y Chateaubriand niega que la religión protestante sea más favorable a la causa de la libertad que la religión católica<sup>67</sup>.

Esta concepción del poder conlleva una visión distinta de la ley, como expresión de los mandatos del poder. De manera tanto ambigua, Lamennais explica que las leyes son la expresión de las relaciones que unen entre sí los miembros de una misma sociedad. Cuanto más naturales y perfectas sean las relaciones que expresan, tanto más perfectas serán las leyes. En cambio, si las leyes expresan relaciones arbitrarias o falsas, producirán el desorden. Más adelante, y por una vía indirecta, Lamennais nos aclara qué es lo que entiende por relaciones arbitrarias y naturales, pues afirma que cuando la ley se hace depender de un pacto dependiente de las voluntades libres, se destruye la noción de autoridad al separar a Dios de la sociedad. Convertida la

<sup>63</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. II, p. 6.

<sup>64</sup> Cfr. *La Religión considerada...*, cit., t. II, p. 303.

<sup>65</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. II, pp. 132 y 143.

<sup>66</sup> Cfr. *Obras Completas...*, cit., t. II, p. 619.

<sup>67</sup> Cfr. *Ensayo...*, cit., t. I, Prefacio, p. XLI.

ley en expresión de la voluntad general, y puesto que, según Rousseau, dicha voluntad es siempre recta y justa, las leyes son siempre justas y el pueblo crea la justicia del mismo modo que la ley. Así, argumenta De Bonald, llegamos a que al negar la intervención de Dios en la sociedad y una vez atribuida la soberanía al hombre colectivo o pueblo, al ser el pueblo el soberano legítimo todas sus leyes serán buenas, lo mismo aquella que establezca el infanticidio que la que fomente los matrimonios<sup>68</sup>.

Para Lamennais las máximas modernas son fuente de calamidades y delitos, en las que «parece se lee el código del desorden y la teoría de la muerte»<sup>69</sup>. Él ha visto con perspicacia que, pese a que Rousseau se esfuerce en convencernos, al principio de su *Contrato Social*, de que la voluntad general es algo distinto a la suma numérica de voluntades particulares, al final termina legitimando como buena cualquier mayoría<sup>70</sup>. Siendo así, la reunión de las voluntades particulares que forma la voluntad general, está presidida por la regla del interés particular, y ésta es la única razón de la ley<sup>71</sup>.

En otro estilo, y con su habitual gusto por las relaciones triádicas, el Vizconde De Bonald nos ofrece una concepción de la ley más personal y no exenta de zonas de oscuridad. Su punto de partida es similar a las definiciones que encontramos en otros autores, afines o no, pues nos dice que la ley es el conocimiento de las relaciones «verdaderas» de los seres, revelado y transmitido por la autoridad<sup>72</sup>. Él no se conforma con dar sólo una definición, y por eso en sus obras encontramos diversas nociones de ley, que se van construyendo escalonadamente, a medida que avanzan sus razonamientos. Así, define también la ley como la expresión de una voluntad general y la declaración de las relaciones derivadas del estado «natural» de los seres, que para De Bonald es el estado de convivencia en sociedad y en el Estado. Esta definición puede, a su juicio, traducirse del lenguaje filosófico a uno más familiar, diciendo que es la voluntad de Dios y la regla del hombre<sup>73</sup>. Es voluntad, es decir, pensamiento de aquel ser que quiere algo,

<sup>68</sup> Cfr. *Legislation Primitive...*, cit., t. II, pp. 21-22.

<sup>69</sup> *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 91.

<sup>70</sup> Así, en el Capítulo III del Libro II del *Contrato*, diferencia la voluntad general de la llamada voluntad de todos o suma de voluntades particulares. En cambio, en el Capítulo II del Libro IV dice expresamente que del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Vid. *El Contrato Social*, Prol. de M. Tuñón de Lara, 4.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 54 y 134. En este sentido, vid. CARPINTERO, F., «Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la Escuela del Derecho Natural», *Persona y Derecho*, 13, 1985, pp. 61-109.

<sup>71</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 91.

<sup>72</sup> Cfr. *Legislation Primitive...*, cit., t. II, p. 3. Hay que recordar que ya MONTESQUIEU había afirmado que «las leyes, en su más amplia significación, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas». *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de la Vega. Prol. de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1980, p. 51.

<sup>73</sup> Cfr. *Legislation Primitive...*, cit., t. II, p. 9. Según DE BONALD, en la definición de Rousseau late un error, pues cuando define la ley como expresión de la voluntad general, la está confundiendo con la voluntad popular. *Ob. cit., ibidem*.

cuya representación fundamental se halla en el poder. Cuando éste expresa su pensamiento y voluntad, surge la llamada palabra del poder. Por ello, podemos definir también la ley como la expresión de la voluntad del soberano, promulgada por el poder, para ser la regla del sujeto<sup>74</sup>. El elemento personal y el poder pueden ser de distintos grados. Tenemos, pues, distintos «hombres» que encarnan los distintos poderes sociales: Hombre-Dios en la religión, hombre-príncipe en el Estado y hombre-padre en la familia<sup>75</sup>.

