

PROFETAS Y SOCIOLOGOS DE LA CRISIS DE OCCIDENTE

Victor Andrés Belaunde.

La filosofía no cristiana de los siglos XVIII y XIX no previó la crisis.

La crisis de Occidente, que comienza en 1914 y se extiende hasta el momento actual con las características que todos conocemos: universalización de la guerra, aparición de un nuevo despotismo y síntomas de decadencia en los diversos pueblos, no pudo ser prevista por las escuelas filosóficas en boga en los siglos XVIII y XIX, porque todas ellas estaban inspiradas — en una u otra forma — en la religión del progreso, o sea, la creencia mística en la perfectibilidad indefinida del hombre.

Esta concepción optimista no solamente era propia de Voltaire por su fe en la Ilustración, sino de Rousseau, por el dogma de la bondad natural del hombre, que para producir el progreso sólo exigía un cambio en las condiciones político-sociales. Aún los materialistas, como Helvetius y Holbach, participaban de la idea de la trascendencia de la razón y de la inevitabilidad del progreso intelectual.

El género humano, siempre el mismo en sus cambios, como el agua del mar en las tempestades, marcha siempre a su perfección — exclamaba Turgot. El iluminismo alemán con Lessing es también optimista. Para él la Historia es la educación que impone a la Humanidad la madre naturaleza. Todas estas orientaciones culminan en la formulación de la teoría del progreso, hecha por Condorcet.

¿Cuál fué la posición de Kant frente a la idea del progreso? La orientación de su siglo podía conducirlo a un optimismo radical, pero su finura de análisis lo llevó a ser más cauteloso. Citemos sus palabras: "Si pudiéramos atribuir al hombre una voluntad congénita e invariablemente buena aunque limitada, podría aquél predecir con seguridad el progreso de su especie hacia lo mejor. Pero con la mezcla del bien y del mal en nuestras disposiciones, en una medida que ignoramos, no podemos saber cuál será el efecto que se actualice".

A pesar de esto, Kant estimaba que una buena constitución alejaría las guerras y haría menos frecuentes las violencias de los poderosos, y que las relaciones de los Estados se extenderían hacia una sociedad cosmopolita. Y Kant, por último, saludó la Revolución francesa con entusiasmo, viendo en ella como una consagración de sus ideas sobre la persona humana.

El siglo XIX no cambió este beato optimismo. Los doctrinarios no podían ser pesimistas. La sustitución de la voluntad rousseauiana por la soberanía de la razón, presentada e interpretada por la clase acomodada o culta era simplemente una rectificación de la tesis rousseauiana del pentecostés político del sufragio universal. Se mantenía la confianza en las reformas políticas, en la extensión de la ilustración y en el aumento de la riqueza. Guizot terminaba su primera lección sobre la historia de la civilización europea con estas palabras: "Hasta podríamos decir de nosotros, sin excesivo orgullo, como Skenelos en Homero: Demos gracias al Cielo que valemos infinitamente más que nuestros antepasados". En el prefacio de la sexta edición de su libro memorable, puso Guizot estas frases: "El carácter glorioso y original de la civilización europea, desde que se desarrolló bajo la influencia evidente u oscura, aceptada o desconocida, del Evangelio, ha sido que la autoridad y la libertad han vivido hombro con hombro, luchando siempre sin jamás reducirse mutuamente a la impotencia; sujetas ambas a las oscilaciones y vicisitudes de la suerte, que a través de una larga serie de siglos, han trazado el destino de los gobiernos y los pueblos".

Y sin embargo es el mismo Guizot quien advirtió que todo poder intelectual o temporal, pertenezca a los gobiernos o a los pueblos, que todo poder humano, lleva en sí mismo un vicio natural que debe señalarle un límite.

Inútil nos parece insistir sobre el congénito optimismo de los primeros socialistas, como Saint Simon y Fourier. Habría que agregar simplemente que su progresismo no es continuado sino a saltos. Pero la orientación o la meta es siempre una mejora total e inevitable de la Sociedad.

Podría creerse que el sentido de la realidad objetiva, que preconizaba la filosofía positivista, debería apartarse de una visión inspirada en la idea del progreso ineluctable. Pero el estudio de los autores representativos del positivismo nos revela lo contrario. La filosofía de Comte está unida fundamentalmente a la religión del progreso indefinido. En este sentido, Comte es la genuina continuación del ilusionismo dieciochesco. La razón tiene por objeto la conquista del universo en provecho del hombre. El progreso de la técnica y la filantropía son los únicos medios eficaces para hacer desaparecer el mal en un mundo sin pecado.

En una palabra, la etapa positiva del pensamiento, que reemplaza a la metafísica y a la teológica, pondrá en manos del hombre la técnica necesaria no sólo para dominar y utilizar la naturaleza, sino para organizar la sociedad. La nueva ciencia —la sociología— será para la política lo que la biología es para la medicina. La fecha de 1789 marca el fin de un mundo y comienza un periodo de transición que concluirá en 1853, en que se iniciará el periodo positivo de la Humanidad. El progreso científico tiene que concluir con la religión de la Humanidad, que reemplazaría al Cristianismo.

Un sistema social se extingue antes de que otro haya llegado a su plena madurez. Entonces aparece un hiato anárquico; sólo el advenimiento de la filosofía positivista es capaz de ponerle fin.

En síntesis, el positivismo es una de las formas más características, si no la más característica, del iluminismo y de la utopía. Lo que entra en la historia del positivismo es una emoción: la de los hombres de la Revolución, que se creían los apóstoles de un nuevo evangelio, el de la Humanidad adulta.

La filosofía alemana del siglo XIX está impregnada de optimismo. Dawson ha hecho notar esta fe en el progreso y en el desarrollo por etapas, en la filosofía de Fichte.

No puede deducirse en conjunto sino una concepción optimista del gran titán que domina el campo de la filosofía de la historia en el siglo XIX: Hegel. Para él, la Historia Universal es la exégesis y la realización del espíritu universal, la evolución necesaria de la conciencia de sí mismo. Mock, uno de los mejores comentaristas de Hegel, dirá que para éste el progreso de la historia es la liberación del espíritu a través de la cual llega a sí mismo y realiza su verdad.

La razón así reúne las leyes no sólo de la Naturaleza sino de la Historia. El progreso preséntase en la Historia Universal como una sucesión de las fases de la conciencia. La primera está presentada por la unidad del espíritu con la naturaleza (mundo oriental). En la segunda se

afirma el espíritu en dos etapas: la juventud —que es la griega que afirma la libertad para sí— y la varonil —que es la romana, en que ya el individuo está unido a fines universales—. La tercera fase, o si se quiere la cuarta, es la germano-cristiana, en la cual se reconcilian el espíritu subjetivo y el objetivo. Esta fase no prelude una decadencia, porque si el individuo es infinito, el espíritu puede retornar a su concepto. Hegel trata de descubrir una evolución inmanente de los momentos ideales en este devenir. Los hegelianos verdaderos, como en España Castelar, concebían la historia como una revolución continua y progresiva.

Además, la marcha del progreso se revela en la afirmación del concepto de la universalidad del Estado sobre todas las jurisdicciones. Hegel saludó la aparición del protestantismo. El concepto de la antítesis, que puede crear o estimular la posición y la lucha, aparece como necesario para la síntesis superadora inevitable. Es curioso observar que de la savia hegeliana sacarán algunos la interpretación de la historia como marcha de la libertad, y otros la afirmación absoluta del Estado. En ambos casos queda reconocida la religión del progreso.

El positivismo inglés tenía que participar de su fe en la religión del progreso. Era la continuación del espíritu de Bacon, que confiaba en la ciencia nueva, dominadora de la naturaleza; y la reafirmación de la ley de los tres estados, descubierta por Comte, a la que hemos aludido. En Spencer el optimismo acusa expresiones inverosímiles. Por un progreso mecánico el hombre pasará del egoísmo al ego-altruismo y de éste al altruismo; esto en el orden subjetivo. En el orden objetivo político, las viejas sociedades militares imbuídas del concepto sagrado de la guerra, dejarán el paso a las pacíficas sociedades industriales, basadas en el desarrollo económico y en la extensión del comercio.

Industrialismo, democracia y pacifismo, formaban en realidad una trilogía indisoluble para la candorosa filosofía spenceriana. Stuart Mill al final de su vida comprendió tardíamente que había un principio de mal, irreductible, en la Humanidad, inclinándose a una solución maniquea, como lo revela la impresionante entrevista con Brandes, el famoso crítico danés. Pero esta posición de Stuart Mill, en la segunda mitad del siglo XIX —que corresponde a la cautelosa posición de Kant al final del XVIII— no representó sino un caso aislado, de tristeza tal vez, en un filósofo envejecido. El ambiente era de un progresismo confiado y triunfal.

Por otra parte, la marcha de los acontecimientos, el desarrollo económico y político de la sociedad, el mismo espaciamiento de las guerras y su carácter parcial, debían mantener ese optimismo.

La revolución industrial en su triunfo afirma la hegemonía inglesa. La extensión de esa revolución industrial a Alemania consolida la u-

nidad germánica. Francia progresa económicamente, pasando de la monarquía de la Restauración a una monarquía burguesa; y de ésta al predominio de la pequeña burguesía en el Imperio y en la Tercera República. La expansión colonial representa la universalidad del mercado; y hasta para algunos, el cumplimiento de la misión del hombre blanco y la extensión del progreso material a los pueblos primitivos. Son voces discordantes las del profundo pensador inglés Burke, que ve los peligros y los males que se derivaron de la Revolución francesa. En Alemania el pesimismo de Schopenhauer, como en Italia el del gran poeta Leopardi, constituyen una posición aislada. Del voluntarismo de Schopenhauer se derivará la filosofía de Nietzsche, pesimista y crítico de la actualidad ambiente, pero de un optimismo afirmativo respecto a la humanidad futura: la del superhombre. A pesar del descubrimiento de sus contradicciones económicas y de su individualismo anárquico, Proudhon representa una afirmación optimista coincidiendo con Rousseau y con Marx. ¿Qué es al lado de la marcha de este optimismo y de la religión del progreso, la afirmación de Carlyle sobre las tremendas consecuencias de la extensión del sufragio? Marx y Engels formularán también, como su maestro Feuerbach, una doctrina de progreso inevitable a través de rápidas etapas catastróficas que se parecen al hiato de que habla Comte. El paso de la sociedad burguesa a la sociedad proletaria será tan inevitable como el paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista. El materialismo histórico conduce a un optimismo determinista, aunque, como veremos en el curso de estas conferencias, Marx y Engels tuvieron una visión profética acerca del imperialismo moscovita y de su sueño de dominación mundial.

La corriente llamada cientifista, derivada del positivismo, tuvo que ser necesariamente optimista, no obstante las reservas del escepticismo elegante de Renán y el poco entusiasmo de Taine por la Revolución francesa. Son matices que no atenúan fundamentalmente el ambiente de absoluta fe en el porvenir de la Humanidad por obra del progreso de los conocimientos.

En este panorama intelectual aparecen como voces discordantes, a raíz misma de la Revolución francesa y aleccionadas por ella, las de De Maistre, que creía que la sociedad constituye un hecho natural que no puede cambiarse con reformas objetivas; y la de Bonald, que previó una rebeldía contra la nueva aristocracia del dinero, más radical y destructiva que la que había aniquilado a la nobleza.

Aparece después la figura gigante de Chateaubriand, que se empeñó generosamente en conciliar el Cristianismo y la libertad, la dinas-

tía tradicional y la democracia. El fracaso de este intento lo llevó a una visión pesimista que refleja el final de las "Memorias de Ultratumba", visión profética hasta en los mismos detalles de la catástrofe que vivimos. De Tocqueville, por un instinto realista extraordinario, señaló en la marcha inevitable hacia la democracia los defectos del individualismo: el materialismo, la centralización, anunciando el más fuerte y el más sutil despotismo que haya registrado la historia.

