

# JOSEPH DE MAISTRE: UN ADVERSARIO DEL ESTADO MODERNO

Por JESUS MARIA OSES GORRAIZ

## SUMARIO

I. CONTRA RAZÓN Y DUDA, IRRACIONALISMO Y FE.—II. CONTRA LOS DERECHOS HUMANOS Y LA LIBERTAD, PESIMISMO Y FATALISMO.—III. CONTRA INDIVIDUALISMO E IGUALDAD, COMUNIDADES Y JERARQUÍA.—IV. CONTRA SOBERANÍA NACIONAL Y CONSTITUCIONALISMO, TEOCRACIA Y PROVIDENCIALISMO.—CONCLUSIONES.

*La modernidad* es uno de esos conceptos y/o realidades difíciles de aprehender, pero actualmente podemos, de manera aceptable, temporalizarla y caracterizarla. Desde la perspectiva de la Historia de las ideas políticas la crisis religioso-política que supuso el Protestantismo marcó los siglos XVI y XVII, y sus iniciales ideas, reelaboradas y adaptadas al tiempo y a las circunstancias, tuvieron una clara incidencia en la época de las Luces y en la Revolución francesa. Refiriéndose a la aparición del Estado moderno escribe Skinner: «Para comienzos del siglo XVII, el concepto de Estado —su naturaleza, sus facultades, su derecho de exigir obediencia— había llegado a ser considerado como el objeto de análisis más importante en el pensamiento político europeo» (1). Lo cual implicaba, como mínimo, que la política no era incluida en la filosofía moral; que cada reino tenía independencia real respecto al resto; que la autoridad suprema de cada reino era soberana en cada territorio, con funciones legislativas; y, por último, que la sociedad política se constituía sólo con fines políticos. Maquiavelo, Lutero, Calvino, Bodino, Hobbes, Locke, etc., contribuyeron a que el *moderno* Estado soberano adquiriera connotaciones propias.

Mas la idea de Estado era el resultado de un conjunto de cambios produ-

---

(1) Q. SKINNER: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II: *La Reforma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, págs. 359 y sigs.

cidos en el pensar y el hacer políticos de la época. Si en las teorías protestantes emergía un mundo poblado de individuos aislados, con la soledad de cada conciencia como única y última fuente de apelación de las necesarias acciones humanas; si estos mismos individuos seculares eran la base de las nuevas formaciones políticas; si a la Iglesia se le reservaban exclusivamente funciones espirituales de salvación de las almas, y si los Estados soberanos emergentes destruían para siempre la idea del sacro imperio europeo o la idea de *universitas* cristiana —pues se imponía paulatinamente la máxima *cuius regio, eius religio*— la alternativa al modelo político medieval se hacía patente. Con razón apunta Dumont que: «Para los antiguos —a excepción de los estoicos— el hombre es un ser social, la naturaleza un orden... Para los modernos, bajo la influencia del individualismo cristiano y estoico, aquello que llamamos Derecho natural no se trata de seres sociales, sino de individuos, es decir, de hombres que se bastan cada uno a sí mismo al estar hechos a imagen y semejanza de Dios y al ser depositarios de la razón» (2). Por eso los planteamientos del Derecho natural instituían la sociedad civil y el Estado a partir de los rasgos esenciales de los individuos *naturales*, según nos los describen Hobbes, Locke, Rousseau, etc. Estos individuos aislados, libres e iguales, bien por convencimiento racional, bien por necesidad o interés, o por ambos factores a la vez, pactan entre ellos y fundan la sociedad civil y el Estado soberano como su máxima autoridad.

Por tanto, la política no era algo natural sino artificio humano: el gran Leviatán era un constructo teórico con unas finalidades prácticas derivadas *científicamente* de una situación dada como punto de partida, pero no era obra de la naturaleza. Si Aristóteles había sostenido la sociabilidad natural de los hombres, los *modernos* renacentistas y barrocos sostendrán que el hombre es *político* por un contrato y no por naturaleza. Al respecto señala Marramao: «Aquí obtiene su partida de nacimiento el mitologema del *homo faber*. A despecho del énfasis naturalizante de su nombre, representa en realidad precisamente ese elogio de las formas, del artificio, que tiene su máxima expresión innovadora —y, en cierto sentido, su *cifra*— en el concepto renacentista de política. La política no es un producto espontáneo, sino *inventio*; construcción altamente improbable, posible solamente para aquella virtud “extraordinaria” capaz de prever y controlar las cosas. La “política del Renacimiento” muestra aquí sus connotaciones de científicidad y autonomía...» (3). Cientificidad y autonomía que apuntan claramente a los *nuevos* métodos, baconianos o cartesianos, y que implican coherencia lógica y discurso racional

(2) L. DUMONT: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pág. 85.

(3) G. MARRAMAQ: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989, págs. 63-64.

según paradigmas matemáticos. Y sentencia Marramao: «El nacimiento de la política moderna se caracteriza, pues, por la exclusión de cualquier espacio de rescate y de *redención*... La política, pues, ordena y mide: protege y garantiza; *conserva la vida, pero no libera*» (4). Si San Agustín había subordinado el poder político —corrompido, como todo lo humano, por el pecado original— al poder religioso, Hobbes romperá definitivamente esa situación colocando al soberano civil —cuya autoridad y poder no le vienen de Dios sino del contrato interindividual— por encima del poder religioso, y advirtiendo claramente que «... cualquier tipo de poder que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde sean súbditos del Estado) como derecho propio, aunque lo llaman derecho divino, no será sino usurpación» (5).

Pueden destacarse, de lo dicho, varias características que configuran la modernidad: el *individualismo*, nacido de la soledad de cada conciencia «reformada» ante Dios; los individuos *iguales y libres* en su estado natural; el *pacto* mediante el que instituyen la *sociedad civil-política* y por el que dan vida a un soberano al que debe reconocerse legitimidad para mandar e imponerse sobre cualquier otro poder (y que, por tanto, esta nueva forma de convivencia no está sometida a ideas y/o poderes religiosos, sino que es mera invención); la *razón* autónoma y universalmente compartida, como decía Descartes (6), que era la que establecía los fines de la política en función de los intereses y las necesidades individuales de los que habían instituido el Estado. Nos encontramos, pues, ante un mundo en vías de secularización (en el sentido de que lo moderno se entiende como despliegue «de un núcleo original metahumano») y de laicización (como «afirmación progresiva del individuo singular, su franquicia incesante a través de la historia») (7).

Los *philosophes* son los herederos intelectuales de las ideas de dos siglos anteriores. Los estados absolutistas —vigentes en la Europa del momento con escasas excepciones— son el modelo típico del hacer político del siglo XVIII. *Philosophe* se dice de los hombres librepensadores, hostiles a la religión católica, deístas (cuando no ateos), y «... las virtudes por ellos veneradas

(4) *Ibidem*, pág. 45.

(5) T. HOBBS: *Leviatán*, traducción de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1989, pág. 527.