La ley más importante es la ley general o divina, eterna e inmutable y que no admite jamás dispensa, al ser portadora de una bondad absoluta. Es la palabra del poder soberano, de Dios mismo. En cambio, la ley local o civil es la palabra del hombre, poder subordinado a Dios. Estas leyes son temporales y susceptibles de dispensa, pues contienen un grado de bondad relativo. Por eso afirma que la ley general participa de la inmutabilidad de Dios y las leyes particulares de la mutabilidad del hombre. De Bonald realiza además una importante distinción entre lo legítimo y lo legal: la ley general expresa la legitimidad y es sinónima de permanencia, en cambio la local expresa lo simplemente legal o contingente. En las sociedades bien constituidas, legitimidad y legalidad se confunden, pues las leyes locales, al estar inspiradas en las generales, expresan también relaciones inalterables<sup>76</sup>.

De Bonald realiza una división de las leyes en humanas, locales o civiles, atendiendo también al contenido. La ley es la regla del hombre en las relaciones con sus semejantes, bien sea para prescribir o para prohibir. En este caso se llaman leyes políticas. En cambio las leyes morales son las reglas de las voluntades humanas y las que él denomina leyes de *police* son la regla de las acciones. Las leyes civiles conducen al hombre al orden, y las criminales lo devuelven al orden. Las leyes domésticas son la regla de la familia, las públicas la regla del Estado y las de derecho de gentes la regla de las naciones<sup>77</sup>.

Para este autor, la ley por excelencia es la que se contiene en los preceptos del Decálogo, pues a través de ellos se expresan las relaciones verdaderas desde las que se desarrollan en deducción los principios de la sociedad política<sup>78</sup>. Así, el precepto que manda adorar y

<sup>74</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, cit., p. 115.

<sup>75</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, cit., t. II, p. 25. LAMENNAIS utiliza también una terminología muy similar. Él habla del hombre-poder, que es el mediador entre Dios y el hombre, y el hombre-dios, mediador entre Dios y el hombre en la sociedad religiosa. Cfr. *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 118. Como se verá, esta forma de argumentar es puramente neoescolástica en la acentuación del voluntarismo divino, del que dimanan las otras voluntades legítimas que estructuran la sociedad a distintos niveles.

<sup>76</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, cit., t. II, pp. 32-33.

<sup>77</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, cit., t. II, pp. 25-26.

<sup>78</sup> «Ces paroles (se refiere al Decálogo), déclaration écrite des personnes sociales et de leurs rapports naturels, son la promulgation de le verité, l'institution de la raison humaine et le fondement de la societé». *Legislation Primitive...*, cit., t. II, p. 8. En el *Essai* afirma en similares términos: «Ces lois sont la base de tute législation morale, civile et criminelle chez tous les peuples, et on les appelle exclusivement *naturelles*. Ce

servir a Dios, expresa la ley fundamental de la soberanía de Dios sobre los hombres y las relaciones de éstos con Aquél, consistentes en la adoración, el servicio y el amor. De Bonald destaca el amor como principio de la voluntad y de la acción social, y por tanto del poder. Dicho principio se contradice con el de la filosofía moderna, que basa la sociedad en el interés privado<sup>79</sup>. Siguiendo con el Decálogo, honrar padre y madre expresa una ley del poder, ya que éste, sea doméstico político o religioso, no expresa otra cosa que el ejercicio de una paternidad, sea ésta doméstica, pública, particular o general. Por último, tenemos las prescripciones que castigan el asesinato, el robo, el adulterio... y que expresan las relaciones de los hombres entre ellos, bien en su dimensión espiritual, bien como seres físicos con relaciones de propiedad. Desde estas leyes generales deben surgir las leyes particulares de carácter religioso, político, moral y civil. Entre unas y otras no puede haber contradicción<sup>80</sup>. Con otras palabras, las leyes que derivan de la voluntad de Dios, llamadas comúnmente leyes naturales, deben ser el antecedente de las leyes particulares o positivas. Estas últimas tampoco deben ofrecer contradicción, y aunque pueda parecer que existe, lo que en realidad ocurre es que obedecen a finalidades distintas. Por ejemplo, la ley que permite el celibato no se opone a la que regula el matrimonio, pues el fin de éste es el de conservar el género humano por la reproducción, mientras que el celibato tiene como fin dar a la sociedad ministros que prediquen el amor entre los hombres y les impidan turbar la paz<sup>81</sup>.