Balmes, al estudiar los efectos de la Reforma, señaló los vicios que minaban la sociedad contemporánea, y tuvo también una visión profética sobre el poderío futuro de Rusia. Pero nadie adoptó una más franca posición negativa respecto de la desviación del siglo debida al abandono de los principios cristianos, que el insigne Donoso Cortés, el máximo profeta de la crisis occidental en todos sus aspectos. Los fundamentos de su pesimismo radical son, más que metafísicos, teológicos; y en esto, va más allá del maniqueísmo occidental de Mill o de las prudentes reservas de Kant. Para Donoso, la vuelta integral al Cristianismo es imposible, y la revolución basada en el espíritu de dominio llegará a sus últimas conclusiones.

La revolución de 1848 no es sino el anuncio de la gran catástrofe final. Como todos los profetas, Donoso atropella fechas, es discontinuo e intermitente; pero sus lumbradas geniales presentan la visión de muchos de los aspectos de la tragedia que vivimos. Por eso vamos a dedicar un estudio especial a estas voces discordantes: De Maistre, Bonald, Chateaubriand, De Tocqueville, y sobre todo, Donoso; y en sucesivos estudios, compararemos las conclusiones a que llegaron con las descripciones que, frente a los hechos producidos, han llevado a cabo Spengler y Jaspers, Toynbee y Northrop, Reynolds y Dawson, Ortega y Gasset y el Padre Franca.

La posición de De Maistre y de Bonald.

El prestigio de De Maistre no ha decaído, a pesar de su ultramontanismo extremo y el carácter radical de sus paradojas.

Podemos descartar sus exageraciones, pero en realidad uno no puede menos que rendirse ante el valor efectivo de sus profundas observaciones realistas, confirmadas por el curso de los acontecimientos.

En contraposición a Voltaire, De Maistre separa la cultura moral, o sea, las bases éticas de la sociedad, de la mera ilustración, o sea, el desarrollo de los conocimientos científicos.

Es así De Maistre la antítesis del progresismo iluminista. Ataca a Rosseau en el centro de su posición, esto es, en el origen convencional de la sociedad; y a fuer de buen católico, creyente en el pecado original,

señalará como Donoso, pero sin las exageraciones de éste, los males de que sufre la naturaleza humana y que no podrá curar la simple forma de la organización política o social. Armado de una erudición segura, de una lógica férrea, y teniendo el absoluto dominio de la forma, —abusa de la paradoja— De Maistre se nos presenta como un titán que llevará de frente y de un modo triunfal la lucha contra la versatilidad maligna de Voltaire y la utopía de Rousseau.

Hasta aquí De Maistre sería solamente la antítesis de los grandes corifeos del iluminismo. Mas el pensamiento de De Maistre es no sólo polémico sino constructivo. El expondrá y defenderá admirablemente ideas fundamentales que vamos a señalar y que han pasado al acervo definitivo de la mentalidad de Occidente.

El progresismo teleológico o planificado —que es la forma más peligrosa y falsa del progresismo— partía de la posibilidad de construir la sociedad como se levanta un edificio, mecánicamente; y afirmaba la eficacia y fecundidad de las meras reformas político-sociales.

A esta ilusión dieciochesca opondrá De Maistre, en su libro revelador "Considerations sur la France" (1796), la sólida doctrina de que los pueblos tienen una constitución natural, distinta, superior y anterior a la constitución escrita, determinada por hechos que son cristianizados o concreciones lentas a través de un largo desenvolvimiento. Toda acción violenta en la sociedad, toda reforma inconsulta, no preparada por el mismo curso de los hechos o por las necesidades de la época, conducen necesariamente a la anarquía y al desorden.

La otra idea fundamental de De Maistre esta íntimamente unida a la anterior. La esencia del vínculo social es de origen ético y religioso. El reformismo que prescindie de la moral prepara la disolución de la sociedad.

Esta idea influirá enormemente en el pensamiento de Chateaubriand y de Donoso y aparecerá en la sociología y en la filosofía de la historia moderna. La vemos expuesta, aunque tangencialmente, en Guizot, y será la fuerza inspiradora de los profundos estudios de Troeltsch; y en nuestros días la encontraremos en Toynbee y en Dawson. Hay un tercer punto, en que se destaca la oposición de De Maistre al pesimismo iluminista: la guerra. Hemos visto que los progresistas creían en la posibilidad de la abolición de la guerra; y a pesar de su cautelosa reserva, en ella creía también el propio Kant. Para De Maistre, la guerra es connatural al hombre, es un hecho permanente y fatal que reviste así un trágico carácter divino.

Algunas consideraciones de De Maistre, son de un valor incuestionable, como las relativas a las características de las tiranías multitudinarias. Dice De Maistre:

"En la Revolución francesa, el pueblo ha estado constantemente encadenado, ultrajado, arruinado y mutilado por las facciones. Y las facciones, a su vez, juguete las unas de las otras, han concluido constantemente a pesar de sus esfuerzos por romperse en escollos que no esperaban". Hace otra observación profundamente exacta, respecto de la esclavitud de sus jefes. En efecto, ellos son dominados como dominan al pueblo. Estos hombres que, mirados en conjunto, parecen los tiranos de la multitud, son tiranizados por otros hombres que lo son a su vez por uno sólo. Y si este individuo único quisiera decir su secreto, se vería que no sabe cómo tomó el poder.

Naturalmente la posición de De Maistre es de un pesimismo radical. Ni el Imperio, ni la Restauración, cambiaron su opinión sobre las cosas. Sainte Beuve cita los siguientes testimonios en el admirable estudio que le dedicó. En una carta de 1818, decía lo siguiente: "La Revolución es aún más terrible que en tiempos de Robespierre. Al elevarse se ha refinado. No os digo nada de la horrible corrupción de los espíritus. Ud. toca los principales síntomas. El mal es tal, que anuncia una explosión divina".

Poco antes de morir —en 1821— escribía a un amigo de Francia: "Yo concluyo con Europa; esto es irse en buena compañía". Podemos considerar hoy exagerado el pesimismo de De Maistre, pero lo que nos interesa es destacar la inutilidad del activismo reformista en el campo puramente político, la universalidad y permanencia de la revolución, la acentuación de las guerras, las modalidades desagradables que adoptará la tiranía multitudinaria. En todas estas materias, la visión de De Maistre tiene un carácter verdaderamente profético.

No es necesario hacer un capítulo especial sobre Bonald, porque aunque sus puntos de partida fueran más filosóficos que los de De Maistre, y por lo mismo más trascendentales, las conclusiones son idénticas. "Todo lo que yo he escrito, Ud. lo ha pensado, y todo lo que ha escrito Ud. yo he podido pensarlo", decía De Maistre a Bonald señalando sus semejanzas de pensamiento.

Debemos sin embargo llamar la atención acerca de una profecía de Bonald, que supo destacar con mayor claridad. Bonald afirmó que la aristocracia nobiliaria sería sustituida por la aristocracia del dinero, y que la futura revolución trataría de destruir a ésta con la misma fuerza con que habían atacado a la primera. ¿Es la revolución proletaria que sucederá a la revolución burguesa según Marx?

Las intuiciones de Chateaubriand.

Después de De Maistre y de Bonald, el primer puesto entre las voces discordantes del progresismo corresponden sin duda alguna a Chateaubriand, actor y testigo de los hechos más grandes del mundo moderno; la Revolución, el Imperio, la Restauración y la Monarquía de julio. Pocos hombres han tenido la intensidad de la experiencia vital de Chateaubriand. Con sinceridad y exactitud, que atenúa el a veces desagradable egocentrismo, Chateaubriand nos recuerda la parábola inmensa de su vida. Sus contactos con reyes, filósofos, librepensadores, héroes y políticos; sus constantes viajes, sus peregrinaciones a las más respetables ruinas históricas; sus exploraciones en el Nuevo Mundo; sus experiencias de soldado, de desterrado, de peregrino, de propagandista, de diplomático; la unión de su vida a la de Bonaparte, como una estela de su gloria.

La magia del estilista y del literato, la imaginación de este gran poeta en prosa, el más ilustre en su género después de Bousset, han perjudicado no sólo su merecida reputación como político y diplomático, sino su verdadera fama como genio político en sus insuperables intuiciones históricas.

Nacido en 1769, el mismo año que Napoleón, es un hombre de su siglo. Las tempranas lecturas de Bossuet y de Fenelon ceden el paso a los enciclopedistas y sobre todo a Rousseau, al que lo une semejanza de sensibilidad, amor de la naturaleza, sentimiento vago de lo divino, admiración por la persona de Cristo, inquietud y angustia egocéntrica, que el encarnará en "René", trasunto de su propia persona, y que pasa a la literatura universal entre Werther y Adolfo.

Después de una doble experiencia de viajero explorador y soldado monarquista, en el exilio de Londres medita y escribe sus "Ensayos sobre las Revoluciones". Es un libro de juventud que paga tributo a dos corrientes distintas: a la visión clásica de los modelos greco-romanos y a la violencia sentimental y el sentido naturalista introducidos por el padre del romanticismo. La Revolución francesa tiene como todos los hechos de la Historia Moderna, su paralelo en la Historia Antigua; y debe contemplarse a la luz de las enseñanzas que de ésta se derivan. No es un libro de visión directa y simple, como el que un año antes publicó en Lausana De Maistre, las "Considerations sur la France". Mas por encima de sus discutibles paralelos y descripciones esquemáticas, apunta observaciones profundas. No en vano estaba Chateaubriand en el país del tradicionalismo evolutivo; quiere por ello la

reforma lenta de la sociedad. "Para que la crisálida despliegue sus alas brillantes, no pudiendo por falta de calor reproducir la vida y la belleza, no nos deja su cadáver formas repugnantes".

Pero tiene que reconocer que se ha realizado un cambio violento en la sociedad. Y este cambio lo ve —y éste es su mérito principal— en la religión. Da por descontada la muerte del Cristianismo. Al estudiar el problema de la religión que pueda reemplazarlo, descarta el iluminismo de ciertos grupos, señala la infecundidad de la llamada religión natural frente a la necesidad popular del culto. Considera desde luego imposible una religión caudillesca como la del Islam. Y ve como males inevitables la indiferencia y la corrupción, que vendrían a dar una especie de muerte lenta a la civilización iluminista. Y agrega: "Y sin embargo es necesaria una religión, o la sociedad perece; mientras más se contempla este problema más uno se espanta. Parece que Europa toca el momento de una revolución, o mejor, de una disolución, de la cual la Francia es el avanzado" (Obras completas, tomo II, pág. 235). Luego apunta esta disyuntiva: "O las naciones se unen bajo un solo gobierno, o destrozadas por las revoluciones parciales después de largas guerras civiles volverán otra vez a la barbarie". Durante esos disturbios, algunas de ellas menos avanzadas en la corrupción y en las luces, se elevarán sobre los depojos de las primeras, para ser luego presa de sus discusiones y malas costumbres. Entonces las primeras naciones caídas en la barbarie, resurgirán de nuevo y volverán a tomar su puesto en el planeta. Así continuarán las revoluciones sin término". ¿Es la influencia del *corsi e ricorsi* de Vico?