(6) «El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen» (R. DESCARTES: *Discurso del método*, traducción de R. Frondizi, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág. 63). Como advierte Frondizi en la nota 1, «El buen sentido (*bons sens*) es sinónimo aquí de *razón*, esto es, la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso» (*ibidem*).

(7) S. GINER: «El tiempo del poder: a propósito de la filosofía histórica de Giacomo Marramao», en G. MARRAMAIO: *op. cit.*, pág. 10.

eran el escepticismo, el racionalismo, el naturalismo, el humanismo, la tolerancia y la libertad de pensamiento. Los vicios que más aborrecían eran la ignorancia, la superstición, la intolerancia y la tiranía, y todos, desde luego, se afanaron en sacar a la luz las insensateces de sus antecesores... El lema de estos *philosophes* ilustrados era "sapere aude": "atrévete a saber"» (8). Y si existe un medio apto para alcanzar los fines de estos *philosophes* ilustrados, ése fue la *Enciclopedia*, en cuya elaboración participaron muchos de los más ilustres pensadores de la época. Creyendo que el progreso no iba a ser sólo material sino que podría extenderse a los aspectos naturales del hombre, dado que éste era un ser imperfecto y perfectible, los ilustrados confiaron en que la racionalidad humana pusiera orden en el caos: «Su objetivo principal, liberar al individuo de las cadenas que le oprimían: el tradicionalismo ignorante de la Edad Media, que todavía proyectaba sus sombras sobre el mundo; la superstición de las Iglesias...; de la irracionalidad que dividía a los hombres en una jerarquía de clases altas y bajas según el nacimiento o algún otro criterio desatinado» (9).

El caos, para los *philosophes*, era el modelo social del Antiguo Régimen. La Revolución francesa fue el punto de arranque de lo que sin duda podría y debía ser una nueva época si no plenamente ilustrada, sí de ilustración como pedía Kant. Bajo el lema de libertad, igualdad y fraternidad de todos los hombres, los constituyentes franceses abolieron el sistema feudal, proclamaron las libertades de opinión religiosa, de prensa, del comercio de granos, colocaron los bienes del clero al servicio de la nación y, entre otros asuntos, colocaron en cabeza de la Constitución de 1791 la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que la Asamblea Nacional había adoptado el 26 de agosto de 1789. Los derechos proclamados en la Declaración eran el fundamento teórico sobre el que la Constitución debía cimentarse y «... el punto esencial es la transferencia de los preceptos y ficciones del Derecho natural al plano de la ley positiva: la Declaración era concebida como la base solemne de una Constitución escrita, juzgada y sentida ella misma como necesaria desde el punto de vista de la racionalidad artificialista. Se trata de fundar un nuevo Estado sobre el único consenso de los ciudadanos y de situarlo fuera del alcance de la propia autoridad política (10). Por tanto, los derechos individuales de cada hombre, en virtud de la esencial dignidad y valor como persona, debían ser respetados y garantizados por la Constitución

---

(8) R. BIERSTEDT: «El pensamiento sociológico en el siglo XVIII», en T. BOTTOMORE y R. NISBET: *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, pág. 20.

(9) E. J. HOBBSAWM: *Las revoluciones burguesas*, Barcelona, Labor, 1985, pág. 47.

(10) L. DUMONT: *op. cit.*, pág. 105.

y por el Estado: los derechos abstractos se transformaban así en normas jurídicas aprobadas por los representantes electos del pueblo.

Ni la aparición de las ideas ilustradas ni el estallido y desarrollo de la revolución se llevaron a cabo sin oposición, tanto teórica como práctica. A la *Enciclopedia* se le contestaba desde numerosas publicaciones, como *Mémoires de Trevoux* —de los jesuitas—, *L'Année Littéraire* —Freron— o desde voluminosas obras, como *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire* —Chaumeix— (11). En la práctica, la acción de los gobiernos absolutistas censurando y persiguiendo toda idea contraria a los intereses de los estamentos del orden social establecido, del monarca o de la Iglesia, imponía muy serias restricciones a la libre exposición y circulación de las ideas de los ilustrados. Una vez iniciada la Revolución francesa hacen su aparición obras como la del conservador Burke o las de los reaccionarios Maistre y Bonald, para quienes la Revolución francesa y sus ideales mentores eran no sólo un gran disparate histórico, sino una seria amenaza para el futuro. Centraré mi análisis en los anatemas —más que crítica— maistreanos respecto del nuevo Estado que nace de la Revolución y de las ideas que lo sustentan.

## I. CONTRA RAZÓN Y DUDA, IRRACIONALISMO Y FE

La Revolución francesa alteró profundamente la vida del magistrado saboyano Joseph de Maistre, que tenía treinta y seis años en 1789 (12). Estudioso de las obras de los *philosophes* de los siglos XVII y XVIII, no duda en cargar sobre ellos gran parte de la responsabilidad del estallido revolucionario, porque un buen sector de los componentes del Tercer Estado que inició la Revolución —y de los que la continuaron— «... quisieron colocar el Estado bajo el signo de la razón. Espíritus formados en las disciplinas clásicas, convencidos por otro lado del progreso indefinido del espíritu humano, estiman que están en posición de sustituir los prejuicios, las tradiciones, las supersticiones de los siglos pasados por un orden fundado sobre la razón y válido, por tanto, para todos los pueblos de la tierra» (13). Convencidos de que la razón les conduciría

(11) R. SORIANO: *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988. Breve y documentado ensayo sobre las mencionadas publicaciones en su lucha por destruir los ideales y valores ilustrados.

(12) Una biografía excelente sobre Maistre es la de R. A. LEBRUN: *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*, Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988. Cfr., asimismo, R. TRIOMPHE: *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Ginebra, Droz, 1968.

(13) J. DROZ: *Histoire des doctrines politiques en France*, París, PUF, 7.ª ed., 1975, págs. 57-58.

a la libertad y al establecimiento de un orden social más justo, más tolerante y más igualitario, los revolucionarios ilustrados se entregaron a la esperanza en el progreso y creyeron firmemente en el valor del esfuerzo humano regido por la razón. Por eso practicaron una afilada crítica —no exenta a veces de un grado de intolerancia tan fuerte como el de aquellos a los que se oponían— de la sociedad en todos sus ámbitos: «Es la crítica universal; se ejerce en todos los dominios: literatura, moral, política, filosofía; es el alma de esta edad disputadora; no veo ninguna época en que haya tenido representantes más ilustres, en que se haya ejercido de un modo más general, en que haya sido más ácida, con sus apariencias de alegría... Denuncian más bien un presente que los irrita, pero que creen que se puede cambiar. Su enemigo es el estado social, tal como lo han encontrado al venir al mundo; destrúyase, sustitúyase y el porvenir será mejor» (14).