Como puede verse por el tono general de estas exposiciones, la filosofía reaccionaria insiste de manera especial en el carácter inmutable de la ley natural. Pese al error, muy difundido, de entender que ésta y otras ideas responden al más puro tomismo, son en realidad una creación moderna, que arranca de los escolásticos españoles del siglo xvi Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez. Desde ellos sólo se admite, o bien un voluntarismo divino donde todo es creación contingente de Dios, o un objetivismo en el que existe un orden inmutable de las cosas. Dicen comentar a Santo Tomás, pero en realidad tienen poco que ver con la explicación tomista de la ley natural<sup>82</sup>.

De la misma manera, el rígido esquema imperativista basado en la simple relación entre mandato y obediencia para llegar al bien, parece ser bastante ajeno a lo expresado por la filosofía de Tomás de Aquino y su interpretación de la vida práctica. El Aquinate explica que la moralidad no consiste simplemente en adecuar el propio comportamiento a una norma externa, aunque esto no implica que cada cual

---

sont les lois fondamentales du genre humain, le titre primordial de la fondation de la société, et les moyens généraux de sa conservation». *Ob. cit.*, pp. 147-148.

<sup>79</sup> Cfr. *Essai...*, *cit.*, pp. 141-142.

<sup>80</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Essai...*, *cit.*, pp. 142, 144 y 149.

<sup>81</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Legislation Primitive...*, *cit.*, t. II, pp. 24 y 31, apdo. c).

<sup>82</sup> Con relación a esta cuestión, *vid.* CABRERA, L., *Modernidad y Neoescolástica...*, *cit.*, pp. 98-102.

haga lo que quiera: es más bien contemplar la cuestión desde la realidad de un mundo multiforme de bienes o fines en el que cada ser va tras lo que es suyo; de aquí que las acciones no puedan ser explicadas por un solo tipo de ellas, como un modelo único y excluyente, porque cada acción tiene su fin y estructura. Con esto, no sólo cabe contemplar la necesidad de realizar una acción basada en la coacción, sino en algo más importante: en la existencia de un fin, ya que la *necessitas coactionis* no sería un acto propiamente humano. El de Aquino, por el contrario, entendía que imperar es ante todo un acto de la razón, porque es ella la que nos ordena tratar de alcanzar aquello que es mejor para nosotros. La Ética, pues, no reviste un tono imperativo, sino indicativo<sup>83</sup>.

## 6. LA RESISTENCIA AL PODER

En su obra *Du Pape*, el saboyano Conde De Maistre estima que en la obediencia al poder debe partirse de un principio general e incontestable: que todo gobierno es bueno cuando se halla debidamente establecido y subsiste sin oposición desde largo tiempo. Con esta afirmación De Maistre no parece abogar ni por la legitimación de todo gobierno de hecho ni por la inmovilidad absoluta del poder establecido, pues a continuación nos dice que sólo las leyes generales son eternas, y todo lo demás está sujeto a mudanza. Tampoco parece una legitimación del despotismo, pues lo considera insoportable<sup>84</sup>. La cuestión que quiere abordar De Maistre, y que nos sirve de muestra de la filosofía conservadora del siglo XIX, es la de la resistencia al poder civil, o dicho con sus palabras, «cómo se puede limitar el poder soberano sin destruirlo»<sup>85</sup>. Con carácter general, explica De Maistre, puede afirmarse que ningún poder soberano puede sustraerse a una cierta resistencia. Esta fuerza podrá variar de nombre, de atribuciones o de situación, pero existirá siempre. Ni siquiera el derramamiento de sangre por su causa puede hablar contra ella, pues, como argumenta De Maistre, «éste será un inconveniente semejante al de las inundaciones y los incendios, que de ningún modo prueban que deba suprimirse el agua o el fuego»<sup>86</sup>. Pero debemos tener en cuenta una cuestión. Según nuestro autor, el dogma católico proscribía toda especie de rebelión sin distinción alguna. Luego si hablamos de resistencia cabe la permisión. Es preciso entonces resolver si el hecho de la resistencia esté radicando en alguna institución o

<sup>83</sup> Vid. al respecto, con relación a la exposición de esta y otras cuestiones, F. CARPINTERO, *Justicia y Ley Natura: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, 2004, especialmente las páginas 85 a 98.

<sup>84</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, p. 189.

<sup>85</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., *ibidem*,

<sup>86</sup> *Del Papa...*, cit., t. I, p. 261.

individuo, cuándo se pueda usar de este derecho y qué hombres pueden ejercerlo<sup>87</sup>. La razón de tal derecho estriba en el principio general de que ningún poder humano puede extenderse a crear una ley que no esté sujeta a ninguna excepción<sup>88</sup>. Por tanto, es necesario que toda legislación contemple un poder que pueda dispensar las leyes, a fin de que no se caiga en su violación. Esta dispensa será siempre mejor ya que, según De Maistre, «no se puede pedir dispensa de una ley sin reconocerla y respetarla, y sin confesar el que pide que no tiene por sí mismo fuerza contra ella»<sup>89</sup>.