En el capítulo resumen de este libro desigual, pero que ya delata no sólo en la forma sino en el pensamiento algunos de los aspectos fundamentales del genio de Chateaubriand, establece sin confesar la influencia de Pascal la diferencia entre el corazón y la cabeza, fuente de la virtud el primero, y de la ciencia la segunda. Afirma —quizá con demasiado optimismo— separándose en esto de De Maistre, y en contradicción con sus ideas posteriores, que los vicios y las virtudes se mantienen los mismos, y que al contrario, en las ciencias, lo desconocido se desprende sin cesar. En una palabra, Chateaubriand rompe ya en 1797 la unidad esencial en el progresismo: el paralelismo moral y científico, y adopta el punto de vista contemporáneo. Naturalmente como buen roussoniano, concluye su libro con un elogio de la libertad del salvaje, y con un cuadro poético de la noche en el Canadá. Este ensayo, lo confiesa Chateaubriand en sus "Memorias de Ultratumba", no era una obra anticristiana: era simplemente la expresión de su dolor y de sus dudas. Un año después —1798— recibe Chateaubriand la carta en que su herma-

na le refiere las lágrimas que su madre derramó por sus errores. Esa carta —declara Chateaubriand— lo lleva a la fe por la piedad filial. ¿Hubo también alguna intuición de la verdad y, sobre todo, de la belleza del Cristianismo? Dice en las "Memorias de Ultratumba" (t. II, pág. 283) con un acento de profunda sinceridad: "La belleza moral, la belleza divina, yo la he visto. Basta un poco de valor para llegar a ella, y en ella mantenerse". Comprende entonces que el Cristianismo está unido a la civilización, que no puede ser reemplazado por otra religión, ni por un sistema filosófico. Y respondiendo a un ansia universal de espiritualidad y de moralidad, después de la tragedia de sangre y de lodo revolucionaria, escribe "El Genio del Cristianismo", que planteó el problema de la cultura y de la religión en un nuevo terreno: aquél en que la civilización europea parecía deberlo todo al esteticismo pagano y clásico. Y con asombro, señaló los nuevos mundos de belleza superiores a la belleza antigua, que trajo el Cristianismo. Debemos recordar aquí que Chateaubriand, después de escrita la obra y meditando sobre el mismo tema, llegó a convencerse de que había sido mejor escribir la apología del Cristianismo, no viendo el pasado, sino demostrando que era la religión del porvenir. Yo he citado este párrafo en mi "Realidad Nacional", y conviene destacarlo nuevamente, porque él envuelve la ecuación entre cristianismo y cultura europea. Chateaubriand, como los Schlegel, es así el precursor de Toynbee y de Dawson.

Todo lo apuntado hasta ahora son meros anuncios del pensamiento de Chateaubriand sobre la crisis de la civilización, que él había de exponer con insuperable elocuencia en las "Memorias de Ultratumba". Escritas éstas como se sabe, desde 1811 a 1841, y cuyo original definitivo quedó prácticamente concluido en 1845, fueron publicadas por vez primera desde 1848 a 1851, salvo algunos capítulos que habían sido ocasionalmente revelados.

Chateaubriand señala la necesidad de encontrar un correctivo y un regulador del instinto democrático. Es, como De Maistre, un escéptico del reformismo legalista. "La legalidad no basta para refrenar, porque ella no es permanente; saca su fuerza de la ley, y la ley es obra de los hombres, que pasan y cambian. Una ley no es siempre obligatoria; puede ser cambiada por otra ley; en contraste, la moral es permanente porque viene de un orden inmutable. Ella sola en consecuencia puede garantizar la duración". (Memorias de Ultratumba, t. II, p. 51). Todo el concepto de la diferencia entre el reformismo político y las reformas sociales y éticas está admirablemente expuesto. El optimismo del siglo XVIII se basó sobre la fe absoluta en la eficacia decisiva de una legalidad polí-

tica, de una juridicidad formal, Chateaubriand expone nuevamente la falta de paralelismo entre el progreso material y moral al presentar su memoria sobre Oriente. Oigamos sus palabras: "Después de Carlomagno la noche feudal engendró una nueva sociedad. Después de Napoleón nada se ve venir: ni imperio, ni religión, ni bárbaros. La civilización ha subido hasta el punto más alto, pero es una civilización material, infecunda, porque no puede producir nada, porque no se puede dar la vida sino por la moral, no se llega a la creación de pueblos sino por las rutas del cielo; los caminos de hierro nos conducirán solamente con mayor rapidez al abismo".

Condenado por propia voluntad a la abstención política desde la muerte de Carlos X, Chateaubriand vive dedicado a meditar y pulir su mensaje a la posteridad. En este largo y sublime soliloquio, él no sólo trataría de reconstruir con exactitud sus recuerdos y de perfeccionar hasta el ápice su estilo como rey de la forma, sino de meditar sobre los acontecimientos de los últimos cincuenta años, de los cuales había sido actor y sobre todo testigo, inteligente y penetrante.

El futuro de estas meditaciones quedó condensado en los últimos capítulos de las "Memorias de Ultratumba", en que la intensidad emotiva y la belleza de la forma sirven de marco para resaltar la fuerza deslumbradora de sus observaciones geniales y de sus vislumbres proféticos.

Así pudo decir: "El antiguo orden europeo expira... No existe ya nada; autoridad de la experiencia o de la edad, ilustre cuna o ilustre genio, talento y virtud: todo se niega... En la vida de las ciudades todo es transitorio. La religión y la moral ya no son admitidas o cada uno las interpreta a su modo". En esta anarquía ideológica y ética, encontrará Chateaubriand la clave de la decadencia, y así dirá: "La invasión de las ideas ha sucedido a la invasión de los bárbaros; la civilización actual descompuesta se pierde en sí misma; no es que el vaso que la contiene haya vertido en otro licor, sino que se ha roto". Chateaubriand insistirá en una idea expuesta en diferentes puntos de sus obras, que coincidiría con De Maistre: la falta de paralelismo entre el progreso material y el moral. Sobre ello hace las siguientes observaciones definitivas: "En medio de esto obsérvese un fenómeno contradictorio: el estado material se mejora, el progreso intelectual aumenta y las naciones, sin embargo, en vez de aprovechar estas circunstancias, se empequeñecen. La razón es que hemos perdido en el orden moral, Ya los crímenes no repugnan, ya parecen una consecuencia de la marcha del tiempo". Y luego, insistiendo en este mismo concepto, apunta: "Si el sentimiento moral se desarrollase en razón del desarrollo de la inteligencia,

habría contrapeso y la Humanidad se engrandecería sin peligro; pero sucede todo lo contrario: la noción del mal se oscurece a medida que la inteligencia se ilustra; la conciencia se empequeñece a medida que las ideas se desarrollan. Si, la sociedad perecerá; la libertad, que podría salvar el mundo, no progresará, porque no se funda en la religión; el orden, que podría mantener la regularidad, no se establecerá porque la anarquía de las ideas lo combate".

Chateaubriand sacará las consecuencias lógicas de este progreso puramente material, dentro de la ausencia de factores morales; y no verá después de los excesos de la libertad, sino la tiranía, y después de los excesos de la tiranía no vendrá la libertad sino una mayor tiranía. Sus palabras son de una rigurosa exactitud. "Y no vaya a creerse, como hacen algunos, que si estamos mal ahora, renacerá el bien después del mal. La naturaleza humana, alterada en sus fuentes, no marchará así correctamente... Los excesos de la libertad conducen al despotismo, pero los excesos de la tiranía no conducen más que a la tiranía, la cual, degradándose, nos hace incapaces de independencia".

En un mundo de progreso puramente material, puede explicarse la cooperación intelectual en ese orden, pero es imposible la creación estética y la creación moral. "En el mundo material los hombres se asocian para el trabajo... Masas de individuos levantaron las pirámides; estudiando cada uno por su parte, esos individuos harán descubrimientos en las ciencias y explorarán todos los rincones de la creación física, pero ¿sucederá lo mismo en el mundo moral? Por más que se coaliguen mil cerebros, no podrán llegar a componer la obra maestra que sale de la cabeza de un Homero".

No puede decirse que Chateaubriand tuvo una visión de la crisis de la cultura limitada a la ausencia de factores morales y a la anarquía espiritual. Dando muestras de una amplitud mental, de que quizás en esta materia no dió ejemplos Donoso, Chateaubriand estudió también el aspecto económico de la crisis y dedicó un capítulo a la desigualdad de las fortunas. He aquí sus frases: "Pero un estado político en que hay individuos que tienen millones de renta, mientras se mueren de hambre, ¿puede subsistir cuando no tienen la religión, la religión con esperanzas de fuera para explicar el sacrificio?

Y luego agrega: "La exagerada despreocupación de condiciones y medios de existencia, ha podido ser tolerada mientras ha estado oculta, pero tan luego como la generalidad la ha echado de ver, ha dado el golpe mortal". Mas la visión de las desigualdades económicas y la necesidad de combatirlas por medios morales, no perturban a Chateaubriand

en su crítica de las utopías de los sansimonianos, fourieristas, owenistas, socialistas y comunistas, que sueñan en la igualdad. La igualdad estatista inspira a Chateaubriand esta condena lapidaria: "Semejante igualdad produciría no solamente la esclavitud del cuerpo, sino también la del alma, porque tendería nada menos que a destruir la desigualdad moral y física del individuo; puesta nuestra voluntad en tutela bajo la vigilancia de todos caerían nuestras facultades en desuso. El infinito, por ejemplo, corresponde al dominio de nuestra naturaleza; pues bien: prohibamos a la inteligencia y aún a las pasiones pensar en bienes sin término, y reduciremos al hombre a la vida del caracol y lo convertiremos en una máquina". En esta crítica de la utopía igualitaria y de sus consecuencias mecanizantes, Chateaubriand se aproxima a su coterráneo y afin espiritual por la herencia romántica y por el viejo culto a la libertad, aunque separado de él por la tragedia de su fatal heterodoxia: Lamennais. Cita palabras admirables del hijo desviado de la Iglesia: "Los medios propuestos hasta ahora para resolver el problema del porvenir del pueblo, vienen a parar en la negación de las condiciones indispensables para la existencia. Destruyen ya directa ya implícitamente el deber, el derecho y la familia; y si pudieran aplicarse a la sociedad, en vez de la libertad en que se compeñía y resume todo progreso verdadero, sólo producirán una esclavitud, de que la Historia, por mucho que nos remontemos al pasado, no nos ofrece ningún ejemplo".

Todos los síntomas de la crisis que ha apuntado Chateaubriand: *la pérdida de la autoridad y del sentido del orden; la destrucción de las jerarquías espirituales; el progreso material al lado de una desintegración moral; la mecanización de la vida, los abusos de la libertad conduciendo al despotismo; y el despotismo agravándose en etapas sucesivas; la utopía de una igualdad que extinguirá toda sombra de libertad*, podían haber llevado a Chateaubriand a la misma visión pesimista que De Maisre. Podría decir como él: "La Europa se va", o como Donoso, "La libertad se acabó". Pero Chateaubriand es un hombre de fe: cree en el valor del Cristianismo, cree en la obra germinadora de la idea cristiana en medio de la desolación universal. Y con estas palabras de esperanza concluye sus Memorias: "Vemos, pues, que no hay solución para el porvenir sino en el Cristianismo, y en el Cristianismo católico; la religión del Verbo es la manifestación de la verdad, como la creación es la visibilidad de Dios. No pretendo que haya de verificarse una renovación general, *porque admito que pueblos enteros están condenados a la destrucción*. Admito también que la fe se deseca en ciertos países; pero siquiera un solo grano, si éste cae sobre un poco de tierra, aunque no sea más que en los restos de un vaso, germinará, y una segunda encarnación del es-

piritu católico reanimará a la sociedad". Y luego agrega "El Cristianismo, estable en sus dogmas, es movable en sus luces. Su transformación envuelve la transformación universal. Cundo hayan llegado a su más alto punto, las tinieblas acabarán de iluminarse; la libertad crucificada en el Calvario con el Mesias, bajará con El y dará a las naciones ese Nuevo Testamento escrito en su favor y cuyas cláusulas no se han cumplido hasta ahora. Y entonces los gobiernos morirán; el mal moral desaparecerá y la rehabilitación anunciará la consumación de los siglos de muerte y presión que hayan sido la consecuencia de la caída del género humano". Esta visión iluminada y esperanzada, al borde de la tumba, no atenúa los caracteres sombríos que la misma pluma trazó los rasgos diferentes de la decadencia de la cultura europea.

La visión realista de Tocqueville.

Chateaubriand en sus "Memorias de Ultratumba" se refirió con elogio al sobrino de su hermano, el Conde Alexis de Tocqueville.

Sin aceptar muchas de sus ideas, Chateaubriand coincide en el fondo con las apreciaciones del gran observador de la vida de los EE. UU.

