

Tradición, Modernidad y Revolución*

El destino de los filósofos y pensadores suele ser muy desigual. Mientras unos gozan de general reconocimiento y admiración duradera, otros brillan sólo fugazmente o permanecen olvidados durante siglos, sin que los investigadores o estudiosos dediquen sus energías a rescatarlos y a presentar sus doctrinas a los contemporáneos. En el dominio de la poesía existe un caso llamativo de abandono injustificado —el del gran lírico alemán Heinrich Heine—, cuya fama y renombre se extinguieron rápidamente tras su muerte, a pesar de que en vida del poeta sólo fueran superados por los de Goethe.¹ En el ámbito de las ideas, una de las inadvertencias más sorprendentes es la postergación del filósofo francés Louis de Bonald, cuyo pensamiento no ha podido sobreponerse todavía a la descalificación de su obra, a la que se acusa de contrarrevolucionaria y de meramente coyuntural.

El interés por la gestación del espíritu romántico estimuló el estudio de la filosofía de la primera mitad del siglo XIX, contribuyendo de manera decisiva al redescubrimiento de algunos autores —Bonald entre ellos— injustamente olvidados. El excelente estudio que a mediados de nuestro siglo le dedicó R. Spaeman,² Profesor de Filosofía en la Ludwig-Maximilian Universität de München, sirvió magníficamente para valorar de forma ponderada la filosofía del

* Acerca de la obra de L. F. MÚGICA *Tradición y Revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, Eunsa, Pamplona 1988.

1. Zu seinen Lebzeiten und noch lange danach überflügelte nur Goethes Ruhm denjenigen des Dichters Heinrich Heine (1797-1856)... Und sieht man wie selten Heine-Vorlesungen, wie spärlich Heine-Ausgaben sind (Gesamtausgabe, meine ich, mit Anthologien steht es besser), dann erkennt man: Heine is bis heute in Deutschland nicht mehr auferstanden», G. Schlocker *Nachwort*, en H. Heine, *Gedichte*, Reclam, Stuttgart 1985, pp. 165-166.

2. R. SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Kösel Verlag, München 1959.

pensador francés, así como para reconocer, junto a errores notables, sus indudables aciertos. En nuestro país, el esfuerzo más destacado por sacar a la luz los aspectos valiosos de la filosofía bonaldiana fue el realizado por el Profesor L. E. Palacios, cuya obra sobre Bonald³ no consiguió, pese a su altísima calidad, estimular de manera estable el estudio del pensador francés. En esta misma línea cabe situar la espléndida obra de L. F. Múgica recientemente aparecida, cuya altura especulativa, rigor y orden expositivo la convierten en instrumento imprescindible para la investigación bonaldiana.

Junto a la articulación de tradición y revolución y al desarrollo de la concepción bonaldiana de la filosofía y de su doctrina sobre la sociedad —el núcleo más original de la obra referida—, Múgica presenta espléndidamente todos los temas importantes del pensamiento bonaldiano, exhibiendo un profundísimo conocimiento, tanto de las fuentes cuanto de la bibliografía secundaria más actual. Los dos primeros capítulos son de carácter introductorio. Están dedicados respectivamente a situar la obra del filósofo francés *Théorie du pouvoir* en el marco del pensamiento contrarrevolucionario europeo —representado fundamentalmente por E. Burke, J. de Maistre y el propio Bonald (pp. 17-54)— y a exponer la significación que para el pensamiento bonaldiano tuvo el acontecimiento histórico de la revolución (pp. 55-90). «Bonald —escribe Múgica al respecto— considera que la Revolución es una experiencia filosófica crucial: su valor de experiencia consiste en haber puesto de manifiesto *per contrapositionem* los fundamentos del orden social, la constitución natural de la sociedad».⁴ Los capítulos III y IV se ocupan del papel de la filosofía moderna, considerada por Bonald como origen de la lógica revolucionaria,⁵ en la formación y desarrollo de su sistema. Los capítulos V, VI y VII acometen de manera directa el estudio de los temas centrales del pensamiento bonaldiano, particularmente su concepción de la verdadera filosofía (pp. 157-189), que el autor francés entiende como «ciencia de Dios, del hombre y de la sociedad»,⁶ su filosofía del lenguaje (pp. 191-242) y la Metafísica de la sociedad (pp. 243-289). Los capítulos VIII y IX se ocupan de la teoría del poder, y el X y último (pp. 347-392) del puesto privilegiado que Bonald concede a la religión y a la política en su metafísica social.

3. L. E. PALACIOS, *El platonismo empírico de Luis de Bonald*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1954.

4. L. F. MÚGICA, op. cit., pp. 55-56.

5. «Lo que Bonald ha detectado es el carácter abstracto de los lemas conceptuales acuñados por la Revolución. La 'lógica' histórica de la Revolución es reconducida por él a su origen lógico en sentido estricto: la Filosofía Moderna», *ibid.*, p. 327.

6. L. DE BONALD, *Recherches Philosophiques*, en *Oeuvres Complètes de Bonald*, ed. par l'abbé Migne, 3 v., 1859-1864, III, p. 41.