En el terreno político las formulaciones teóricas no son de menor calado. En los artículos de contenido político publicados por la *Enciclopedia* se puede leer una serie de propuestas que arruinan los fundamentos políticos sobre los que se apoyaban las monarquías absolutistas y los estamentos sociales, a la vez que aparecían propuestas alternativas que intentaban armonizar la libertad individual con el pacto social, la igualdad natural de los hombres con las desigualdades reales, el poder y la autoridad del príncipe o de la asamblea con los límites impuestos a los mismos, la libertad de creencias con la tolerancia hacia todas ellas, etc. Pero: «... el verdadero núcleo argumental del análisis político enciclopedista se sitúa mejor en el ámbito espacial del método que en el propio contenido teórico: es fundamentalmente el *recurso a la Razón*, como nuevo instrumento de enfrentamiento a la historia, el argumento fundamental de la nueva ideología. Un instrumento radicalmente ambivalente, capaz de criticar y corroer, en la medida en que los límites del sistema lo toleren, los elementos negativos de la realidad presente; pero a la vez y simultáneamente, capaz de construir un modelo social y político estrictamente lógico deducido de los postulados del orden optimista y armónico de la propia naturaleza» (15). La capacidad de la razón para desenmascarar viejos prejuicios —tan apreciados por los conservadores y reaccionarios—, falsas ideas religiosas, caducas formas de vida social, y para construir alternativas legales a las mismas: he ahí el valor de la crítica universal de los *philosophes*, del *¡sapere aude!* kantiano.

La importancia de un racionalismo tan potente y el alcance de su influjo en las leyes dictadas por la Asamblea Nacional Constituyente y en los hechos

(14) P. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 20.

(15) R. SORIANO y A. PORRAS: «Estudio preliminar» a *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, de D. DIDEROT y J. D'ALAMBERT, Madrid, Tecnos, 1986, pág. XXXI.

acaecidos en Francia durante la segunda mitad de 1789 no pasaron desapercibidos para algunos espíritus atentos. En 1790 Edmund Burke publicó *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, obra en la que anatematiza los hechos sucedidos en Francia y, sobre todo, la obra legislativa de la Constituyente. Burke intuyó perfectamente la trascendencia de estos hechos: «Me parece que estoy ante una enorme crisis no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, y quizá más que de Europa. Todas las circunstancias hacen pensar que la Revolución francesa es la más extraordinaria de las que el mundo ha visto» (16). La repercusión del escrito burkeano en Europa, en particular entre los emigrados franceses, fue enorme, sobre todo si se tiene en cuenta que se publicó tan sólo un año después del inicio de la Revolución, cuando aún ésta no había alcanzado la orientación radicalizada y sangrienta que tomó a partir de 1792-1793. Burke alaba el perenne valor de los prejuicios y fustiga los planteamientos abstractos de los enciclopedistas franceses: «No somos ni convertidos de Rousseau, ni discípulos de Voltaire... Sabemos que nosotros no hemos descubierto nada, y pensamos que nada hay que descubrir en moral, ni en los grandes principios de gobierno ni en las ideas de libertad...; en esta época ilustrada soy bastante valiente para confesar que somos, en general, hombres de sentimientos espontáneos; que en lugar de rechazar todos nuestros viejos prejuicios, los cuidamos, por el contrario, con amor y para que nuestra vergüenza sea mayor, os diré que los mimamos porque son prejuicios...» (17).

Maistre conoció y apreció el escrito burkeano. Pero con un estilo provocador y una intemperancia verbal extrema, va más allá de los planteamientos de Burke. En *Considérations sur la France* exhorta a sus paisanos: «Pueblo francés, no te dejes seducir por los sofismas del interés particular, de la vanidad o de la poltronería. No escuches a los razonadores. Se razona demasiado en Francia, y *el razonamiento proscribela razón*» (18). Porque la Revolución francesa no era un suceso más entre los muchos que Europa había padecido en el siglo XVIII, como había intuido Burke; era más bien una subversión del hombre, orgulloso de su poder científico racional, contra Dios, una lucha de la filosofía contra el cristianismo. La razón humana, que muchas veces creaba problemas y dudas por el mero placer de encontrar soluciones, había intentado arruinar el seguro mundo dogmático en el que se asentaba,

(16) E. BURKE: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, traducción de E. Tierno Galván, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, págs. 39-40.

(17) *Ibidem*, págs. 213 y 215.

(18) J. DE MAISTRE: *Considérations sur la France*, en *Oeuvres complètes (O. C.)*, I, 1, Zürich, G. Olms Verlag, 1984, pág. 111. Todas las citas de DE MAISTRE están tomadas de la edición de Olms, que recoge la vieja edición de las *Oeuvres complètes* del pensador saboyano que la Librairie Générale Catholique et Classique publicó en Lyon en 1884. La traducción es mía.

según Maistre, el orden cristiano europeo, y la faena se había saldado en medio del dolor, la muerte, la guerra y el castigo. La Revolución era satánica porque: «... el solo olvido del gran Ser (y no digo el menosprecio) es un anatema irrevocable sobre las obras humanas que están manchadas por ello. Todas las instituciones imaginables se basan sobre una idea religiosa, o no hacen más que pasar. Son fuertes y perdurables según están *divinizadas*, si se me permite expresarme así. No solamente la razón humana, o lo que se llama *filosofía*, sin saber lo que se dice, no puede sustituir a esas bases que se llaman *supersticiosas*, siempre sin saber lo que se dice; más bien la filosofía es, por el contrario, una fuerza esencialmente desorganizadora» (19). Con acierto escribe Kinkielkraut refiriéndose a los pensadores reaccionarios: «El odio implacable con que persiguen ese período iconoclasta, sin fe y sin dogma, no se dirige tanto a su materialismo como a su intemperancia especulativa, a su predilección por las “nubes” metafísico-morales, en suma, a su platonismo. Los tradicionalistas hacen tabla rasa de lo abstracto» (20). Los excesos de los manipuladores de la razón abstracta habían pretendido no sólo desorientar a los hombres, sino también desnaturalizarlos; al compás del lema kantiano los ilustrados y los revolucionarios habían animado a los hombres a luchar contra los prejuicios y supersticiones ofreciéndoles como asidero un conjunto de ideas formales sin contenido real: «Estos calumniadores del tópico no han liberado al entendimiento de sus cadenas, lo han apartado de sus fuentes. El individuo que, gracias a ellos, debía salir de su condición de minoría de edad ha sido, en realidad, vaciado de su ser. Por haber querido convertirse en causa de sí mismo ha renunciado a su propio yo. Ha perdido toda sustancia en su lucha por la independencia. Pues las promesas del *cógito* son falaces: liberado del prejuicio, sustraído al influjo de las máximas nacionales, el individuo no es libre, sino apergaminado, desvitalizado, como un árbol carente de savia» (21).

Una razón que ejercitándose libremente se autodestruye; un optimismo basado en el olvido intencionado de la condición humana corrupta *a nativitate*; la orgullosa confianza en que la historia se hace según proyectos racionales; y he ahí el resultado: caos y desorden. Se impone lo contrario de la revolución, es decir, frente a razones abstractas, creencias y dogmas (22); frente a nuevas

(19) J. DE MAISTRE: *Considérations...*, O. C., I, 1, pág. 56.