Tocqueville fué otra voz discordante por lo que se refiere al progreso indefinido. Así lo prueban sus agudas y realistas observaciones sobre la marcha de la democracia. Se manifiesta como un verdadero profeta del panorama mundial por lo que se refiere a la creación de un nuevo despotismo en el mundo y *al simultáneo y contradictorio desarrollo de Rusia y los EE.UU.*, que constituyen hoy los polos alrededor de los cuales gira la política mundial. Las observaciones de Tocqueville, en contraste con el lirismo de Chateaubriand, tiene un sello de objetividad y de imparcialidad. En esto también se diferencia profundamente de De Maistre y de Bonald. El primero tenía una repulsión instintiva por el nuevo régimen y un inconcebible afán paradójico. El segundo, en su radical creacionismo, carecía de serenidad para comprender los cambios inevitables de la sociedad. Tocqueville es un realista por instinto, y diríamos por gusto. Desconfía de las ideas generales y de las informaciones de segunda mano. Quiere la lección directa de los hechos, y que ellos mismos muestren las consecuencias de esas lecciones sin la perturbación de un teorismo prematuro. Es un inmediateista; busca el concepto directo e inmediato de la realidad y el estudio de los documentos originarios. Es escueto y fino, sobrio y cauteloso en sus conclusiones. Muchas veces se abstiene de pensar un juicio moral, temiendo que él perturbe la apreciación objetiva de los hechos. Y así dice respecto del

gran acontecimiento que ha inspirado a sus ilustres predecesores. Bonald, De Maistre, Chateaubriand: "No pudiendo juzgar si la revolución social, cuya marcha parece inevitable, será ventajosa o funesta para la humanidad, he admitido esta revolución como un hecho consumado". "La experiencia de una democracia en América está rodeada de leyenda". A Tocqueville no le basta someter a un severo juicio esas informaciones secundarias. Se dirige a América para visitar sus ciudades, así como Chateaubriand había visitado sus bosques, según la propia frase de éste. Su juicio, frente a los acontecimientos de Europa y de América lo lleva a afirmar categóricamente que el mundo marcha hacia la democracia. Y agrega: "Querer contener la democracia en su marcha, parecería luchar contra Dios mismo, y no les quedaría a las naciones más camino que el de acomodarse al estado social que les impone la Providencia" (Democracia en América, II, pág. 6).

Pero esta convicción no lo ciega respecto a los males que esa marcha ineludible puede traer. Y añade con cierto pesimismo: "Carecemos de lo que hace que sus vicios se corrijan y surjan sus naturales ventajas. Y a la par que vemos lo que consigo arrastra, desconocemos los bienes que podría proporcionar" (Ibid., p. 7).

Tratemos de resumir rápidamente aquellos vicios a que ha aludido en el párrafo anterior. El primer vicio podíamos llamarlo la servidumbre intelectual. "Bajo el imperio de ciertas leyes, la democracia extinguiría la libertad intelectual. . . De tal suerte que después de haber visto todas las trabas que en tiempos pasados le imponían las clases y los hombres, el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad del mayor número. . .". Y agrega: "Cuando siento la mano del poder sobre mi frente, poco me importa saber quién me oprime, y por cierto que no me hallo más dispuesto a poner mi frente bajo el yugo porque me lo presente un millón de brazos" (Ibid., p. 67). La tiranía del número, el despotismo multitudinar, que será objeto de una vasta literatura en el siglo XIX y en el presente siglo, fué señalado con intuición admirable por Tocqueville desde el año 1834. El desprende esta lección del funcionamiento de las mayorías en los EE. UU.

"No hay monarca tan absoluto que pueda reunir en su poder todas las fuerzas de la sociedad y vencer las resistencias, como pudo hacerlo una mayoría dotada del derecho de establecer leyes y ejecutarlas" (Ibid., p. 366).

Al descubrir esta forma de despotismo, Tocqueville señala su característica. Tiene rasgos de inmaterialidad. El despotismo es efectivo en las democracias pero es impalpable, es inasible. Las repúblicas democráticas —dice en frase genial— inmaterializan el despotismo.

Faguet, en su luminoso estudio sobre Tocqueville, destaca el rasgo que éste señala, cuando afirma que en un país democrático, no hay en cierto modo recurso contra las decisiones de la mayoría, pues los órganos de revisión que eran independientes en las monarquías, dependen en una forma u otra de la propia mayoría, la que, según frase gráfica de Tocqueville, "vive en perpetua adoración de sí misma". Tocqueville cita las palabras de Jefferson, testimonio inobjetable: "La tiranía de los legisladores es actualmente, y será todavía por espacio de muchos años, el peligro más horrendo; la del poder ejecutivo vendrá luego en un período más remoto" (Ibid., I, p. 374).

Este despotismo democrático no sólo tiene la base de la constitución política, favorable a la omnipotencia de las mayorías, sino que tiene una base psicológica, sutilmente señalada por nuestro autor. Es la fundamental diferencia —desde el punto de vista psicológico— entre la libertad y la igualdad como componentes de la democracia. Dice Tocqueville: "Los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad. . . . Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad en la libertad; y si allí no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud. *De modo que sufrirán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no la aristocracia*".

En una palabra, el afán igualitario constituye la enorme base psicológica multitudinaria del despotismo. Este es un fenómeno que se ha presentado en la historia, en la cual son ejemplo las monarquías absolutas, principalmente la española, monarquía igualitaria. Oliveira Martins, lector seguro de Tocqueville acuñó el término definitivo: *cesarismo democrático*. Pero Tocqueville en su realismo profundo y sutil, capaz de captar realidades impalpables, no sólo describió la tiranía de las mayorías estructuradas de las asambleas y reuniones, sino la oscura y misteriosa tiranía de caudillos inverosímiles. Conviene que recojamos esta observación, de una trágica actualidad en el mundo "El bienestar material puede alejar a los ciudadanos de los negocios públicos. Una nación que no pide a su gobierno sino la conservación del orden, es ya esclava en la esencia, y puede aparecer fatalmente el hombre que ha de encadenarla. . . . El despotismo de las facciones no es menos terrible que el de un solo hombre". Y luego, describiendo el desinterés o la indiferencia de las masas, afirma: "Se asombra uno al contemplar el pequeño número de débiles e indignas manos en que así puede caer un gran pueblo" (Ibid., p. 156). Y proféticamente dirá luego: "El despotismo es peligroso en todos los tiempos, pero es mucho más terrible en los siglos democráticos" (Ibid., p. 115).

El segundo mal de la democracia es el individualismo, que es distinto del egoísmo, el cual ha existido siempre.

El individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan.

En las épocas aristocráticas, el hombre se halla unido a la familia y a otras instituciones. En las democracias, surgen los individuos que se habitúan a considerarse aisladamente y se figuran que su destino depende de ellos.

Y concluye con exageración señalando el vicio que hemos llamado nosotros "atomismo presentista", con estas palabras: "Así la democracia no sólo hace olvidar a cada hombre sus abuelos, sino también que le oculta sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; ella le conduce sin cesar hacia sí mismo. Y amenaza cerrarlo por entero en la soledad de su propio corazón" (Ibid., p. 112).

El tercer defecto que apunta Tocqueville a esta marcha democrática del mundo, es la tendencia hacia el materialismo, que se refleja en el sentido pragmático de la religión, en la moral utilitaria o de reciprocidad, y en el sentido práctico, en lugar del especulativo, en las ciencias.

"Los predicadores americanos se dirigen sin cesar a las cosas de la tierra y con dificultad apartan de ella sus miradas. Y sucede que es difícil saber, al oírlos, si el objeto principal de la religión es procurar la eterna felicidad en el otro mundo, o el bienestar en el presente" (Ibid., p. 141). "Los moralistas americanos no pretenden que sea preciso sacrificarse a sus semejantes, porque sea una heroicidad el hacerlo. Pero dicen sin rebozo que semejantes sacrificios son tan necesarios al que se los impone como al que se aprovecha de ellos" (Ibid. p. 130).

El sentido materialista orienta las inteligencias hacia el dominio de la naturaleza. "El materialismo, dice Tocqueville, es en todas las naciones una enfermedad peligrosa del espíritu humano. Pero ha de temerse con particularidad en un pueblo democrático, porque se combina maravillosamente con el vicio más familiar en el corazón de estos pueblos. La democracia favorece el gusto de los goces materiales y si este gusto se hace excesivo, dispone bien pronto a los hombres a creer que todo es materia; y el materialismo a su vez acaba por arrastrarlos con un ardor insensato hacia estos mismos goces materiales. Tal es el círculo fatal en que las naciones democráticas son impelidas: conviene pues que vean el peligro y se contengan" (Ibid., p. 154).

El gran descubrimiento de Tocqueville respecto del peligro de la marcha democrática se refiere a la centralización, que envuelve naturalmente una nueva forma de despotismo. Ya Bonald, había abordado este

tema, pues "cuando no hay magistratura independiente, ni corporaciones, ni privilegios de ciudad o de provincia, sino nada más que funcionarios, el poder central se vuelve independiente de todo control". Este fenómeno del centralismo despótico no aparece con la democracia: es más antiguo que ella. El gran mérito de Tocqueville, por su carácter objetivo, imparcial y frío, fué haber destruído la vieja creencia, de que la centralización en Francia se debía principalmente a la Revolución y al Imperio, o sea a la evolución democrática. En su libro de madurez, "L'Ancien Regime", ha probado Tocqueville que poco a poco desde el siglo XVI, los reyes de Francia fueron absorbiendo en casi todas las provincias, los poderes de las Asambleas, las libertades locales, transfiriéndolas a los Intendentes, agentes del poder central. La misma excepción de Bretaña y de Languedoc constituye la prueba del grado de concentración a que había llegado las facultades reales en el resto de Francia. Sólo quedaba fuera de la órbita regia la magistratura de los Parlamentos por la circunstancia de la venta de los oficios, lo cual determinó la creación de una clase de jueces independientes del nombramiento y de la elección.

Para Tocqueville, las reformas, el propio bienestar de la Monarquía y la misma igualdad que trae consigo la centralización, prepararon el camino de la revolución. El sentido igualitario de ésta debería acentuar y llevar a sus límites la centralización, conseguida en el Antiguo Régimen. La omnipotencia del gobierno central se halla como en la entraña mismo del utopismo democrático. La superioridad de la sociedad sobre los elementos que la componen es indiscutible, así como su derecho y su deber de tomar de la mano a cada ciudadano y conducirlo. Dice Tocqueville: "La unidad, la generalidad, la omnipotencia del poder social, la uniformidad de las reglas, es el rasgo saliente que caracteriza todos los sistemas políticos inventados en nuestros días. Se les encuentra en el fondo de las más raras utopías y el espíritu humano busca en sus sueños todavía esas imágenes" (Ibid., II, 323).

Y agrega que "el odio inmortal y cada vez más encendido de los pueblos democráticos contra los menores privilegios, favorece naturalmente la concentración gradual de todos los derechos políticos en las manos del solo representante del Estado" (Ibid., p. 327).

De este modo, la vieja centralización que venía realizándose desde el Antiguo Regimen, cuenta con un factor favorable en las épocas y en los pueblos democráticos; a lo cual habría que agregar que la misma inestabilidad del gobierno y las instituciones, todo lo que hace precario

y turbulento el estado de una sociedad. aumenta ese instinto general que lleva a sacrificar, a la tranquilidad, los derechos.

Esta marcha centralizadora tratará de pasar por sobre el obstáculo de la independencia judicial existente en el Antiguo Régimen. Y así el número de tribunales especiales aumenta sin cesar.

Faguet, en su citado estudio sobre Tocqueville, estima que la centralización que caracteriza a todos los países europeos desde el Antiguo Régimen, fué obra de la guerra, de ese estado bélico, post-bélico o pre-bélico, en que han tenido que vivir desgraciadamente todos los países europeos. La observación del gran crítico francés tiene cierto grado de verdad. Tanto en el siglo XVIII como en el XIX —y lo hemos palpado en el siglo XX— las necesidades de la defensa en todos los países han tenido que acentuar el centralismo. Pero esta circunstancia no destruye el fondo de las observaciones de Tocqueville, basadas en la psicología del movimiento democrático. La centralización, por el culto de la igualdad, *está en la esencia del sistema*. Sólo parece atenuarse por la forma federal, o por la consolidación de la independencia del poder judicial o por el reclutamiento imparcial severo del servicio civil. Pero todo manifiesta que, salvo los países de antiguo federalismo, y en los que es muy avanzada la autonomía de la magistratura, el Estado tiende a asumir todas las funciones, inclusive la de los organismos locales en una sociedad absolutamente nivelada.