Pero, ¿quién puede ser la autoridad que pueda dispensar? Para el Conde, sólo la autoridad del supremo poder espiritual, esto es, el Sumo Pontífice, puede dispensar del juramento de fidelidad. La razón se halla en su idea de la soberanía como poder emanado del poder divino y en el reconocimiento del Soberano como representante o imagen del mismo Dios en la tierra<sup>90</sup>. Esta dispensa no contradice el origen divino de la soberanía, pues con ella sólo se atestigua que al ser la soberanía una autoridad divina y sagrada, no puede ser revisada sino por otra autoridad igualmente divina<sup>91</sup>. Para De Maistre esta concepción conlleva además mejores consecuencias prácticas: al residir el derecho de resistencia en una autoridad y no en el súbdito, se impide la rebelión, y tal resistencia puede someterse a ciertas reglas. En cambio, si el derecho se deja en manos de los súbditos no puede llevarse a cabo nada más que por la rebelión. Por otra parte, este veto del Papa se podría adaptar a todas las distintas constituciones de los Estados<sup>92</sup>. Además hay que destacar que este acto no implica violación de la soberanía<sup>93</sup>. Si acudimos a los ejemplos de la historia, nos dicen que cuando los Papas dispensaban a los súbditos del juramento de fidelidad al poder temporal, declaraban al mismo tiempo que la soberanía era inviolable<sup>94</sup>.

<sup>87</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Del Papa...*, cit., t. I, pp. 189-191.

<sup>88</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Del Papa...*, cit., t. I, p. 194.

<sup>89</sup> *Del Papa...*, cit., t. I, *ibidem*.

<sup>90</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, p. 195. Esta idea del Conde podemos encontrarla ya en el siglo XVII, en el marco de las luchas entre papistas y presbiterianos en Inglaterra. Tanto en unos como en otros se encuentra la idea de que sólo la Iglesia puede gestionar la remoción de un «idólatra», o la de que la resistencia al gobernante sólo se justifica porque éste mande cosas contrarias a la religión. Cfr. a este respecto el libro de FIGGIS, John N., *El Derecho divino de los Reyes*. Trad. de E. O'Horman, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 173.

<sup>91</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, p. 198.

<sup>92</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Del Papa...*, cit., t. I, p. 199.

<sup>93</sup> Según la concepción del Conde De Maistre, ninguna soberanía es limitada en el ejercicio legítimo de su poder, pero a la vez puede decirse que tiene límites. Semejante paradoja la explica del siguiente modo: podemos decir que toda soberanía es limitada porque no hay ninguna que lo pueda todo. Pero al mismo tiempo decimos que no tiene límites porque en el círculo de su legitimidad, descrito por las leyes fundamentales de cada país, es siempre y en todas partes absoluta, sin que nadie tenga el derecho a decirle que es injusta. Por tanto, la legitimidad no consiste en que se conduzca de este ó del otro modo dentro de su círculo, sino que jamás se salga de él. Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, p. 196.

<sup>94</sup> Cfr. DE MAISTRE, J., *Del Papa...*, cit., t. I, p. 201.

Toda esta argumentación camina hacia un fin concreto: la sujeción de la soberanía, y por ende el soberano, a la ley religiosa y espiritual. Lamennais lo enuncia del siguiente modo: la ley divina comprende todos los deberes inmutables del hombre y constituye todos sus derechos, y por tanto debe reglar el ejercicio de la soberanía. Hay una ley religiosa y espiritual a la que Dios ha sujetado la soberanía, y esta ley obliga al soberano como hombre y como soberano. El abate acude a la autoridad de Gerson para explicar la naturaleza y extensión de esta soberanía. Según este autor, no debe decirse que los reyes y príncipes reciben del Papa y de la Iglesia sus tierras y heredades, de modo que el Papa tenga sobre ellos una autoridad civil o jurídica. Más bien cabe decir que la sujeción al Pontífice se produce en cuanto que el gobernante pretende abusar de su jurisdicción y soberanía para ir contra la ley divina y natural<sup>95</sup>. Por tanto, el sometimiento lo es en cuanto se cumple la condición de que el gobernante esté sometido a la religión católica<sup>96</sup>.