(20) A. FINKIELKRAUT: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, pág. 23.

(21) *Ibidem*, pág. 26.

(22) «Vuestro Vincent de Lerins ha proporcionado una regla famosa en asuntos de religión: ha dicho que era preciso creer *siempre, en todas partes y por todos*. El hombre, a pesar de su degradación, lleva siempre señales evidentes de su origen divino, de manera que toda creencia

y extrañas pautas de conducta, los viejos prejuicios (23); frente a la razón dubitativa, fe ciega en el cristianismo, pues: «Para el hombre prevenido, y sobre todo para quien el corazón ha convencido a la cabeza, los acontecimientos no prueban nada; las decisiones han sido tomadas irrevocablemente hacia el sí o hacia el no, la observación y el razonamiento son igualmente inútiles. Pero para todos vosotros, hombres de buena fe, que negáis o que dudáis, puede ser que esta gran época del cristianismo fije vuestras indecisiones» (24).

## II. CONTRA LOS DERECHOS HUMANOS Y LA LIBERTAD, PESIMISMO Y FATALISMO

Si hubo en la Revolución algún producto típico de la razón fue la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Y si alguno de los derechos sobresalía de los demás era el de la libertad. El día 26 de agosto de 1789 quedaron fijados los grandes principios que fundamentaban la Constitución: en la Declaración se recogía la necesidad de poner límites a la acción del poder político, pues cada hombre era sujeto de derechos —naturales, inalienables y sagrados, dice el texto— en virtud de su naturaleza, común a todos.

Los principales derechos eran: la libertad —los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos (art. 1)—; la igualdad ante la ley y el libre acceso a puestos públicos según la capacidad personal (art. 6); la libertad religiosa (art. 10) y de pensamiento y comunicación (art. 11); la contribución común a los gastos de la administración, según las posibilidades económicas de cada cual (art. 13), y la propiedad, derecho inviolable y sagrado (art. 17).

Se negaban los privilegios, se ponía cerco a la acción de justicia, se garantizaba el derecho de propiedad y, al reconocer la libertad de pensamiento y de creencia, se abría la puerta a la tolerancia religiosa. Es decir, los derechos reconocidos en la Declaración no tenían casi nada que ver con la tradición, con la jerarquía estamental ni con las vetustas costumbres atesoradas por la

---

universal es siempre más o menos verdadera...» (J. DE MAISTRE: *Les soirées de Saint-Petersbourg...*, O. C., II, 4, pág. 213).

(23) «La razón humana reducida a sus fuerzas individuales es perfectamente nula... No existe nada más importante para ella que los *prejuicios*. No tomemos esta palabra en sentido malo. No significa necesariamente ideas falsas, sino solamente, según la fuerza de la palabra, algunas opiniones adoptadas antes de todo examen. Ahora bien, estas clases de opiniones son de una gran necesidad para el hombre, los verdaderos elementos de su felicidad, y el Paladio de los imperios. Sin ellos no podría tener ni culto, ni moral, ni gobierno» (J. DE MAISTRE: *Étude sur la souveraineté*, O. C., I, 1, pág. 375).

(24) J. DE MAISTRE: *Considérations...*, O. C., I, 1, pág. 62.

historia, sino que radicaban en el valor universal de la razón, que reconocía la naturalidad de unos principios abstractos y universales. Por ello los conflictos para adecuar los derechos con las realidades cotidianas originarían problemas permanentes, que no pasaron desapercibidos para los miembros de la Asamblea Nacional. Sin embargo: «Los hombres de la Ilustración, los constituyentes entendían asentar la sociedad y las instituciones sobre unos fundamentos racionales; ... creencia optimista en la razón soberana, completamente conforme con el espíritu del siglo de la Ilustración... Aún más, solemnemente proclamados, siempre invocados, con entusiasmo por algunos, con un profundo respeto por la inmensa mayoría, aparecen como una doctrina de salvación. El período revolucionario se caracteriza claramente a este respecto como el de los principios...» (25).

Burke reaccionó duramente contra esta forma de entender los derechos de los hombres. Pero no luchó ideológicamente contra ellos: simplemente los desprecia porque piensa que la actuación política no debe fundamentarse en la aprioricidad racional, sino en la costumbre y en las circunstancias de cada país. Para él los derechos metafísicos y abstractos proclamados por los franceses son una extralimitación racional, pues, careciendo de todo contenido, devienen inútiles como guía de la acción política que es, ante todo, práctica concreta. Burke escribe: «Los pretendidos derechos de estos teorizantes son todos absolutos y en la proporción en que son metafísicamente verdaderos son moral y políticamente falsos. Los derechos de los hombres están en una especie de *justo medio* no definible, pero no imposible de discernir» (26). Existen verdaderos derechos que él admite y respeta (27), pero nada tienen que ver con los falsos derechos caracterizados por su universalidad, aprioricidad y sentido absoluto. Para Burke la Declaración proclamada por los franceses era pura charlatanería de ilusos ilustrados, de ciegos racionalistas y de peligrosos demagogos.

Maisire sigue la línea de desprecio hacia los derechos del hombre iniciada en la obra de Burke, pero le proporcionará una apoyatura trascendente desde

---

(25) A. SABOUL: *La Revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Barcelona, Crítica, 1987, págs. 73-75.

(26) E. BURKE: *op. cit.*, pág. 159.

(27) «Los hombres tienen derecho a vivir bien porque existen estas normas; tienen derecho a la justicia de sus conciudadanos en tanto que éstos se dediquen a sus funciones públicas, a sus tareas privadas. Tienen el derecho a los frutos de su trabajo y el deber de hacer a éste fructuoso. Tienen el derecho de conservar lo que sus padres han adquirido, el de alimentar y educar a la prole, el de recibir instrucción durante su vida, y consuelos en el momento de morir. Todo lo que un hombre puede hacer por sí mismo, sin dañar a los demás, es un derecho para él...» (E. BURKE: *op. cit.*, pág. 152).

la que anatematizará cualquier veleidad positiva e innovadora de los mismos. El pecado original es un sello indeleble que el hombre lleva consigo y que le imposibilita para crear nada. A lo sumo que llega es a introducir leves modificaciones en lo ya existente. Del hombre nada se puede esperar si no se resigna admitir su crónica situación y se adhiere firmemente a los dogmas religiosos. Su único apoyo es la oración, pues está sometido a un plan divino cuya comprensión escapa a su razón.

De esta tesis se deduce la grave irresponsabilidad y la locura de quienes hablan de derechos naturales de los hombres. Si los hombres son sólo circunstancias, si no saben lo que les conviene, como afirma el Conde, nunca podrán reclamar derechos. Por otro lado, ya existían verdaderos derechos: los que los soberanos habían concedido a los pueblos. En uno de sus axiomas, «diametralmente opuestos a las teorías del tiempo», dice: «Los derechos de los pueblos propiamente dichos, comienzan casi siempre de una concesión de los soberanos, y así puede hacerse constar históricamente...» (28). Los derechos son concedidos gratuitamente por quien tiene poder para hacerlo y no pueden ser nunca una conquista humana. El caso paradigmático es el derecho de libertad.