Tocqueville ha observado otros fenómenos en esta marcha democrática. Sin citar a Bonald, reitea la observación relativa a la formación de una aristocracia del dinero, que no siente las obligaciones hacia sus subordinados, que sentía la antigua aristocracia nobiliaria. Ha observado además la pequeñez y la limitación de las ambiciones, en una palabra, la mediocridad. Señala por último la sordidez de las aspiraciones.

Todo conduce a Tocqueville gradualmente a predecir para los pueblos democráticos una nueva forma de despotismo o tiranía, a los cuales naturalmente no les conviene este nombre en el sentido que tuvieron en otra época. Es una forma original que no quiere nombrar, y que trata de definir en estas insuperables palabras: "Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo. Veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines o vulgares que llenan su alma. . . Sobre esto se eleva un poder inmenso y tutelar, que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar sobre su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paternal, si como él, tuviese por objeto preparar a los hombres a la edad viril; pero al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente

en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen y no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el solo árbitro de ella. Provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias, y es mucho que no pueda evitarles completamente el trabajo de pensar y la pena de vivir. De ese modo, hace cada vez menos útil y más raro el uso del libre albedrío; encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de si mismo. La igualdad prepara a los hombres a todas estas cosas; los dispone a sufrirlas, y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio" (Ibid., II, p. 351).

Naturalmente este cuadro no se refiere sólo a los Estados Unidos ni a Europa. Ese despotismo debería tener matices diferentes según las psicologías y las condiciones diferentes de los diversos países. Lógicamente, esa previsión tendría que aplicarse a Rusia, dentro de la centralización monárquica o dentro de ciertas reformas democráticas igualitarias. Y a este respecto, cabe destacar aquí con toda nuestra admiración la verdadera videncia de Tocqueville de los destinos paralelos de Rusia y los EE.UU., rivalidad que nadie podía ni sospechar ni barruntar a principios del siglo pasado, y que hoy es el hecho clave de la política contemporánea. No por ser tan conocida aquella cita de Tocqueville, podemos pasarla por alto: "Llegará, pues, un tiempo en que se podrán ver en la América del Norte 150 millones de hombres iguales entre sí, pertenecientes todos a la misma familia, con el mismo punto de partida, la misma civilización, la misma lengua, la misma religión, los mismos hábitos, las mismas costumbres, circulando por entre de ellos el pensamiento bajo la misma forma, y pintándose con los mismos colores. Todo lo demás es dudoso, pero esto es cierto. Ahora bien; he aquí un hecho enteramente nuevo en el mundo, y cuyo alcance no puede percibir ni la imaginación misma. . . En la tierra actualmente hay dos pueblos grandes que, partidos de diferentes puntos, parecen avanzar hacia el mismo término: tales son los rusos y los angloamericanos" (Ibid., I, p. 569).

El conocimiento y la expansión de Rusia que Tocqueville previó en 1834 (hay que reconocerlo), fué también señalado por Marx y Engels con un sentido realista indubitable. A pesar de que la dialéctica determinista del comunismo considera inevitable el paso de la prepotencia capitalista y burguesa a la hegemonía proletaria y comunista y por consiguiente los coloca en lo que podríamos llamar el progresismo mecánico. Sería injusto no considerar a Marx y a Engels desde el punto de vista

en que los vamos a estudiar, entre los que anunciaron uno de los aspectos —quizá el más importante— de la crisis actual: la hegemonía rusa.

Los dos teorizantes del comunismo estudiaron muy de cerca el fenómeno ruso. Observaron que el zarismo de la época constituía un apoyo para la revolución en Europa; afirmaron que la abolición de la servidumbre iba a determinar la proletarización del campesino, y se plantearon con toda sinceridad el problema relativo al rumbo que la evolución político-social tomaría en Rusia. ¿Aceleraría la evolución hacia el capitalismo, o aprovecharía las propias comunidades de aldea para realizar y consolidar la revolución proletaria, como lo proponía el gran sociólogo Chernisky? Marx y Engels sostuvieron la necesidad de movimientos simultáneos y paralelos en Rusia y el Oeste para hacer efectiva la revolución, y no previeron que, en contradicción de su tesis dialéctica, las consecuencias de la derrota en una guerra anterior, precipitarían en Rusia la revolución comunista que así no se presentó en los países industriales donde debió surgir primero. Pero acertaron en la utilización inicial de las comunidades de aldeas; y sobre todo acertaron —y éste es el punto que interesa a nuestros estudios— en que Rusia, con revolución o sin ella, seguiría la política invariable de la dominación de Europa. Marx decía en 1867: "En primer lugar, la política de Rusia no cambia... Sus métodos, sus tácticas, sus maniobras, pueden cambiar... Pero la estrella polar de su política —la dominación del mundo— es una estrella fija". Engels en 1849, decía que el efecto inmediato del paneslavismo es levantar bajo la dominación rusa un imperio eslavo, desde Erzgebirge y los Cárpatos, hasta los mares Egeo, Negro y Adriático.

Y precisando en 1865 decían ambos, Marx y Engels, que el propósito de Rusia era restaurar a los eslavos todo el territorio originalmente eslavo; convertir a Austria, excepción hecha del Tirol y Lombardía, en un imperio eslávico; cortar en un tercio a Alemania, tomar toda Hungría y convertir a Viena y a Budapest en ciudades eslávicas. No puede darse el caso más claro de una previsión más puntualmente realizada. La falta de tiempo nos impide estudiar a otro vidente de la crisis de Europa: Danilevsky, el verdadero precursor de Spengler en la teoría de la pluralidad de las culturas, y que señaló la enemistad radical, insalvable, entre Europa Occidental y Rusia, previendo la rivalidad permanente, la hostilidad perpetua, y por último la guerra. Pero mayor mérito que todos estos precursores tuvo evidentemente Balmes. Aun no se había producido la revolución comunista de 1848; estaba lejos el conflicto que planteó y liquidó la guerra de Crimea, que aleccionó a Marx y Engels, cuando, en el año 1839, casi al mismo tiempo que Tocqueville, (y tenemos

motivos suficientes para pensar que sin haberlo leído), Balmes, en una de las páginas más brillantes de "El Protestantismo comparado con el Catolicismo", dejó entrever no sólo los propósitos hegemónicos y la línea internacional invariable de Rusia sino los trastornos revolucionarios en Europa y en Rusia misma. Y lo que es más admirable: previó que la única resistencia moral efectiva en Europa respecto a Rusia, sólo podía venir de las fuerzas católicas. Son palabras suyas: "Si un día estuviese destinada la Europa a sufrir de nuevo un espantoso y general trastorno o por un desborde universal de las ideas revolucionarias, o por alguna violenta irrupción del pauperismo sobre los poderes sociales y sobre la propiedad... Si este coloso que se levanta en el norte en un trono asentado entre eternas nieves, teniendo en su cabeza la inteligencia y en su mano la fuerza ciega, que dispone a la vez de los medios de la civilización y la barbarie, cuyos ojos van recorriendo de continuo el Oriente, el mediodía y el occidente, con aquella mirada codiciosa y astuta, señal característica que nos presenta la historia en todos los imperios invasores... Si acechando el momento oportuno, se arrojase a una tentativa sobre la independencia de Europa... entonces quizá se vería una prueba de lo que vale en los grandes apuros el poder de esa *unidad* proclamada y sostenida por el Catolicismo... Entonces recordando los siglos medios se vería una de las causas de la debilidad del oriente y de la robustez del occidente; entonces se recordaría un hecho que aunque es de ayer, empieza ya a olvidarse, y es, que el pueblo contra cuyo denodado brío se estrelló el poder de Napoleón, era el pueblo proverbialmente católico" (Obra cit. I, p. 145).

Las profecías de Donoso Cortés.

El 3 de mayo de 1853 moría santamente en París, a la temprana edad de 44 años, don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, Embajador de España ante la corte de Napoleón III. En el último lustro de su vida y vuelto fervorosamente al catolicismo, había conquistado por sus discursos acerca de la situación de Europa, traducidos a todas las lenguas, una inmensa reputación de orador, filósofo y defensor del cristianismo. La elocuencia española no había alcanzado acentos más brillantes desde Fray Luis de Granada. Preguntado Castelar, que eclipsó a Donoso en popularidad pero en méritos, quién era su orador preferido, respondió sin vacilar: Donoso. Ninguno de los observadores de la situación europea de mediados del siglo atrajo mayores aplausos por el brillo de sus apreciaciones y la exactitud de sus juicios; ninguna defen-

sa del Cristianismo en esa época revistió mayores caracteres de elevación teológica y filosófica y de elocuencia en la forma, que el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, escrito por Donoso poco antes de morir y que en realidad es un mensaje para la posteridad.

El centenario de la muerte de Donoso debe ser conmemorado por la Iglesia, las letras castellanas y los cultivadores de los estudios histórico-filosófico-políticos. Y como además Donoso fué el verdadero vidente de la crisis por la que atraviesa la humanidad, su centenario, al evocar sus geniales intuiciones, nos permite ahondar en muchos aspectos de esta crisis. Su recuerdo importa así no solamente una evocación pasadista; equivale a una reconstrucción, en su origen, de los males que sufrimos y que podemos contemplar hoy con la misma angustia con que él los anunció.

La Universidad Católica del Perú y la Academia Peruana de la Lengua tienen que sumarse a las instituciones que en el mundo hispánico conmemoran este centenario. Personalidad tan variada y rica exige un milagro de síntesis para ser presentada en el estrecho marco de unas páginas. Y hay que ensayar esta peligrosa síntesis, por ser inseparables de Donoso el orador, el político, el pensador y el cristiano.

Forzosamente tendremos que prescindir de algunos de los aspectos de la evolución de Donoso y de puntos de su problemática, que espero atraiga la atención de nuestros jóvenes estudiosos, que no pueden tener mejor guía, por el criterio moral y por el acierto realista, en el juzgamiento de la historia contemporánea.

Es la decisiva influencia en la formación espiritual, de la fe hereditaria y de un ambiente y tradición cristianos, aunque la inquietud juvenil, azares de la vida y variedad de lecturas puedan determinar más tarde cambios pasajeros de rumbo. Sabemos de la solera católica del hogar de Donoso en la vieja ciudad de Cáceres. Los estudios precoces que realiza en Sevilla y en Salamanca, centros sometidos entonces a la influencia de la filosofía sensualista, debieron tener influencia en Donoso. Lee en esa época las principales obras de Voltaire y aún de Helvetius, el gran historiador Ferguson y también Bonald, con cuyo sistema filosófico no aparece estar de acuerdo en este momento. Nombrado profesor del Colegio de Cáceres, donde había comenzado su educación, pronuncia el discurso inaugural, revelándose hombre de su tiempo, progresista y romántico, convencido de "la marcha constante y progresión de los siglos". Bajo la influencia de Chateaubriand, al que admiró siempre, sostiene la identidad entre la poesía romántica y la poesía cristiana.

Crítica el sensualismo, afirmando que lanza nuestro yo moral a todo lo que nos rodea, Proclama la independencia de la razón en su es-

fera, elogia a Rousseau, "inspirado por el genio de la soledad y de la melancolía". Rinde su tributo a Quintana, a quien había conocido como el idolo de la juventud liberal y patriótica de su época. Delata desde esta su primera obra, su facultad maestra, la visión panorámica de la Historia; la facultad de ponerse de un salto en el más empinado mirador para contemplar el pasado y el porvenir.