## 7. LA FORMA DE GOBIERNO: OPCIÓN MONÁRQUICA

En el pensamiento reaccionario del siglo XIX resulta clara la opción de sus representantes más significativos por el ideal de la monarquía. No obstante, en algún caso como el de Chateaubriand dicha opción va acompañada de cierto relativismo por las formas de gobierno. Este autor razona que al ser la libertad de derecho natural y al nacer con el hombre, puede existir en porciones iguales en las tres formas de gobierno. Él quiere dejar claro que la tarea del historiador no consiste en preferir una forma a la otra, sino en observar en su tarea la mayor libertad para poder enjuiciar sin perjuicios a los pueblos y juzgarlos, no conforme a reglas a priori, sino conforme a los siglos en que se desarrollaron<sup>97</sup>. Para Chateaubriand, uno de los peligros que también se debe evitar en cuanto a formas políticas es el de la imitación, porque lo que para un pueblo puede ser adecuado no

<sup>95</sup> LAMENNAIS, F. R., *La Religión considerada...*, cit., t. II, pp. 127-128. B. DE JOUVENEL hace referencia a esta idea como prototípica de la concepción cristiana de raíz medieval, anterior al triunfo de la moderna idea de soberanía. *Vid. La soberanía*. Trad. y prolog. de L. Benavides, Granada, Comares, 2000, pp. 179 a 228. Con relación a la evolución del concepto de soberanía, *vid.*, entre otros, HINSLEY, F. H., *El concepto de soberanía*, trad. de F. Morera y A. Blandí, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1972, cap. 3, pp. 45 a 48.

<sup>96</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *La Religión considerada...*, cit., t. II, p. 134. De nuevo nos encontramos con la coincidencia histórica entre ideas procedentes de distintas confesiones religiosas. Si acudimos a los textos de la teoría presbiteriana del siglo XVII podemos ver idénticas opiniones acerca de la primacía de la Iglesia sobre el Estado. *Vid. FIGGIS, John N., El derecho divino...*, cit., pp. 149 ss.

<sup>97</sup> Cfr. CHATEAUBRIAND, F. R., *Estudios Históricos*, dos tomos, Madrid, Mellado editor, 1850. La referencia es del t. I, p. 129.

tiene por qué serlo para otro<sup>98</sup>. Él se preocupa de atender a la diferencia que existe entre la enunciación de los principios y sus consecuencias prácticas. Así, si nos fijamos en la idea de la soberanía popular puede pensarse que en teoría es buena, pero si atendemos a sus consecuencias prácticas veremos que en realidad es funesta<sup>99</sup>. Por eso le parece que existe un gobierno particular y natural, adecuado al momento histórico de cada nación. Cuando este sistema se altera, la nación tarde o temprano termina volviendo al sistema que le es adecuado<sup>100</sup>.

Para los autores que prefirieron la reacción a los principios revolucionarios de 1789, la monarquía hereditaria satisface plenamente su concepción del poder<sup>101</sup>. En ella, y bajo la influencia del Cristianismo como motor de unificación de la humanidad, el punto de partida lo constituye la idea de un único Dios, un único pueblo y un único pastor o gobernante, así como de un único orden moral y jurídico que constituye la Cristiandad (*Christianitas* o *Respublica Christiana*)<sup>102</sup>. En este esquema resalta la idea de unidad como valor,

<sup>98</sup> Cfr. *Ensayo sobre...*, cit., t. I, p. 354.

<sup>99</sup> «En cuanto a mí, que con un corazón y ánimo sencillo tomo la conciencia por guís del talento, confieso que creo en teoría en el principio de la soberanía del pueblo; pero añadido al mismo tiempo que si se pone rigurosamente en práctica, vale más para el género humano volver a la barbarie y huir desnudo a los bosques». CHATEAUBRIAND, F. R., *Ensayo sobre...*, cit., t. I, pp. 369-370.

<sup>100</sup> «La libertad completa se acomoda con los salvajes, la república real con los pastores, la democracia con las virtudes sociales, la aristocracia con la relajación de las costumbres, la monarquía con la edad del lujo, y el despotismo con la corrupción. De donde se deduce que cuando quereis dar a un pueblo la constitución que no le es propia, le agitaís sin conseguir vuestro objeto; porque tarde ó temprano vuelve al régimen que le conviene por la fuerza sola de las cosas. Esta es la razón porque muchas pretendidas repúblicas se transforman de repente en monarquías, sin que se descubra la causa: de tales principios tal consecuencia, de tales costumbres tal gobierno». CHATEAUBRIAND, F. R., *Ensayo sobre...*, cit., t. I, pp. 399-400.

<sup>101</sup> Son bastantes ilustrativas las palabras del Conde DE MAISTRE: «¿Qué hay más extravagante en teoría que la Monarquía hereditaria? Nosotros juzgamos en el particular por los resultados; pero si nunca se hubiese oído hablar de gobierno, y fuese menester elegir uno, ¿no sería reputado por loco cualquiera que prefiriese el gobierno hereditario al electivo? Sabemos no obstante por experiencia, que el primero es en todos conceptos el mejor, y el segundo el peor. ¡Cuántos argumentos se pueden acumular para establecer que la soberanía deriva del pueblo! Mas a pesar de esto no hay tal cosa». *Las veladas...*, cit., t. III, p. 4. En similares términos cfr. DONOSO CORTÉS, *Obras...*, cit., t. II, p. 638. A este respecto, resulta ilustrativa la génesis que, según John N. FIGGIS, da lugar a la preferencia histórica por esta opción. Nos dice que descansa en una tesis de los juristas del siglo XIII, consistente en pensar que únicamente Dios es quien puede hacer un heredero, «tesis que, si bien se formuló con expresa referencia a las herencias particulares, seguramente influyó para fortalecer el sentimiento a favor de la rigurosa sucesión hereditaria: hizo que los hombres vieran en este modo de transmisión de la Corona un medio que de un modo misterioso era superior al recurso humano de la elección». *El derecho divino...*, cit., pp. 38-39.