Burke consideraba que la libertad era uno de los bienes humanos por excelencia, pero no tenía carácter absoluto pues debía ser compatible con otros bienes (29). Y, sobre todo, no se conquistaba con revoluciones ni con proclamas de derechos: era un bien heredado, un patrimonio legado por toda la historia de cada pueblo. Este título hereditario elimina todo rasgo de aprioricidad a la libertad, pues ésta nace de una larga práctica vital en la que se forman los valores y las leyes: «Desde la Carta Magna hasta la Declaración de los Derechos ha sido siempre la constante política de nuestra Constitución la de reclamar y defender nuestras libertades como una herencia vinculada que llega a nosotros desde nuestros mayores para ser transmitida a nuestra descendencia» (30). Por tanto, la libertad no es un derecho individual, sino un patrimonio comunitario: la libertad es colectiva en tanto producto de la

(28) J. DE MAISTRE: *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, O. C., I, 1, pág. 228.

(29) «Yo hubiera suspendido mis felicitaciones a Francia por su nueva libertad hasta que me hubiera dado cuenta de cómo tal libertad se adecuaba con el Gobierno, con la fuerza pública, con la disciplina y la obediencia de los ejércitos, con la percepción y buena distribución de los impuestos, con la moralidad y la religión, con la raigambre de la propiedad, con la paz y el orden, con las costumbres privadas y públicas. Todas estas cosas son también bienes a su modo, y si llegan a faltar, ni la libertad es un beneficio ni tendrá la fortuna de durar mucho tiempo» (E. BURKE: *op. cit.*, págs. 36-37).

(30) *Ibidem*, págs. 92-93.

historia particular de cada pueblo. Como apunta Carlyle, para Burke «... la libertad política no significa, en último término, ni la supremacía del derecho, ni la autoridad suprema de una asamblea representativa, sino la supremacía de la comunidad ("el pueblo" dice él)» (31).

Maistre, como siempre, es más drástico en su condena. Atacando la libertad natural del hombre tal como la había descrito Rousseau, afirma rotundamente que el hombre ha nacido esclavo y que sólo por la acción del cristianismo empieza a liberarse (32), pues: «Aquel que ha estudiado suficientemente esta triste naturaleza, sabe que *el hombre en general*, si es reducido a sí mismo, es *demasiado malo para ser libre*» (33). Aquí radica, de nuevo, la fuerza argumental de Maistre: en lo irracional, en lo misterioso. Porque: «El hombre es libre sin duda; el hombre puede engañarse, pero no lo bastante para alterar los planes generales. Todos nosotros estamos atados al trono del Eterno por una cadena flexible que concuerda el *automatismo* de los agentes libres con la supremacía divina» (34). Librementes esclavos para hacer lo que los hombres quieren, pero siendo, al mismo tiempo, sólo útiles y medios de un poder superior que es quien decide permanentemente. Esta contradicción no asusta a Maistre, sino que la convierte en el quicio de su teoría sobre la Revolución. Maistre deja al hombre a merced de la voluntad de fuerzas extrahumanas, sin concederle la más mínima posibilidad de iniciativa. Por eso he calificado su teoría de pesimista y fatalista.

### III. CONTRA INDIVIDUALISMO E IGUALDAD, COMUNIDADES Y JERARQUÍA

El camino hacia el reconocimiento de la libertad individual se inició en el siglo XVI. El protestantismo había sembrado sobre Europa la cizaña de la rebeldía y de la insurrección no sólo contra el poder religioso, sino contra toda soberanía política, piensa el Conde. Porque las consecuencias de liberar al hombre de la interpretación ortodoxa de las Sagradas Escrituras, abriendo los textos sagrados a una discusión pública en la que ninguna razón individual tenía más valor que cualquier otra, habían traspasado el estricto campo de lo religioso incidiendo en lo político. Para Maistre el protestantismo es: «... la insurrección de la razón individual contra la razón general, y consecuentemen-

(31) A. J. CARLYLE: *La libertad política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 220.

(32) J. DE MAISTRE: *Du Pape*, O. C., I, 2, pág. 338.

(33) *Ibidem*, pág. 339.

(34) J. DE MAISTRE: *Étude sur la souveraineté*, O. C., I, 1, pág. 480.

te es todo lo peor que se puede imaginar» (35). La rebeldía natural del protestante nace del hecho de haberse enfrentado con un poder absoluto, sólidamente asentado en verdades inmutables y en una autoridad y poder realmente influyentes, frente a los que, para la mayoría de la gente, no quedaba otra alternativa que la obediencia. Surge de este modo el individuo con dos características fundamentales: desobediencia-rebeldía frente al poder y orgullo-confianza en la razón individual. Con acierto escribe Berlin: «El enemigo más peligroso para la raza humana... es el protestante, el hombre que levanta su mano contra la Iglesia universal... El protestantismo es la rebelión de la razón individual, la conciencia contra la obediencia ciega, que es la sólida base de la autoridad; por tanto es en el fondo rebelión política» (36). Maistre tuvo una clara conciencia del peligro de la ruptura protestante no sólo en lo referente a los problemas bélicos que ayudó a desencadenar en la Europa del siglo XVII —como la Guerra de los Treinta Años (37)—, sino en lo que a él más le preocupaba: la ruina de los soportes político-religiosos de la tradición cristiana europea, la fe colectiva en Dios todopoderoso y la obediencia a los soberanos. Por eso el protestantismo: «... no es solamente una herejía religiosa, sino una herejía civil, porque liberando al pueblo del yugo de la obediencia y concediéndole la soberanía religiosa, desencadena el orgullo general contra la autoridad, coloca la discusión en el lugar de la obediencia» (38).

Que cada hombre tenga su propia opinión en cualquier tipo de problemas sin que exista una verdad que se imponga absolutamente significa que todo está sometido a la libre discusión, incluidos los principios más antiguos: los prejuicios y las tradiciones. Y si la razón, como defendían Descartes y los racionalistas, estaba muy bien repartida en todos los hombres, éstos eran todos iguales con una libertad sin límite para innovar. Tampoco estos aspectos se le escaparon a Maistre: «Ahora bien, el protestantismo descansa enteramente sobre el principio de la discusión, el cual lo atribuye a cada individuo como un derecho inherente e inalienable... Mas este sistema no se hace responsable de sus consecuencias... Todos los hombres nacen libres e iguales...» (39).

La importancia del reconocimiento del individuo se dejó sentir en la

(35) J. DE MAISTRE: *Réflexions sur le Protestantisme*, O. C., IV, 8, pág. 64.

(36) I. BERLIN: «Joseph de Maistre and the origins of fascism», en *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, pág. 135.