Tres años más tarde, cuando apenas tenía 22 de edad, influido esta vez por Benjamin Constant y a raíz de la revolución de 1830, escribe una Memoria sobre la situación de la monarquía, en que, como liberal moderno, preconiza que aquella debe buscar el apoyo del pueblo, de la burguesía culta y de la burocracia. Entra Donoso de lleno bajo la influencia doctrinaria.

Apunta la idea de que la revolución de Julio es menos una revolución política que una revolución social; es una revolución hecha por las masas y por sus intereses, en contraste con España, en que sólo hay dos partidos: el de la legitimidad y el de la usurpación. Buen discípulo de Guizot, cree que la monarquía debe apoyarse en la clase intermedia.

Sin descuido de las posiciones burocráticas a que alcanza, se ve que Donoso sigue cultivando los estudios de la historia en vista a la filosofía y a la política. Escribe en 1834 sus "Consideraciones sobre la diplomacia", da muestras de sus copiosas lecturas de Royer-Collard y de Guizot. Habla francamente de la soberanía de la inteligencia, y en el ensayo épico que escribe en esa época sobre el sitio de Zamora, insinúa futuras conmociones, cuando habla de "los mares que esperan la tempestad". Su doctrinalismo lo lleva a la teoría de la limitación del sufragio haciendo el elogio de la magistratura en España. Las "Consideraciones" constituyen un resumen de la historia europea y ponen de relieve el importante papel del equilibrio, y por tanto la diplomacia. Su patriótico orgullo por la actitud de España contra Napoleón, lo lleva a simpatizar con la Constitución del año 1812, restañada el 20. Sostiene naturalmente que el gobierno de Julio es el mejor para Francia, afirmando que cuando no domina la inteligencia, el destino de un pueblo es perecer o arrastrar su cadena. Quiere unir al mismo tiempo la tradición con el progreso. Un pueblo sin tradiciones es un pueblo salvaje. Una sociedad sin progreso es una sociedad sin vida. En oposición a la voluntad multitudinaria exalta "la inteligencia, reina del mundo moral y señora del mundo físico".

La posición doctrinaria de Donoso tiene su expresión definitiva cuando se le encargó por el Ateneo de Madrid, en 1837, —contaba apenas 28 años— el curso de Derecho Político. El famoso Ateneo, que tanta influencia ha tenido en la vida cultural y aún política de España, fué

organizado en esa época con la colaboración de los hombres más ilustres de la generación de Donoso y muchos de la anterior. Era, pues, el encargo hecho a Donoso, un gran honor y al mismo tiempo, una responsabilidad. Los que creen que no es interesante esta primera etapa de Donoso, no conceden la importancia que merecen estas lecciones. Las tienen en efecto desde el punto de vista documentario para fijar la mentalidad de una época y la tienen también porque en la rica personalidad de Donoso, aún en esta primera etapa, se anuncian pensamientos que caracterizarán la segunda. Hay que reconocer por ejemplo que Donoso no atribuye importancia exclusiva, aunque sí principal, a las reformas políticas en una tabla de valores que cambiará más tarde. Vió claro, como por otra parte lo había confesado Guizot, los fundamentos cristianos de la sociedad y acentúa la vinculación entre el cristianismo y el romanticismo. Pero si Donoso no acepta el politicismo reinante, bajo la influencia evidente de Chateaubriand, da importancia decisiva a la cultura moral. No aparecen todavía en él ni la superación del criterio político ni las severas críticas al parlamentarismo que lo caracterizarán en su segunda época. Pero ya en esas lecciones se afirma que para el gobierno obrar es ser, y que por lo mismo, el elemento decisión es fundamental en la obra gubernativa. Ataca al mismo tiempo la soberanía absoluta popular y la soberanía divina de los reyes. La ley debe ser la expresión de la razón. "Una nueva bandera ha aparecido en el mundo para Donoso: la soberanía de la inteligencia o la soberanía de la justicia".

En ese mismo instante, en que parecía culminar la adhesión de Donoso a la posición ecléctica y liberal, los hechos dentro y fuera de España comenzaban a minar su fe absoluta en el credo doctrinario. En sus estudios sobre la cuestión de Oriente y la monarquía española, se dibuja en Donoso cierta desconfianza del régimen liberal, por indeciso y de transición. Elegido diputado a Cortes en su primera intervención parlamentaria, se aparta de la legalidad formalista que el sistema doctrinario supone, y afirma: "En estos momentos de crisis harto frecuentes en la vida de los pueblos, la dictadura es la única que puede servir de escudo a la libertad". Aparece esta idea doce años antes de la fundamentación filosófico-histórica que tendrá en el famoso discurso de 1849. En 1838, polemiza Donoso con el doctor Rossi; y expresa su falta de fe en los regímenes de transacción o de transición. El quiere un dogma; encuentra que los doctrinarios son incapaces de obrar. Desde 1829 hasta 1837 puede hablarse de una etapa doctrinaria de Donoso; mas a partir de esa época comienza una etapa que nosotros llamaríamos de transición, que va desde 1838 a 1848 fecha de la gran revolución comunista. Es-

te decenio representa para Donoso una época de estudio, de asimilación, de experiencias. Lo arrastra la caída de la Reina María Cristina, a la cual estaba estrechamente vinculado; el cambio de su situación política iba a favorecer también un cambio en su posición ideológica. Reside en París, donde a pesar de una vida de estudio un tanto retirada, debió haberse vinculado con altas personalidades; siguió con su curiosidad habitual no solamente los hechos políticos, sino las manifestaciones literarias de la época. Estudió de nuevo a los tradicionalistas franceses. Y comienza a separarse cada día más de los doctrinarios. Tenemos sobre esta época de retiro o exilio voluntario de Donoso, la documentación interesantísima de sus correspondencias a "El Herald". Demuestra en ella un fino sentido para observar los hechos y juzgar las pasiones. Su juicio sobre Lamartine enfoca bien el panteísmo poético, y señala con acierto la inconsistencia de su posición política. A pesar de su enorme admiración por Guizot, del cual fué amigo personal, y que probablemente después de Bossuet fué su maestro en filosofía de la historia, hace en esa época la crítica más severa de la escuela doctrinaria. Donoso se decepciona de los eclécticos, "que comenzaron por suprimir la dinastía y mutilar la aristocracia fanáticamente". Los doctrinarios están en lo cierto cuando afirman las tres fuerzas existentes en la sociedad: monarquía, aristocracia y democracia; pero no basta afirmar la existencia o coexistencia; es necesario establecer la relación en que están; lo otro es condenarse a un equilibrio teórico, o a la inmovilidad. Donoso quiere una tabla de valores y lo dice: sin jerarquía viene el caos; es necesario decidir cuál de los elementos señalados tendrá el primer puesto. ¿Será la monarquía como en Prusia? ¿Será la aristocracia como en Inglaterra? ¿O será la democracia en la forma que propone Monsieur Thiers? No es necesario mucha malicia para advertir que Donoso se inclinaba ya a un gobierno fuerte y a robustecer la monarquía siguiendo la hispana tradición a pesar de su admiración por Inglaterra, de la cual dice acertadamente ha tenido una constitución en relación con el poder que predominaba en la sociedad; pero ésa no es la situación de España. Encuentra lógica la jerarquía que supone la posición republicana, pero ella representará para Donoso la acentuación de la revolución y conducirá al comunismo.

Al volver a España, a la caída de Espartero, fué elegido diputado; caracterizándose en sus intervenciones por el sentido filosófico, el estilo elevado, la preparación histórica. Interviene en el proyecto de reforma constitucional de 1844, que se inspira en la consolidación de las ideas de orden y libertad y acentúa el poder monárquico disminuyendo la influen-

cia de la nobleza hereditaria, al establecer que los senadores fueran elegidos. Ya en su discurso de 1843 había afirmado Donoso —y ahora lo repite el dictamen de la Comisión— que España ha sido la monarquía más democrática del mundo. En el discurso del año siguiente repite: "Catolicismo, Monarquía y Democracia: ved ahí, por completo, la verdad española". En el discurso del año 45 sobre el presupuesto del clero sostiene la independencia de la Iglesia, anunciando ya el predominio del factor religioso o como diríamos hoy, la primacía de lo espiritual. Esta trayectoria hacia una posición esencialmente católica, tiene su culminación en su discurso del año 47, sobre las relaciones de España, la primera de las grandes oraciones de Donoso. Constituye una magnífica lección de historia política y derecho constitucional, y revela la plena madurez del talento de Donoso. Sólo hay tres países —dice— con política definida en el mundo: uno en América y dos en Europa: Inglaterra y Rusia. Escuchemos bien estas palabras: "Inglaterra quiere conservar sus mercados, Rusia conservar sus conquistas y prepararse a nuevas conquistas" Destaca la difícil situación de España por la rivalidad entre Francia e Inglaterra. Conviene que el encargo de Francia es asimilar, refundir y popularizar las civilizaciones existentes, pero la misión cultural de Francia, no le impide constatar las debilidades y contradicciones, tanto en su política interna como en su política exterior, acentuando respecto de ese noble país un pesimismo que llegará a ser radical. La misión de España es su extensión hacia el Africa; la política de los Reyes Católicos, de Cisneros y de Carlos V. Sus palabras respecto de Rusia, que coinciden con las de Balmes, con las de Tocqueville y con las de Marx, anuncian las más expresas predicciones de su discurso dos años más tarde: "Rusia aspira a asimilarse por medio de los tártaros a China; por medio de la Georgia a la Persia; por medio de la Persia al Asia Central. Forma el imperio más colosal de cuantos existen en la tierra. Se dirige en todas las direcciones a la conquista del globo. Medio asiático y medio europeo, aspira a la conquista de Asia y de Europa". Y se acentúa en Donoso su oposición franca al liberalismo de tradición jacobina, igualitario y anticlerical, cuyo triunfo preparaba la revolución que él temía. Sin embargo alienta todavía la esperanza de que puedan consolidarse los gobiernos tradicionales y postergarse la revolución con reformas de carácter democrático, en su admirable defensa de Pío IX, el Papa que no vacila en introducir dichas reformas en la conciencia de que debería demostrarse la buena disposición de la Iglesia. Coincide con Balmes en su defensa de la nobleza de intenciones y de la altura de miras del Pontífice reformador y después mártir y prisionero.

La revolución del 48 marca un momento definitivo en el pensamiento de Donoso. Fué una enseñanza. Vino de modo súbito, como el relámpago. Donoso venía evolucionando bajo la influencia de los tradicionalistas franceses y a mérito de sus propias observaciones respecto de lo ambiguo de la posición ecléctica: la armonización de la monarquía, la aristocracia y la democracia, dentro del concepto difícil de definir, de la soberanía de la inteligencia. Mas el espantoso drama del 48, que sumerge a Europa en una ola comunista, viene a probarle que el mal de que adolece la sociedad, es más hondo que resultante de las insuficiencias del mecanismo político o de los factores sociales y económicos. Sin dar al factor económico toda la importancia que hoy le atribuimos, vió Donoso, como Chateaubriand, una de las causas de la crisis en la situación en que se encontraban las masas humanas; la inmensa mayoría de hambrientos que debería predominar en el momento revolucionario. En su famoso memorial a la Reina, habla de la necesidad de la caridad; que debería ejercitarse en forma de enormes limosnas. Olvida que, por la atenuación de la fe, la caridad moderna no podía revestir el carácter institucional, extraordinariamente eficaz que tuvo en la Edad Media, y aún en los comienzos de la Edad Moderna, y de que nosotros tuvimos claras muestras en la época colonial. La caridad burguesa de los tiempos modernos ha sido una caridad parsimoniosa, esporádica e individual. Ni Donoso ni Chateaubriand vieron que, frente al problema del pauperismo y la proletarianización se imponía a el intervencionismo estatal proclamado por León XIII, cuando era Obispo de Perugia y reiterado en sus inmortales encíclicas después.