<sup>102</sup> Cfr. MONTORO, A., *Supuestos teológico-políticos de la idea de ordenamiento jurídico*, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Facultad de Derecho, 2001, pp. 11-12.

como bien expresa el pensamiento de Lamennais. Él explica que la unidad es la esencia del orden, porque el objeto del orden es unir, y la misma sociedad no es otra cosa que la unión de criaturas semejantes entre sí. En esta concepción, Dios es visto no sólo como creador y ordenador del mundo, sino también como su rey. De aquí que la imagen de Dios como rey del universo opera como paradigma del orden político, y eleva la monarquía a la condición de la mejor forma política adecuada a la condición humana<sup>103</sup>. De Bonald es quizá quien mejor ilustra estas tesis. Para él, la monarquía es la forma de gobierno que mejor encarna la unidad física del poder, y como la misma palabra rey hace referencia al poder mismo<sup>104</sup>. Al mismo tiempo, la monarquía es la que mejor responde a la constitución humana, pues, según el Vizconde, si consideramos al hombre en sí mismo puede decirse de él que es también una monarquía, donde se repite el conocido esquema de poder, ministro y sujeto. En el hombre, la parte súbdita estaría constituida por todas las necesidades físicas y las pasiones que nos igualan con los animales, pasiones que de continuo luchan con la parte racional y superior para establecer su dominación. Por eso el poder en el hombre debe velar por la conservación de la parte sensitiva subordinada<sup>105</sup>.

Pero la argumentación de De Bonald acerca de la perfección de la monarquía no estaría sin su exposición de los tres estados de la sociedad, a la que ya hicimos referencia. Estos son el imperfecto, el perfecto o natural y el corrompido o contra la naturaleza. Los seres organizados, que para el Vizconde son el hombre y la sociedad, nacen en una situación de debilidad. Ese es el estado imperfecto. Manifestaciones concretas de él son el repudio o la poligamia en la familia, la religión natural y el despotismo o poder arbitrario en el Estado. Desde él, pueden pasar a un estado de madurez, que en el hombre se define por la virilidad y la razón. Este es el estado natural o perfecto, que referido a la sociedad recibe el nombre de civilización. Pero los seres pueden empeorar en su estado, porque sus medios no han sido bien desarrollados o han hecho un mal uso de ellos. Así llegamos en el hombre al estado de enfermedad corporal o debilidad moral. Esto es en la sociedad lo opuesto a la civilización, estado malo, corrompido o contra la naturaleza. Ejemplos de semejante estado se representan en el divorcio y el infanticidio en el individuo, y la soberanía del pueblo en el Estado. En cambio, el estado bueno o perfecto se caracteriza por la superación de estas lacras, y consiste, podríamos decir, en el tránsito de lo plural a la unidad, esto es, en la instauración del cristianismo

<sup>103</sup> Cfr. MONTORO, A., *Supuestos...*, cit., pp. 13-14.

<sup>104</sup> «Dans toutes les langues d'origine scythique, celtique, germanique, teutonnes, etc., et depuis la Moselle jusqu'au Kamtschatka, l'homme revêtu du pouvoir public s'appelle *Koenig, King, Kan, Chagan, Kien*, mots qui ont tous pour racine le verbe *Koennen*, qui dans leur langue, signifie pouvoir», *Essai...*, cit., p. 89.

<sup>105</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Investigaciones...*, cit., t. I, p. 192.

como religión de un único Dios, la monogamia, la indisolubilidad del matrimonio y la monarquía<sup>106</sup>.