(37) «No se puede recordar sin estremecerse las tragedias horribles que el protestantismo ha desempeñado en Europa. Incendió, ensangrentó Alemania, Francia, Inglaterra, en una palabra, todos los países en los que pudo introducirse. La guerra de los Treinta Años fue su obra: durante treinta años Alemania fue pasada a fuego y a sangre por los argumentos de Lutero. El detestable Calvino...» (J. DE MAISTRE: *Réflexions...*, O. C., IV, 8, pág. 69).

(38) *Ibidem*, pág. 66.

(39) J. DE MAISTRE: *Quatre chapitres sur la Russie*, O. C., IV, 8, págs. 317-318.

historia europea: la aparición de las naciones con sus particulares religiones (*cuius regio, eius religio*); la tolerancia religiosa —una vez que se hubo reconocido que el poder civil tenía competencias sólo en el ámbito de lo civil, que la Iglesia era una institución distinta y separada del Estado y que «... la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre, que pertenece por igual a los que disienten y a ellos mismos y que a nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza» (40)— que conduciría a la protección jurídica de la libertad religiosa en la Constitución francesa de 1791, lo cual supuso la aceptación del derecho natural de cada individuo a creer y expresar libremente sus creencias; las teorías del contrato social en sus diferentes versiones de Hobbes, Locke, Rousseau, etc.; el reconocimiento de que la soberanía reside en el pueblo; la confianza en la perfectibilidad del hombre y en el progreso individual y colectivo; la protección jurídica del derecho de igualdad formal de todos los hombres ante la ley y, en última instancia, el inicio de la democracia liberal. Los revolucionarios ilustrados habían aceptado estas ideas y principios y, dice Maistre: «Después del primer instante de la Revolución, los enemigos del trono mostraron hacia el protestantismo una ternura *filial*. Todos los ojos han visto esta alianza, y nadie se ha engañado, ni siquiera los protestantes extranjeros» (41). Frente a este individualismo igualitario que concibe la sociedad civil como una creación libre y voluntaria de individuos iguales en derechos reaccionaron los enemigos de la Ilustración y, entre otros, Burke, Maistre y Bonald.

De forma general podría decirse que los autores mencionados conciben la sociedad como un estado originario de origen divino y como un legado histórico. Y es la sociedad la que conforma a los individuos mediante un conjunto de instituciones o comunidades intermedias —nación, estamentos sociales, parroquias, familia, etc.— entre el poder político-religioso y los individuos. Estos sólo se entienden dentro de las comunidades e incluidos y situados en la jerarquía social, cada cual con un estatus distinto que no depende del particular voluntarismo. Son, pues, decididamente antiindividualistas y adversarios de la igualdad: es decir, son antimodernos.

Burke defiende una razón colectiva, histórica, cuyos precipitados son los prejuicios: «Tememos exponer a los hombres a que cada uno viva y comercie sobre su propio y particular peculio intelectual, porque sospechamos que este peculio es pequeño en cada individuo, y que los individuos harían mejor utilizando la banca general y el capital de las naciones y de los siglos» (42).

(40) J. LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 58.

(41) J. DE MAISTRE: *Réflexions...*, O. C., IV/8, pág. 86.

(42) E. BURKE: *op. cit.*, pág. 216.

Por otro lado, la igualdad, en los términos en que aparece en la Declaración de los franceses es, para él, una monstruosidad, pues lo que muestra la naturaleza es una desigualdad y una jerarquía. La igualdad es la felicidad y satisfacción que encuentran los hombres cuando obran virtuosamente en cualquier condición y grado de la escala social, y recuerda a los franceses que si el respeto al pasado hubiera sido la norma de los revolucionarios hubieran «... tenido una burguesía liberal que emulase y estimulase la aristocracia. Hubiérais tenido un pueblo protegido, satisfecho, laborioso y obediente, dispuesto a buscar y a gozar de la felicidad que da la virtud en todas las condiciones. En esta dicha consiste la verdadera moral de los hombres, y no en esa monstruosa ficción que, inspirando falsas ideas y vanas esperanzas a hombres destinados a caminar en la oscuridad de una vida laboriosa, no sirve más que para agravar y hacer más amarga la real desigualdad que no puede suprimir y que el orden de la vida civil establece tanto en beneficio de los que deben permanecer en una posición oscura, como en el de aquellos capaces de elevarse a una condición más espléndida, pero no más dichosa» (43). La sociedad es, por naturaleza, un cuerpo organizado jerárquicamente, donde hay hombres que serán instrumentos y otros que serán cabecillas: «Créame, señor: aquellos que intentan nivelar, jamás igualan. En toda sociedad compuesta por diferentes clases de ciudadanos es necesario que una de esas clases sea superior a las demás. Es por la que los niveladores no hacen sino cambiar y pervertir el orden natural de las cosas» (44). Frente a los predicadores de la igualdad está la realidad de la nobleza, dotada naturalmente de la virtud, la sabiduría, el carácter superior, un delicado sentido del honor, la buena educación, la hospitalidad y la cortesía en el trato, amén del respeto hacia la masa. Por tanto, parecía absurdo a Burke que se imputara a la nobleza la culpa de la opresión del pueblo, como ocurría en Francia.

Bonald niega el valor de la individualidad de una manera rotunda: «No solamente no pertenece al hombre el constituir la sociedad, sino que corresponde a la sociedad constituir al hombre, quiero decir a formarlo por la educación social... El hombre no existe sino por la sociedad, y la sociedad

---

(43) *Ibidem*, pág. 102. Cfr. también esta cita: «Todos los otros pueblos han fundado la libertad civil en severas costumbres y en un sistema de la más austera y viril moralidad. Francia, por el contrario, cuando soltó las cadenas de la autoridad real, redobló la licencia de las costumbres desenfadadamente disolutas, y de una irreligiosidad insolente en la opinión y en la práctica, extendiendo en todas las esferas de la vida, como si se tratara de comunicar algún privilegio o de hacer asequible cualquier beneficio no compartido, todas las desdichadas corrupciones que generalmente eran la tara de los ricos y poderosos. He aquí uno de los nuevos principios de la igualdad en Francia» (*ibidem*, págs. 103-104).

(44) *Ibidem*, pág. 129.

no lo forma más que para ella...» (45). Por eso, al ser el hombre un ser social debe encontrar en la sociedad el conjunto de reglas y pautas de conducta como la razón esencial de su ser, respetarlas y acatarlas sin osar cambiarlas. El hombre debe ser formado en la comunidad familiar, con el padre como jefe; en la comunidad parroquial, con el sacerdote como guía, y en la comunidad política, con el monarca como autoridad suprema. Estas relaciones, que se dan en toda sociedad constituida, son necesarias, es decir, fijas, inmutables y fundamentales (46).