Pero si bien Donoso no desconoció que la pobreza y el hambre y la falta de caridad constituían un factor que preparaba la revolución, su inteligencia penetrante le hizo ver que había una causa más profunda de la crisis; el simple mejoramiento de las clases proletarias no podía detener la revolución. La causa profunda es para Donoso, el espíritu de rebelión, la sed de mando, la voluntad de poder diríamos en el lenguaje de hoy. Ella determina el permanente trastorno en que va a vivir la sociedad. Tal criterio supone una nueva tabla de valores. En su época doctrinaria o liberal, Donoso nunca desconoció la influencia benéfica de los factores religiosos, pero hay que decir que, como todos los hombres de su época, trataba de hallar una solución principalmente política para los problemas políticos. No se pensaba entonces que el fenómeno político, aunque influido por el fenómeno religioso, estuviera unido y confundido con él indisolublemente. Apartándose del criterio reinante, que distinguía lo religioso de lo político, Donoso ve la imposibilidad de su separación. La

revolución con su programa multitudinar absoluto, dentro de este criterio, se derivaba no solamente de los cambios sociales o políticos, sino de la negación de determinados principios religiosos que son la base de la sociedad. La frase de González Prada: detrás de todo fenómeno económico hay un fenómeno político, y detrás de todo fenómeno político hay un fenómeno moral, tradujo tal vez por influencia directa en Prada, la convicción profunda que Donoso expresó desde el año 48 de que todo trastorno en lo social y en lo político, tiene su origen en el campo religioso. La religión es no sólo una fuerza coadyuvante del orden social, como se creía aún por Guizot, sino que es la base y la esencia de ese orden.

Descartada o atenuada la religión, el instinto de dominación, la sed de poder se extiende y se intensifica sin límites. Tal es la idea central de Donoso. Procurará confirmarla en la historia y en la realidad presente, y señalando sus fundamentos teológicos. Es el gran empeño que representa el último lustro de su vida: sus magistrales discursos del 49 y del 50 sólo comparables en riqueza doctrinal, en vigor de razonamiento, en fuerza de evocación histórica y en mayestática elocuencia a los más altos ejemplos de la oratoria clásica. Donoso formula la correspondencia entre las verdades teológicas y las verdades políticas. La primacía y el respeto a una autoridad permanente y, eficaz —que él suponía la Monarquía— implica la afirmación de la existencia de Dios. El deísmo, en que Dios reina pero no gobierna, corresponde a la monarquía parlamentaria y liberal. La sustitución de la soberanía de Dios y de la autoridad basada y limitada en principios del orden moral por la soberanía multitudinar, absoluta, infalible, incontrolada; en una palabra, la soberanía comunista, supone la negación de Dios; es incompatible con la idea de Dios. Mucho antes que Marx, o coincidiendo con Marx, Donoso verá claramente que la esencia del comunismo es la negación de Dios. Se explica así el paso del liberalismo al socialismo y la debilidad de la posición liberal que es por su naturaleza una posición de transición y de transacción. Los socialistas sacarán audazmente las consecuencias de los dogmas liberales en una empresa a la que el propio Donoso no niega satánica grandeza. Lógicamente, el liberalismo al conducir al socialismo, conducirá a su vez a la constitución del despotismo más grande que registra la historia. Donoso se nos presenta como el vidente del Estado totalitario. La divinización del Estado importa la negación de Dios. Donoso no previó el totalitarismo nazi, pero el carácter ateo del Estado totalitario que previó para el comunista puede aplicarse también al nazista. Naturalmente nada puede contener, sólo un milagro religioso, el curso de la revolución y su desenlace en la aparición de un máximo despotismo. Inútiles las medidas económicas, ilusión las fórmulas políticas, las

multitudes se forjarán tiranos a su imagen y semejanza; y esos tiranos engendrarán la peor forma de despotismo de que hay memoria en los hombres. En este momento culmina en Donoso su destino de atalaya, su aptitud para alcanzar aquellas alturas que él llamará "alturas católicas" para contemplar desde ellas la evolución universal, y penetrar las nubes que cubren lo futuro, en vislumbres, en veces de cronología equivocada, pero que revelan aspectos luego confirmados en vida presente. Se destacan en Donoso las influencias de San Agustín, de Bossuet, de Vico, de Guizot confesadas por él. Es probable que conociera a Tocqueville. Nos parece inverosímil que viviendo en París, y publicadas las "Memorias de Ultratumba" del 48 al 51, no las aprovechara para la redacción de su Ensayo sobre el catolicismo. Hemos aludido a la admiración vibrante de Donoso por Chateaubriand. Refiriéndose a los escritores de esa época, dijo: "El más grande de todos: Chateaubriand".

El 4 de enero de 1849 pronunció Donoso su discurso sobre la dictadura. El gobierno de esta época en vista de la situación creada por la revolución del 48, pedía facultades extraordinarias. Donoso no vaciló en sostener su otorgamiento, afirmando "cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura". Hay que notar que Donoso hable del carácter excepcional de la dictadura: al referirla a ciertas circunstancias que la legitiman; y sobre todo, y esto es lo más importante, alude a las facultades de excepción que tiene el parlamento inglés. No nos parece fundada la interpretación de este discurso como la coonestación del régimen totalitario, y mucho menos de un Estado policial. Toda dictadura supone una decisión; pero esa decisión va a tomarse según las circunstancias; y dentro de la filosofía de Donoso, debe ejercitarse con un criterio esencialmente moral. Nada más contrario al concepto de la autoridad de Donoso que el poder absoluto del Estado que él combatirá y la afirmación de la superioridad del Estado sobre la justicia. Para Donoso, como buen católico, el orden jurídico-político se mueve dentro del orden moral.

Describe luego Donoso el sentido universal y disolvente de la revolución de 1848. No cree que las únicas causas de esa revolución hayan sido la tiranía de un lado y la miseria de otro. Las revoluciones han sido hechas por opulentísimas aristocracias o diríamos hoy por hombres de élite. El espíritu de rebelión es tan viejo como la historia de la humanidad. Seréis como ricos, seréis como nobles, seréis como reyes, corresponde al "seréis a manera de dioses" de la rebelión bíblica. La revolución del 48 sigue su curso por las montañas de Suiza, las orillas del Sena, las riberas del Danubio y del Rhin y las márgenes del Tíber hasta

subir al Quirinal. Y agrega: "el mundo camina con pasos rapidísimos a la constitución del despotismo más gigantesco y aterrador de que hay memoria en los hombres. Formula la ley del contraste entre la represión religiosa y la represión política que se mueven en razón inversa como lo prueba la historia, correspondiendo a los períodos de mínima represión moral, la máxima represión política.

Un Estado con todos los recursos y sin represión o control religioso, es pues la tiranía absoluta. Donoso considera que no es posible restablecer la influencia o contrapeso religiosos por la muerte de la fe; y es difícil si no imposible, la vuelta a la fe. Dice con infinita amargura: "He visto individuos que han vuelto a la fe; por desgracia, no he visto nunca a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido".

Es sugerente el paralelo entre el despotismo previsto por Tocqueville y el previsto por Donoso. El primero se debe al inmenso desarrollo gubernativo, a la nivelación de situaciones y sobre tdo, al instinto igualitario, y tiene un carácter sutil, impalpable pero no menos efectivo. El despotismo de Donoso se debe principalmente a la acentuación del espíritu de rebeldía y a la desaparición de lo que podríamos llamar, hoy la jerarquía de los valores ético-religiosos. El primero es compatible con ciertas formas democráticas y puede convivir con la evolución republicana. El segundo supone no una evolución, sino el triunfo de la revolución. Podría decirse que las dos profecías, la de Tocqueville y la de Donoso, se completan. La primera se refiere al mal de que adolecen las democracias igualitarias y que se va acentuando por el centralismo. La segunda se refiere a los países en que se ha realizado la evolución. Tocqueville habla del despotismo inmaterial e invisible de la democracia; Donoso señala los caracteres brutales del despotismo totalitario. En su carta a Montalembert, anunció la restauración del paganismo socialista y afirmó luego la desaparición de la civilización occidental por obra del comunismo. "He visto —dice— dos edificios gigantescos, dos civilizaciones espléndidas. La primera cayó al ruido de las trompetas apostólicas; la segunda caerá al ruido de las trompetas socialistas".

Donoso es acreditado como embajador en Berlín, admirable punto de observación en que debía completar sus informaciones acerca del momento europeo. Vuelto pronto a la Cámara, pronuncia su discurso del 30 de enero de 1850. Se trataba de una autorización presupuestaria, lo que llamaríamos hoy prórroga del presupuesto. Donoso, levantándose por encima del punto legal torna al tema que lo absorbe. Es cierto que en Europa se ha producido una reacción contra los excesos revolucionarios; pero Donoso cree que "la revolución no ha sido vencida, ni en España ni en Italia ni en Francia ni en Hungría". Todo anuncia una crisis próxima.

Afirma: "El error consiste en creer que los males nacen de los gobiernos. Pero el mal es mucho más hondo; el mal está en los gobernados; el mal está en que los gobernados se han hecho ingobernables". Donoso desarrolla brillantemente la tesis de la correspondencia entre las verdades teológicas y las políticas. A las negaciones en el orden religioso: negación de la Providencia, negación de la personalidad de Dios, negación absoluta de Dios, corresponden al liberalismo deísta, el panteísmo republicano y el comunismo. He aquí sus palabras: "El panteísmo en el orden religioso corresponde al republicanismo en el orden político; y después vendrá naturalmente el anarquista o sea el ateo".

Por mucho tiempo pensó Donoso que la contra-revolución tendría su apoyo en la unión de Francia, Austria y Rusia; pero descubre luego la incompatibilidad de intereses entre Rusia y Europa, coincidiendo en esto con las previsiones de Marx y del propio Danilewsky que citamos anteriormente.

Sigue convencido de que Francia no puede ofrecer la base de una resistencia al movimiento revolucionario, por la debilidad de su sistema gubernativo. Señala los inconvenientes de la política inglesa, conservadora en lo interno y alentadora de la revolución y de la anarquía en el Continente. Confiesa que Rusia ha buscado la paz pero esa situación puede cambiar, sea por un debilitamiento en la resistencia europea, o por un cambio revolucionario en la propia Rusia. ¿En qué momento se realizará ese cambio y por qué causas? La visión del futuro no importa siempre el señalamiento preciso de las fechas; puede decirse que es una visión exacta pero sin cronología determinada. Este sentido tiene esta página de Donoso que vamos a transcribir:

....."para que la Rusia se apodere de la Europa, son necesarios antes estos tres acontecimientos que voy a decir, todos los cuales, adviértase esto, señores, son no sólo posibles, sino también probables. Se necesita: primero: que la revolución, después de haber disuelto la sociedad, disuelva a los ejércitos permanentes; segundo, que el socialismo, despojando a los propietarios, extinga el patriotismo; tercero, el acabamiento de la empresa de la confederación poderosa de todos los pueblos esclavos bajo la influencia y el protectorado de la Rusia. Las naciones esclavas cuentan, señores, 80 millones de habitantes. Ahora bien: cuando en la Europa no haya ejércitos permanentes, habiendo sido disueltos por la revolución; cuando en la Europa no haya patriotismo, habiéndose extinguido por las revoluciones socialistas; cuando en el oriente de Europa se haya verificado la gran confederación de los pueblos esclavos; cuando en el Occidente no haya más que dos grandes ejércitos, el

ejército de los despojados y el ejército de los despojadores, entonces, señores, sonará en el reloj de los tiempos la hora de Rusia. . . .

Y en otro párrafo previendo la otra alternativa de la revolución en Rusia dice: "Yo creo más fácil una revolución en San Petersburgo que en Londres".

El último gran discurso que pronunció Donoso y que cierra su vida parlamentaria, es el de diciembre de 1850 sobre la situación de España; es una reiteración brillante de sus ideas anteriores. Transcribiremos esta descripción pintoresca de la sed de mando de un innegable valor psicológico.

"Nadie está bien donde está; todos aspiran a subir, y a subir, no para subir, sino para gozar. No hay español ninguno que no crea oír aquella voz fatídica que oía Macbeth y le decía: "Macbeth, Macbeth, serás Rey". El que es elector oye una voz que le dice: "Elector, serás diputado". El diputado oye una voz que le dice: "Diputado, serás ministro". El ministro oye una voz que le dice: Serás. . . . "yo no sé qué, señores.