Siempre resulta arriesgada la empresa de presentar la idea fundamental de una obra. En particular, si es tan compleja y ambiciosa como la de Múgica, cuyo objetivo es el estudio completo de Bonald a través de «las fuentes filosóficas de que se nutrió» y en el lugar adecuado, «en el marco del pensamiento contrarrevolucionario».⁷ Con todo, la más decisiva e importante tal vez pueda expresarse del modo siguiente: la tradición o «sustancia histórica»⁸ es para Bonald la «vigencia social e histórica de la verdad práctica».⁹ Para conservarla, es preciso realizar un paréntesis histórico y reponer aquel período del pasado —el *ancien regime*— cuya realidad social se identifica con la legitimidad pura. De ahí que el juicio sobre la revolución dependa de la contribución que haga al restablecimiento del orden y constitución naturales de la sociedad. Cuando la lógica revolucionaria es la de la filosofía moderna, la revolución se halla presidida por la abstracción. Como fenómeno abstracto no puede alcanzar, sin embargo, el ideal de legitimidad, ejerciendo, más bien, un influjo destructor sobre la sociedad y su constitución natural y racional. En ese caso, es «radical negatividad, extravío completo, libertad pura y abstracta: en suma un paréntesis histórico en el trabajo de la *nature*... De la Revolución lo único que podía aprovecharse era una experiencia negativa: haber puesto de manifiesto por contraposición los fundamentos del orden social —la unidad del poder, la tradición, la religión, las corporaciones...— La Revolución abría un abismo infranqueable entre Tradición y Modernidad».¹⁰ Cuando se la estima, en cambio, como «una continuación de las leyes generales de la conservación de la sociedad, y como una crisis terrible y salvadora por la que la naturaleza rechaza del cuerpo social los principios viciosos que la debilidad de la autoridad había dejado introducir en ella, y le devuelve su salud y vigor primeros»,¹¹ el juicio sobre ella cambia sustancialmente. Ahora es valorada de modo positivo, como proceso regenerador provocado por la misma disolución del orden social¹² dirigido teleológicamente a devolver al cuerpo social su estabilidad y armonía propias.

La desigual consideración de la revolución no debe hacer pensar, sin embargo, que la actitud de Bonald hacia ella sea ambigua. Si se repara en que para el pensador francés no existe posibilidad alguna

7. L. F. MÚGICA, op. cit., p. 14.

8. *Ibid.* p. 377.

9. *Ibid.*, p. 345.

10. *Ibid.*, p. 345.

11. L. DE BONALD, *Essai Analytique*, en *Oeuvres*, ed. cit., p. 965.

12. «¿Creeis que un *déficit* en las finanzas ha sido la causa de la revolución? Profundizad un poco más y encontraréis un *déficit* en los principios mismos del orden social.» *Pensées sur divers objets et discours politiques*, en *Oeuvres*, ed. cit., III, p. 1297.

de lograr la síntesis entre legalidad postrevolucionaria y legitimidad racional —el único orden social y legal digno y justo es el prerrevolucionario—, el juicio negativo sobre la revolución resulta obligado. «En definitiva, al considerar Bonald la historia universal en términos absolutos, la existencia del mal puro —la Revolución— sólo puede conciliarse con la Providencia, si Esta puede superarla instrumentalizándola. ¿Para qué? Para sacar del mal, bien; es decir, para *conciliar*, en el seno del *logos* social cristiano, la formalidad de los conceptos revolucionarios, con un contenido proveniente de la mencionada Razón social y susceptible, por dicha conciliación, de una positividad histórica que reinstaure un orden social legítimo».¹³

La precisa articulación entre las nociones de tradición y revolución se descubre a través del estudio de la concepción bonaldiana de la filosofía y del pensamiento social del autor francés. En relación con la primera, Bonald pone de manifiesto que la filosofía está construida sobre el amor, entendido como principio universal de mediación. Esa mediación universal no asegura por sí sola la universalidad de la filosofía misma. Ni siquiera lo hace la verdad —universal por su misma naturaleza— que poseen los distintos filósofos. Sin determinar con exactitud la índole propia de la filosofía no cabe, en última instancia, resolver tan decisiva cuestión. Sólo la filosofía de la razón social, la Metafísica de la sociedad o filosofía cristiana a la altura de los tiempos alcanza, según Bonald, a constituirse como saber universal. De ese modo, la sociología se convierte en filosofía primera. Ello plantea, por su parte, como había ocurrido en buena parte de la filosofía del siglo XIX —Marx, Comte o Saint Simon—, el problema del estatuto de la filosofía práctica, que Bonald resuelve estableciendo que «la filosofía busca lo que la religión ha determinado».¹⁴ Esa solución, unida a la deficiente tematización del fin natural del hombre —que queda asumido por el natural y disuelto en él— supone convertir la religión en la verdadera sabiduría moral. En última instancia, «la prevalencia de la moral sobre la metafísica, de la acción sobre la contemplación, que está presente a lo largo de toda la reflexión filosófica bonaldiana, hace problemático el estatuto mismo de la Filosofía».¹⁵ Acerca del segundo, de la doctrina sobre la sociedad, Bonald entiende la sociedad civil como organización de la vida comunitaria del hombre inspirada en el cristianismo. «Cristo —dice Múgica— no vino a destruir la sociedad política, ya que ésta es *necesaria* y durará tanto como el género humano; vino a perfeccionarla, elevándola a un plano moral por referencia a la conserva-

13. L. F. MÚGICA, op. cit., p. 330.

14. L. DE BONALD, *Pensées*, p. 1348.

15. L. F. MÚGICA, op. cit., p. 392.

ción moral absoluta del hombre; este es el sentido del concepto de *sociedad civil*: aquella sociedad en que la construcción y la acción práctica está animada interiormente por el espíritu del cristianismo».¹⁶

DR. JOSÉ L. DEL BARCO
Universidad de Málaga

16. *Ibid.*, p. 383.