Maistre es terminante, y con su estilo arrogante y provocador fulmina el voluntarismo humano, reduciendo al hombre a una marioneta social: «Así, pues, hablando con propiedad, no existió jamás para el *hombre* un tiempo anterior a la sociedad, porque antes de la formación de las sociedades políticas el hombre no era del todo hombre, y es absurdo buscar los caracteres de uno cualquiera en el germen de este ser. Así, pues, la sociedad no es obra del hombre, sino el resultado inmediato de la voluntad del Creador que quiso que el hombre fuese lo que siempre y en todas partes ha sido» (47). Lo que Maistre pretende es la anulación de las voluntades individuales que poseían la radical autonomía para causar la anomía social y el caos político, como se mostraba en la Revolución francesa. Escribe con gran acierto Rials: «Pero lo que más discute, no es tanto la búsqueda violenta de una uniformidad ilusoria (que no es la unidad), sino el *orgullo propiamente antidivino* de la intervención que consiste en querer reconstruir al hombre social a partir de las únicas luces de la Razón. Lo que él rechaza —¡con qué fórmulas!— es la *loca pretensión de la sociedad a autoconstituirse*, la *ubris* de los hombres que se consideran en condiciones de dominar con sus débiles medios los *órdenes autogenerados* —según la fórmula de Hayek—, infinitamente complejos» (48). Porque, en el fondo, lo que más vértigo produce a los pensadores reaccionarios es que los hombres se crean dueños de sus destinos, de sus propias y libres decisiones, y *que ejerzan de ello*. El ejercicio de una de estas decisiones, de las más graves, les había conducido a proclamar la soberanía nacional y a escribir constituciones.

---

(45) L. G. A. DE BONALD: *Théorie du pouvoir politique et religieuse dans la société civile*, en *Obras completas*, vols. XII-XIII, Ginebra-París, Slatkine, 1982, pág. 3.

(46) *Ibidem*, pág. 43.

(47) J. DE MAISTRE: *Étude...*, O. C., I, 1, pág. 317.

(48) S. RIALS: «Lecture de Joseph de Maistre», *Memoire*, núm. 1, París, Diffusion Université-Culture, 1984, pág. 24.

#### IV. CONTRA SOBERANÍA NACIONAL Y CONSTITUCIONALISMO, TEOCRACIA Y PROVIDENCIALISMO

En el artículo titulado «Soberanía», de la *Enciclopedia*, se define el concepto de soberanía en los términos siguientes: «... como el derecho a mandar en última instancia en la sociedad civil, que los miembros de esta sociedad han transmitido a una o varias personas, para mantener el orden en el interior y la defensa en el exterior, y en general para procurarse con esta protección un verdadero bienestar, y sobre todo el ejercicio seguro de sus libertades» (49). Y la soberanía reside en el pueblo y en cada individuo en particular, por lo que todos y cada uno ceden sus derechos y los concentran en la persona del soberano: este acto lo constituye como tal y fundamenta y legitima la soberanía. Los atributos de la soberanía son: la supremacía en el poder; la capacidad última en la toma de decisiones; la autonomía plena respecto de otros agentes sociales y políticos, y su indivisibilidad.

Por otro lado, en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26-VIII-1789), en su artículo 3.º, se proclamaba que el principio de toda soberanía residía esencialmente en la nación, y que ningún cuerpo, ni individuo, podía ejercer una autoridad que no emanara expresamente de ella. Y en el título III, artículo 1.º, de la Constitución de los días 3-14 de septiembre de 1971 se dice que la soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible, y que pertenece a la nación en su conjunto. Boffa piensa respecto de la reacción de Maistre ante estos hechos que «... lo que provoca el paso de una actitud de simple resistencia a la contrarrevolución declarada es la rápida metamorfosis de la *representación política*, que transforma el Tercer Estado, una forma del Antiguo Régimen, en Asamblea Nacional, es decir, en un sujeto de soberanía, monárquica, y que asume como tarea propia el redefinir las bases de la sociedad francesa» (50). Aun estando de acuerdo con lo dicho creo que la explicación es insuficiente en lo que concierne a Maistre, dado que su rechazo frontal a la soberanía nacional no deriva de los hechos acaecidos en Francia —a los que sin duda tiene en cuenta—, sino de su pretendida construcción axiomática (51) mediante la que pretende anular los principios

---

(49) Artículo «Soberanía», en D. DIDEROT y J. D'ALEMBERT: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 189.

(50) M. BOFFA: Artículo «Contrarrevolución», en F. FURET y O. MONA: *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pág. 542.

(51) He realizado un análisis de algunas de las ideas políticas de Maistre considerándolas en forma de un sistema axiomático. Su *pretendido sistema* es un conjunto de propuestas irracionales, dado que los axiomas pertenecen al ámbito de la fe y de las creencias. El título del artículo es «Las ideas políticas de Joseph de Maistre» y está pendiente de publicarse.

defendidos por los ilustrados y llevados a la legislación por los revolucionarios.

También en este aspecto se habían pronunciado Burke y Bonald. Para Burke la política no se debe fundar sobre la razón libre e innovadora, pues ésta conduce a conclusiones universales completamente falsas; la política, que es la práctica ejecutada en un espacio y en el tiempo, debe adaptarse a las situaciones concretas, usos y costumbres de cada país (52). En esa circunstancialidad particular consiste la naturaleza, y no en aprioridades abstractas. Por eso la naturaleza de la política es histórica: herencia, prejuicios, estamentos sociales, escasos cambios, etc. Y esta política debe apoyarse en Dios, pues de él viene el poder (53). Para Burke: «... lo que legitima en un momento dado la constitución establecida es menos una *convención* inicial (que él considera, por otro lado, de manera original) que la *prescripción*, es decir, la consolidación de una delegación de poder a los gobernantes para el discurrir del tiempo... Burke insiste en efecto sobre el hecho de que la idea moderna de soberanía del pueblo conduce a la negación de los rasgos de eternidad que no puede dejar de asumir el Estado como institución divina... (54).

Bonald afirma al comienzo de *Théorie du pouvoir politique et religieux*: «... creo posible demostrar que el hombre no puede nunca dar una constitución a la sociedad religiosa o política...» (55). Solamente existe una constitución que sirve tanto para la sociedad política como para la religiosa, y cuyo resultado es la sociedad civil: Dios y el monarca son sus poderes conservadores; los sacerdotes y la nobleza son las fuerzas reales que la conservan; y una voluntad general conservadora que es el mismo Dios, autor de las leyes que se imponen necesariamente a todos. Ningún hombre ni pueblo ha hecho jamás leyes, puesto que ello excedería la propia naturaleza humana. Por tanto, ¿cómo se puede defender la teoría revolucionaria de que el pueblo es el soberano? Si el pueblo fuese el soberano, ¿quién obedecería? Porque obedecer es no ser soberano, sino súbdito: «Por tanto, esta proposición general o abstracta: la *soberanía reside en el pueblo*, jamás ha recibido ni puede recibir aplicación alguna; luego es un error» (56). Bonald, como Rousseau, cree que la ley es la voluntad general pero, a diferencia suya, esta voluntad general

---

(52) «Son las circunstancias, esas circunstancias que algunos caballeros pasan por alto, las que, en realidad, dan a todo principio político su matiz peculiar y su particular efecto. Son las circunstancias las que hacen a los sistemas civiles y políticos benéficos o dañinos para la Humanidad» (E. BURKE: *op. cit.*, pág. 34).