¿Arroyo, en qué ha de parar
tanto anhelar y subir,
tú por ser Guadalquivir,
Guadalquivir por ser mar?

A raíz de este discurso, Donoso es nombrado Embajador en París. Su correspondencia en esa época revela la sagacidad y el acierto de sus observaciones, la verificación de su previsión del golpe de estado y de la consolidación del régimen imperial francés y su entente con Inglaterra.

Las ideas fundamentales de Donoso en sus discursos del 49 y del 50, debían ser desarrolladas en un libro. Tal es su famoso Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. La teoría de que la crisis no puede atribuirse a factores políticos o económicos, sino a causas más hondas, al espíritu de rebelión, al deseo de poder, llevaba lógicamente al planteamiento de su causa en el pecado original. La creencia en la culpabilidad del hombre y la falta de la influencia religiosa en los gobernantes y en los gobernados encierra la clave de la situación. Prueba Donoso con acentos de insuperable elocuencia, que todas las utopías políticas han supuesto el olvido de esta idea, han partido de la bondad del hombre, y tal dogma es no sólo el dogma liberal sino sobre todo el dogma socialista. En esta posición polémica, en esta situación de antítesis, Donoso exagera; no sólo está dañada la voluntad del hombre, está dañada y es incapaz la razón; hay entre la razón y el absurdo vínculos entrañables. Era de esperar que semejantes extremos fueran criticados en su tiempo por teólogos como el Abate Gauduel, y que inspiraran más tarde las prudentes reservas del maestro Menéndez y Pelayo.

Hay un vicio inherente en lo que podíamos llamar la psicología política del hombre, pero la razón humana no perdió por el pecado original su aptitud para descubrir la verdad. Nuestra tesis presentada a la Sociedad de Filosofía destaca el contraste entre la historia política en que parece acentuarse el mal y la historia de la cultura con sus admirables descubrimientos científicos y creaciones estéticas, en su devenir que parece no tener límites.

Dejando el estudio del Ensayo desde el punto de vista teológico a personas autorizadas y competentes, llamamos la atención sobre el sentido de universalidad y variedad de la religión católica, y por lo mismo, el carácter religioso de la cultura europea.

No cabe hablar pues, dice Donoso, de cultura francesa, inglesa o alemana sino simplemente de una cultura católica. Otra idea fundamental en el Ensayo es la oposición entre lo que Donoso llama la cultura cristiana y la civilización racionalista, por la diferencia entre los principios que las inspiran. Atribuye Donoso a la primera: la unidad del género humano, única base de la igualdad y de la fraternidad; la libertad moral, fundamento de todas las otras libertades y la diferencia entre lo que es del César y lo que es de Dios. André Siegfried, como lo hizo en el pasado siglo el propio Renán, atribuye a esta diferencia el carácter de fundamento esencial de la cultura occidental en oposición a la bizantina y a las culturas antiguas. Completando esta idea de libertad, no podríamos decir que también es contribución fundamental del Cristianismo la idea de persona humana? ¿Y no podríamos agregar también un quinto elemento sobre el cual llamó la atención el Papa Pío XII, la idea de que la justicia es superior al Estado? Resulta entonces reafirmada la tesis de Donoso, de que no ha sido el desarrollo filosófico, por importante que sea en otros aspectos de la vida humana, el que ha determinado la aparición de aquellos pilares de toda cultura y que ellos surgen en el mundo europeo por obra del Cristianismo.

Es parte complementaria del Ensayo, y síntesis del mismo, la carta al Cardenal Fornari, de 19 de julio de 1852. Donoso afirma nuevamente la inevitabilidad de la revolución. "Es imposible de toda imposibilidad, impedir la invasión de las revoluciones y el advenimiento de las tiranías, como que ambas se resuelven en la dominación de la fuerza, cuando se ha relegado a la Iglesia en el santuario y a Dios en el cielo. La esencia del comunismo consiste en la confiscación de todas las libertades y de todas las cosas en provecho del Estado".

Explica dentro de su profundo criterio filosófico-teológico el ineluctable proceso del comunismo:

“Por lo que hace al comunismo, me parece evidente su procedencia de las herejías panteístas y de todas las otras con ellas emparentadas. Cuando todo es Dios y Dios es todo, Dios es, sobre todo, democracia y muchedumbre; los individuos, átomos divinos y nada más, salen del todo que perpetuamente los engendra, para volver al todo, que perpetuamente los absorbe. En este sistema, lo que no es el todo, no es Dios, aunque participe de la divinidad; y lo que no es Dios, no es nada, porque nada hay fuera de Dios, que es todo. De aquí ese soberbio desprecio de los comunistas por el hombre y esa negación insolente de la libertad humana. De aquí esas aspiraciones inmensas a una dominación universal por medio de la futura demagogia, que ha de extenderse por todos los continentes, y ha de tocar a los últimos confines de la tierra. De aquí esa furia insensata con que se propone confundir y triturar todas las familias, todas las clases, todos los pueblos, todas las razas de las gentes en el gran mortero de sus trituraciones. De ese oscurísimo y sangrientísimo caos debe salir un día el Dios único, vencedor de todo lo que es vario; el Dios universal, vencedor de todo lo que es particular; el Dios eterno, sin principio ni fin, vencedor de todo lo que nace y pasa; ese Dios es la demagogia, la anunciada por los últimos profetas, el único sol del futuro firmamento, la que ha de venir traída por la tempestad, coronada de rayos y servida por los huracanes. Este es el verdadero todo, Dios verdadero, armado con un solo atributo, la omnipotencia, y vencedor de las tres grandes debilidades de Dios católico: la bondad, el amor y la misericordia. ¿Quién no reconocerá en ese Dios a Luzbel, dios del orgullo?

“Cuando se consideran atentamente estas abominables doctrinas es imposible no echar de ver en ellas el signo misterioso, pero visible, que los errores han de llevar en los tiempos apocalípticos.

“Si un pavor religioso no me impidiera poner los ojos en estos tiempos formidables, no me sería difícil apoyar en poderosas razones de analogía la opinión de que el gran imperio anticristiano será un colosal imperio demagógico, regido por un plebeyo de satánica grandeza, que será el hombre de pecado”.

Los párrafos transcritos tienen palpitante actualidad, son prueba evidente del asombroso sentido profético de Donoso. Es el vidente máximo de la crisis europea. Los vislumbres de Chateaubriand y las anticipaciones de Tocqueville, las previsiones de De Maistre y de Bonald, aparecen en pavoroso relieve en las palabras de insuperada y tremenda elocuencia de Donoso. A esta riqueza de puntos de vista hay que añadir la profunda metafísica unidad que les da al encontrarles la causa común que descubre la visión católica del hombre y de la historia humana. Por eso puede decirse que todos los truenos proféticos que inician Burke y De Maistre a raíz de la Revolución Francesa, culminan en Donoso.

El surgimiento de un nuevo cesarismo, descrito por Spengler, corresponde a la visión del Estado absoluto de Donoso; la desaparición de la autoridad indicada por observadores finos como Jaspers y Huizinga, es el mismo fenómeno anunciado y descrito por el orador insigne; la disminución de la fe, la anemia religiosa, a que alude el propio Papa Pío XII, es aquel abandono del Cristianismo que ve con caracteres irremediables el alma sincera de Donoso.

¿Debemos aceptar no sólo la exactitud de las profecias de Donoso, sino integralmente en todos sus detalles la ideología que ha puesto detrás de ellos? Precisamente por su posición polémica, diríamos antitética, sobre las corrientes de su siglo, por moverse en una reacción pendular espiritual explicable en un alma tan generosa y tan valiente y tan sincera, muchos de sus puntos de vista resultan exagerados, o en muchos casos, exclusivos. Así la intensificación del pecado original hasta llegar a la incapacidad absoluta de la razón. No podemos aceptar tampoco, conviniendo en la primacía de las causas morales, la exclusión de otros factores objetivos, como errores en la constitución política y deficiencias en el programa económico-social.

Cuando la Iglesia ha proclamado la necesidad de basar la organización política en la realidad de los hechos y en las exigencias de la época; cuando los Pontífices, convencidos de que en el mundo moderno la caridad no tenía el carácter institucional y eficaz que tuvo en las épocas de plenitud y fe, han forjado sobre la base filosófica del tomismo todo un programa social para corregir las injusticias del capitalismo creado por la Revolución industrial en ambientes en que no predominaba la fe católica; han dado muestras de un criterio integral que atiende de preferencia a las causas morales pero que acude también a las reformas de carácter político y sobre todo a las reformas de carácter social.

Pero esta posición equilibrada y realista, que se diferencia del punto de vista extremo que adoptó Donoso, no quita en un ápice el mérito de este pensador insigne, de este soberbio ejemplar humano, que supo unir a la luz del genio la fortaleza del corazón, y en los últimos años de su vida, los atractivos de una sublime bondad.

Porque Donoso Cortés, al volver a la plenitud de la fe, no sólo tuvo gracia para descubrir estos nuevos horizontes humanos, y ahondar en las causas profundas de la crisis; sino que vivió de acuerdo con esa fe una vida ejemplar de caridad, de sacrificio, de mortificación y de plegaria. Coinciden en Donoso, al borde de la tumba, las últimas fulguraciones del genio con los ejemplos del santo.

El pesimismo radical de Donoso, se explica por el momento histórico, y destinado tal vez a producir una reacción en la sociedad de su tiempo, escéptica, materialista y ciega. Quizá la mejor respuesta a la posición de Donoso, que más que una afirmación dogmática presenta un trágico interrogante, se encuentra en las siguientes palabras de Pío XII:

“¿Qué queda, amados hijos, en semejante atmósfera de terror y de peligros, qué queda en nuestros tiempos sino la exigencia imperiosa de conformarnos al modo de la Iglesia primitiva, según el empleo magnífico que nos dieron aquellos magníficos cristianos con su fe abrasadora, con su espíritu intrépido, con su seguridad consciente en la victoria; qué, sino beber —como en pura fuente de valor y salvación— nuevas fuerzas, nuevo empuje, nueva constancia, a medida que reflexionamos en que todo lo que ellos creyeron, esperaron y amaron, todo aquello por lo cual oraron y trabajaron, sufrieron y gloriosamente conquistaron, también constituye nuestra vida, nuestra gloria y el tesoro incorruptible de la Iglesia?”.

“En nuestros días la Iglesia no puede volver simplemente a las formas primitivas del simple rebaño con que ella comenzó. En su edad madura, que no es vejez, yergue su cabeza y en sus miembros mantiene inmutable el vigor de su juventud. Necesariamente ella continúa siendo lo que fué desde su nacimiento. Siempre la misma: no cambia ni sus dogmas ni su fuerza. Es inexpugnable, indestructible, invencible. Es inamovible, inmutable, por el decreto mismo de su fundación que sellara con su sangre el Hijo de Dios”.

¿No podríamos decir que frente al mal ya es un factor de bien, la nostalgia de la fé, el ansia de la vuelta a los principios tradicionales de orden, de autoridad, de jerarquía, y sobre todo de comprensión y de amor?

¿No es cierto que un estado de espíritu semejante, ante las duras lecciones de la Revolución Francesa, produjo un ambiente propicio a la comprensión de la verdad y de la belleza del cristianismo, que supo expresar Chateaubriand, y preparó el camino a la restauración católica llevada a cabo por Napoleón, aunque por desgracia con más sustento político que sentido moral?

Un estado colectivo de insatisfacción, de inconformidad con el materialismo reinante, con sus expresiones brutales destructoras de la libertad del hombre y creadoras de la más abyecta tiranía del Estado y que anhela la restauración de la libertad dentro del orden moral, y la paz por obra de la justicia, ¿no constituirá una fuerza decisiva, un signo propicio que tendrá todo el valor de un factor social, y desde el punto de vista religioso, todo el vibrante y fecundo sentido de una plegaria?