Como consecuencia de esta bondad intrínseca del régimen monárquico, la propia Iglesia lo adopta para su gobierno, dando los autores un argumento más en este sentido. De Maistre afirma que la Iglesia universal es también una monarquía semejante a todas las demás, aunque templada por el elemento aristocrático, y se refiere a la supremacía del Sumo Pontífice como monárquica<sup>107</sup>. Igualmente, el abate Lamennais afirma que si Jesucristo ha establecido el gobierno monárquico en la Iglesia, y si el Papa es su soberano, atacar su autoridad y limitar su poder es destruir la Iglesia y pretender sustituir un gobierno humano y arbitrario al que ella ha recibido de Jesucristo<sup>108</sup>. En el pensamiento de Lamennais, Dios es así el gran monarca, como él lo llama, del que dependen todas las sociedades de la tierra, dependientes de la gran sociedad perfecta y eterna de las inteligencias, regida por Dios. Subordinado a Él se encuentra el otro gran soberano, el Papa, que ejerce una monarquía espiritual. Según Lamennais, este es el fundamento y la garantía de las monarquías temporales de los reyes, y por esto, sustraer a los reyes del poder de la Iglesia es someterlos al poder del pueblo y al vaivén de sus pasiones<sup>109</sup>. La analogía entre autoridad pontificia y real es puesta de manifiesto también por De Maistre, para quien jamás se ha podido alterar el poder pontificio sin que se resintiera el de los príncipes. De ahí que la monarquía europea no pueda constituirse ni conservarse sino por la religión una y única, y si este aliado falta, el poder parece<sup>110</sup>. Por estas razones, se comprende el ataque lanzado por este autor contra el Jansenismo, al que acusa de dar los primeros golpes a la piedra angular del edificio eclesiástico con sus «criminales innovaciones»<sup>111</sup>. De Maistre ve también en el Jansenismo una manifestación más del Calvinismo, que se disfraza con otro nombre para avanzar en una nueva fase de la historia<sup>112</sup>. Pero los ataques no se dirigen tan sólo contra esta corriente, sino también contra el galicanismo, en cuanto viene a sustraer a los reyes de la autoridad eclesiástica en los asuntos temporales, y a poner en duda la dimensión monárquica de la Iglesia<sup>113</sup>. No extraña así la insistencia

<sup>106</sup> Vid. DE BONALD, L. A., *Del divorcio...*, cit., pp. 53, 54 a 59 y 74.

<sup>107</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, pp. 43 y 69-70, y t. II, p. 31.

<sup>108</sup> Cfr. *La Religión...*, cit., t. II, p. 63.

<sup>109</sup> Cfr. *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 179, y *La Religión considerada...*, cit., t. II, p. 153.

<sup>110</sup> Cfr. *Del Papa...*, cit., t. I, pp. 203-204, y t. II, p. 89.

<sup>111</sup> Cfr. *De la Iglesia Galicana...*, cit., p. 29.

<sup>112</sup> Cfr. *De la Iglesia...*, cit., pp. 14 y 18. Sobre el Jansenismo, resulta de interés el libro de KOLAKOWSKY, L., *Dios no nos debe nada*, Barcelona, Herder, 1996.

<sup>113</sup> Se conoce con el nombre de galicanismo a una antigua tendencia del credo francés a disfrutar, bajo la protección de sus reyes, de una cierta autonomía dentro de la Iglesia Católica. Sus manifestaciones se remontan a la Edad Media, en la época de San Luis, y se van acentuando progresivamente bajo Felipe el Hermoso y luego con

del abate Lamennais sobre este punto con el que, según él, se convierte a la Iglesia en una República<sup>114</sup>.

## 8. PROTESTANTISMO Y DESPOTISMO

Pero existe, además, un enemigo más importante que todas estas doctrinas, pues con él se causa el gran trastorno de una Europa que, en el río revuelto de sus luchas, produce la ganancia de los pescadores heterodoxos. Como ya indicamos al principio, la Reforma y el Protestantismo son para la reacción las dos caras de un mismo mal y por tanto el objeto de sus más feroces invectivas. Por eso, no extraña que Lamennais se refiera a la Reforma como el verdadero motivo del trastorno político europeo, antes incluso que la Revolución Francesa, pues allí donde se estableció nacieron al instante el despotismo o la anarquía, como lo demuestran los ejemplos de Prusia o Inglaterra bajo Enrique VIII<sup>115</sup>. Por esto Europa fue degradándose hasta frenar su proceso natural de desarrollo y desgarrando la Cristiandad en un gran cisma destructor<sup>116</sup>. Con la variación de las doctrinas, la autoridad de la Iglesia sufrió un menoscabo por el principio del libre examen, hecho que produjo asimismo la quiebra de la unidad de doctrina. Rota la unidad religiosa, quebró también la unidad política y los pueblos se clasificaron según sus creencias<sup>117</sup>. No es extraño entonces que el Vizconde De Bonald cargue con fuerza contra el tratado de Westfalia, al consagrar el dogma ateo de la soberanía religiosa y política del hombre, que es el principio de todas las revoluciones y el germen de todos los males que afligen a la sociedad<sup>118</sup>.

De Maistre, por su parte, señala al respecto que el espíritu protestante observa un carácter democrático muy propio para seducir por todos lados al pueblo<sup>119</sup>. Y Lamennais, con su habitual estilo dramático, describe con exageración sus efectos en la sociedad. Este autor explica que todo gobierno tiene su carácter propio, y el de la democracia se caracteriza por ser de una movilidad continua, como resultado de las pasiones y las opi-

---

Carlos VII y la Pragmática Sanción de Bourges. Entre sus principales afirmaciones destacan la de que, en lo que se refiere al gobierno universal de la Iglesia, de forma habitual, el Papa es un soberano absoluto, pero que si se mira en quién reside la verdadera autoridad suprema e infalible, sólo la Iglesia Universal, reunida o dispersa, es soberana. Como consecuencia de lo anterior, los teóricos del galicanismo afirman que el Papa puede equivocarse en sus definiciones sobre la fe y costumbres. Cfr. al respecto, entre otros, EHLER, Sydney Z., *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 109-110.