(53) Cfr. E. BURKE: *op. cit.*, págs. 222-224, 228, 232, 241-244.

(54) S. RIALS: «La contre-révolution», en P. ORY: *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, París, Hachette, 1987, pág. 137.

(55) L. G. A. DE BONALD: *op. cit.*, pág. 1.

(56) *Ibidem*, pág. 19.

es la voluntad de Dios que, además, se mantiene constante y fija, no sometida a los avatares del cambiante voluntarismo humano. Frente a la democracia rousseauniana, teocracia.

Maistre defiende que la política no es autónoma, sino que sus principios deben derivarse de axiomas básicos. Propone doce *axiomas incontestables* sobre los que se fundamenta el edificio social y que van en contra de los postulados ilustrados del siglo XVIII (57). El axioma primero reza así: «Ninguna constitución resulta de una deliberación: los derechos del pueblo jamás se han escrito, o no lo han sido más que como simples declaraciones de derechos anteriores no escritos» (58). Y propone como un presupuesto general de toda política: «El hombre no puede hacer al soberano... Está escrito: SOY YO QUIEN HACE LOS SOBERANOS. Esta no es una frase de iglesia, una metáfora de predicador; es la verdad literal simple y palpable. Es una ley del mundo político. Dios *hace* los Reyes, al pie de la letra» (59). Por tanto, mientras la instauración de la soberanía es un atributo de un ser trascendente, la garantía de los derechos individuales y las limitaciones al poder político (que en eso consiste toda constitución) son a la vez tanto potestad del soberano como un producto histórico cuyas raíces se hunden en una *constitución natural*. En la negación del valor de toda constitución política escrita y en la negación de la capacidad humana para crear algo se conjugan, para Maistre, los grandes principios avalados por la historia, que es la política experimental. Estos principios son: Dios existe y es todopoderoso; es creador universal; interviene en la historia porque el hombre se hizo malo por un pecado de soberbia; el hombre cree que actúa libremente cuando, en realidad, es una mera circunstancia de un plan que él ni conoce ni domina. Y es necesario que así sea, porque cuando los hombres adoran, obedecen, y adoran lo que no pueden entender. Por eso las leyes no deben escribirse ni elaborarse tras largas discusiones parlamentarias: las leyes están plasmadas en las costumbres ancestrales de las que es inútil buscar su origen. En su antigüedad radica su valor. La arrogancia y el orgullo de los *philosophes* y revolucionarios era un ataque directo contra el orden natural de la creación, una manifestación de ateísmo y una rebelión antidivina. La Providencia, legislador y juez único y supremo, dicta la última palabra.

---

(57) J. DE MAISTRE: *Essai sur le principe...*, O. C., I, I, págs. 228-230.

(58) *Ibidem*, pág. 228.

(59) *Ibidem*, págs. 231-232.

## CONCLUSIONES

En la *República*, Platón escribe: «La libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en la esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado» (60). De forma parecida pensaba Maistre, admirador de Platón, al creer que la libertad de los ilustrados y revolucionarios —es decir: «... el estado en el que el gobernante es tan poco gobernante, y el gobernado es tan poco gobernado como es posible» (61)— era claramente anomía. Y sin leyes no existía orden. Pero como éste había sido establecido por Dios, todo hombre debía respetarlo. Este orden implicaba: sometimiento y obediencia del individuo a la sociedad, negación de la soberanía popular y de los derechos individuales, renuncia a la racionalidad que conduce al progreso, consciencia de la mísera condición humana y resignación y pasividad ante el hecho. Es decir: renuncia a los principios liberales de la modernidad cuyo contenido normativo formulado por la Ilustración se recogía en la trilogía de la autoconciencia, autodeterminación y autorrealización (62). Bobbio escribe: «... fue la Revolución francesa la que constituyó durante casi dos siglos el modelo ideal para todos aquellos que combatieron por la emancipación y la liberación del pueblo... La condena de los principios del 89 ha sido una de las causas habituales de todo movimiento antirrevolucionario, comenzando por De Maistre hasta llegar a la Acción Francesa» (63).

Pero no es sólo una vuelta atrás lo que Maistre pregona, no es una revolución contraria, sino lo contrario a una —a toda— revolución. Toma su pluma para anatematizar, sin argumentos racionales, pero con una dialéctica tan poderosa cuan provocadora, todo vestigio de libertad individual tanto teórica como práctica. El hombre no debe interrogarse ni preocuparse por los fundamentos de lo existente, sea el peso de los cuerpos o el origen de la sociedad; son como son por una decisión superior y deben ser aceptados. Dogmas y misterios, fuerzas irracionales, providencialismo y fatalismo son la respuesta a una clara visión de futuro que se hacía realidad, pues: «Lo que Maistre ha captado perfectamente es que una sociedad transparente a sí misma, se encuentra por lo mismo en peligro permanente de disolución, porque en ella el mecanismo de la autoridad se hace problemático. Para Maistre sólo una sociedad capaz de salvaguardar el misterio sobre sus propios orígenes, y su propio funcionamiento puede sustraerse a esta fatal salida. La conclusión

---

(60) PLATÓN: *República*, 564a.

(61) J. DE MAISTRE: *Du Pape*, O. C., 1, 2, pág. 170.

(62) J. HABERMAS: «La nueva intimidad entre cultura y política», en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pág. 29.

(63) N. BOBBIO: *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, pág. 138.

de sus reflexiones es inequívoca y le sitúa en los antípodas del S. de las Luces: "Me atrevo a decir que lo que debemos ignorar es mucho más importante que lo que debemos saber"» (64).

En el mismo sentido abunda la dura crítica de Berlin —para quien el mundo apocalíptico de Maistre presenta una afinidad enorme con el mundo del modelo fascista (65)— cuando afirma que el genio del Conde consistió: «... en la profundidad y exactitud de su percepción acerca de los factores oscuros, menos atendidos, pero decisivos en la conducta social y política» (66). Pero lo que Maistre defiende es exactamente lo contrario del pujante liberalismo que había hecho bandera de la asociación consciente y libre de individuos iguales, quienes autogeneraban las leyes de su propia conducta por vías que comenzaban a ser democráticas. Bajo los conceptos de lo *natural* o de lo *divino* se esconde «... el conjunto de las instituciones y de los fenómenos que el pensamiento liberal execra» (67).

La Revolución francesa fue un acontecimiento de trascendencia universal, que produjo efectos deseados y perversos. Las ideas de Maistre podrían considerarse como un efecto perverso por su contenido reaccionario, autoritario, irracional y totalitario.

---

(64) M. BOFFA: «Maistre», en F. FURET y M. OZOUF: *op. cit.*, pág. 830.

(65) I. BERLIN: *op. cit.*, págs. 112-113.

(66) *Ibidem*, pág. 166.

(67) E. M. CIORAN: *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos*, Barcelona, Montesinos, 1985, págs. 21-22.