<sup>114</sup> Cfr. *La Religión considerada...*, cit., t. II, p. 159.

<sup>115</sup> Cfr. *La Religión considerada...*, cit., t. I, p. 6.

<sup>116</sup> Cfr. DE BONALD, L. A., *Del divorcio...*, cit., p. 77, entre otras.

<sup>117</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. I, p. 30. También del mismo autor, *La Religión considerada...*, cit., t. II, pp. 231 ss.

<sup>118</sup> Cfr. *Essai...*, cit., pp. 36-37.

<sup>119</sup> Cfr. *De la Iglesia Galicana...*, cit., p. 11.

niones. Esto produce que todo se encuentre sometido a una indeseable inestabilidad, lo mismo las leyes que los principios o las instituciones<sup>120</sup>. Frente a la virtud del acatamiento al poder surgen la indocilidad, la censura y un desarreglo de los valores morales que facilita un tenor de vida sensual y corrupto<sup>121</sup>. De todos modos, Lamennais matiza que estos efectos que describe no se producen en un gobierno democrático por el solo hecho de serlo, sino sólo cuando la religión no ejerce sobre él su autoridad, cosa que en su opinión sólo ocurre en Estados pequeños como los cantones suizos, o en aquellos en los que reinan costumbres sencillas mantenidas por la fe<sup>122</sup>. Lamennais considera que estos casos de democracia templada por la religión son extremadamente raros, y para él no existe esperanza en este régimen. De ahí que «cuando permanece como ella es por su propia esencia, la democracia destruye las nociones de todo derecho divino y humano»<sup>123</sup>. Al descansar sobre el dogma de la soberanía del pueblo, que al abate le parece ateo, trastorna todas las doctrinas establecidas y siembra el desgobierno y la opresión al sustituir la autoridad de Dios por la del hombre<sup>124</sup>. Cuando esto sucede, nos dirá De Maistre, y el lazo entre Dios y el hombre se suprime, la criatura humana pasa de la sublimidad a la destrucción, y sus acciones serán negativas<sup>125</sup>. La única solución, nos dirá el autor, es volver a sustentar las instituciones humanas sobre el cimiento firme y duradero de los principios divinos<sup>126</sup>.

Este nuevo espíritu democrático trae además como bandera un concepto del que Lamennais desconfía igualmente: la tolerancia. Nuestro autor estima que esta idea no envuelve más que un odio inveterado contra los principios religiosos, solapado bajo la cobertura de la moderación y la indulgencia<sup>127</sup>. Contra este peligro advierte igualmente Chateaubriand, pues, a su juicio, cuando al pueblo se le retira la afección religiosa no queda sitio sino para el mal. La Revolución Francesa constituye el ejemplo más claro de lo que puede suceder cuando la sociedad sustituye el bien por el mal<sup>128</sup>. Por eso todos los esfuerzos deben orientarse a no repetir la experiencia.

<sup>120</sup> «Una fuerza irresistible arrastra y agita a los hombres; todo cuanto se encuentra en el camino, sea lo que sea, se pisa: avanzan, vuelven atrás; vuelven a avanzar, y todo el orden social es para ellos como un camino de paso. El poder, lejos de dar impulso, le recibe, y no se que de indefinible arrastra al pueblo y a sus gefes». *La Religión considerada...*, cit., t. I, pp. 24 ss.

<sup>121</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *La Religión considerada...*, cit., t. I, p. 28.

<sup>122</sup> Cfr. *La Religión considerada...*, cit., t. I, pp. 30 y 103.

<sup>123</sup> LAMENNAIS, F. R., *La Religión considerada...*, cit., t. I, p. 30.

<sup>124</sup> Cfr. LAMENNAIS, F. R., *De la indiferencia...*, cit., t. II, p. 78.

<sup>125</sup> «L'homme en rapport avec son Createur est sublime, et son action est creatrice: au contraire, des quil se separe de Dieu et quil agit seul, il ne cesse pas d'etre puissant, car c'est un privilege de sa nature; mais son action est negative et n'aboutit qu'a destruire». *Essai sur le Principe Generateur des Constitutions Politiques*, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1924, p. 64.

<sup>126</sup> Cfr. *Essai...*, cit., *ibidem*.

<sup>127</sup> Cfr., *De la indiferencia...*, cit., t. I, p. 19.

<sup>128</sup> Cfr. *Genio...*, cit., t. I, p. 486.

