

Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original

LUIS GONZALO DíEZ

LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LA SOBERANÍA

I

EL uso del pasado desde las filas de la contrarrevolución da pie, tal y como revelan los casos de Burke, Bonald y Donoso Cortés, a un tipo de discurso que exalta la tradición frente al cambio histórico. Fórmulas como la del «Espíritu Nacional» (Burke), «sociedad constituida» (Bonald) y «estado (católico) de libertad» (Donoso) expresan un mismo afán reivindicativo: el que delimita intelectualmente el pasado como referente teórico de la única política legítima.

La manera en que esos tres representantes del tradicionalismo modularon ese afán varía en función de las circunstancias históricas en que vivieron y de las particularidades de su biografía política e intelectual. La obra de Burke y Bonald es una respuesta directa a la Revolución francesa, mientras que la de Donoso debe leerse en el contexto de la Revolución liberal española. El énfasis *conservador* burkeano destaca el valor de lo propio, de la identidad histórico-nacional de Inglaterra, frente a la amenaza homogeneizadora de los revolucionarios franceses y su audiencia inglesa. El énfasis *restaurador* de Bonald y Donoso configura el discurso contrarrevolucionario en los términos propios de una ciencia de la sociedad, caso del primero, o de un antiliberalismo de raíz católica, caso del segundo.

Protonacionalismo¹, cientificismo² y antiliberalismo³ representan

¹ «El conservadurismo histórico (representado ejemplarmente por Burke) aborrece la revolución porque mina la expresión *individual* de la tradición de una nación» (Henry Kissinger [1973], *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria*, México, FCE, pág. 251).

² «Bonald fue excepcional entre sus colegas de la Derecha en la medida en que profesó un *cientificismo tradicionalista*» anclado en la tradición del racionalismo europeo (W. Jay Reedy [2001], «Maistre's twin? Louis de Bonald and the counter-en-

distintas modulaciones doctrinales de la contrarrevolución detrás de las que asoma, en el caso de Burke, su pertenencia a un medio insular con una conciencia extrema de su singularidad histórica y política; en el de Bonald, su ligamen intelectual «a la *epistème* clásica no menos que a las prácticas discursivas (de la Ilustración)»⁴ y en el de Donoso, el hecho de haber alcanzado un nombre como político, periodista y pensador no *contra*, sino a *favor* del liberalismo, lo que radicalizará su crítica antiliberal por ser inseparable de una «conversión a los buenos principios».

Más allá de estas variaciones, lo que les une es su visión del pasado como referente de la legitimidad política, motivo de la necesidad de, en unas circunstancias revolucionarias, fortificarlo doctrinalmente para garantizar su permanente idoneidad histórica. La «Constitución británica» invocada por Burke frente al «edificio teórico y experimental» francés, las «leyes fundamentales» en cuya restauración fía Bonald la reconstitución de la sociedad y la «Monarquía cristiana» esgrimida por Donoso en su crítica del constitucionalismo liberal poseen un carácter programático que fija las condiciones de una política de lo posible para los defensores de la tradición en tiempos revolucionarios.

La creencia de que la intelección del pasado llevaba aparejada la posibilidad de una política tradicionalista, de preservar en el mundo moderno viejos principios e instituciones, fue compartida por Burke, Bonald y Donoso, aunque, tal y como demuestra el caso de los dos últimos, esa posibilidad estuviese abocada a una configuración *escatológica* donde el esencialismo histórico permuta en irracionalismo providencialista⁵. Pero, más allá de la viabilidad o inviabilidad de su proyecto, lo importante es retener cómo estos pensadores contrarrevolucionarios teorizaron la identidad nacional

lightenment», en Richard Lebrun [ed.], *Joseph de Maistre's life, thought and influence. Selected Studies*, Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press, pág. 179).

³ Donoso caracteriza el «parlamentarismo» y el «liberalismo» como «el mal, el puro mal, el mal esencial y sustancial» (Juan Donoso Cortés [1946], *Obras Completas, II*, Madrid, BAC. Recopiladas y anotadas por Juan Juretschke, pág. 576).

⁴ W. Jay Reedy (1993), «History, authority and the ideological representation of tradition in Louis de Bonald's science of society», en *Studies on Voltaire and the eighteenth century* (311), pág. 176.

⁵ «(El) triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica (...) Por esta razón, no hay período histórico que no vaya a parar a una gran catástrofe (...) ¿Qué significa esa gran catástrofe? Significa dos cosas: el triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal por medio de una acción directa, personal y soberana. Esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia» (Donoso, *OC*, II, 208-209).

(Burke), sociológica (Bonald) y católica (Donoso) del pasado para fortificar doctrinalmente la entraña política del mismo frente al desafío revolucionario.

II

El pasado como doctrina política es una clave intelectual que recorre toda la obra de Joseph de Maistre. Al igual que los tres autores de los que venimos hablando, Maistre se adentró en el túnel del tiempo para que la luz de los siglos proyectase sobre el presente la *verdad* de la «contrarrevolución». A la luz del pasado, no hay violencia ni terror, sólo la pacífica magnanimidad de un rey que predica con el ejemplo, es decir, que, para restaurar la monarquía, no cortará cabezas. Aquí reside, según Maistre, la diferencia sustancial entre el antiguo orden europeo y la innovación política del jacobinismo: no sólo en sus *finés*, sino en sus *medios*, no sólo en lo que predicaban revolucionarios y contrarrevolucionarios, sino en la manera en que unos y otros realizan sus proyectos.

Si la acción política contrarrevolucionaria es «lo contrario de la revolución», la doctrina política contrarrevolucionaria que inspira aquélla dilucida su identidad en un mundo aparte de la «revolución». En este mundo, la «historia, que es la política experimental, demuestra que la monarquía hereditaria es el gobierno más estable, dichoso y natural al hombre» y que «una constitución es una obra divina»⁶. El árbol tradicionalista, cuyas raíces vinculan a las generaciones con hábitos de sumisión y creencia, estaría coronado por los dos principios en que se articula el concepto maistreano de «soberanía»: el de la «legitimidad» monárquica y la «infalibilidad» papal. En el Papa, recaería la misión de que los soberanos respetasen «las leyes fundamentales del Estado», es decir, de que, en el ejercicio de su poder, no saliesen de «su círculo de legitimidad».

El «equilibrio milagroso» del pasado hace posible que el ejercicio de la soberanía oscile sin solución de continuidad entre el «desear invenciblemente» y el no «desear injustamente»⁷. Este milagro político obedece a la armonía entre la «legitimidad» y la «infalibili-

⁶ Joseph De Maistre (1979), *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, en *Œuvres complètes*, Ginebra, Slatkine Reprints, págs. 226 y 235. Obra publicada por vez primera en 1809.

⁷ Maistre (1979), *Etude sur la souveraineté*, en *ibíd.*, págs. 422-423. Obra escrita en los años 1794-1796.

dad», entre el poder monárquico y el poder papal, y, en última instancia, a la primacía del «orden espiritual» sobre el «temporal». La doctrina contrarrevolucionaria de Maistre apunta a un entendimiento religioso del hecho político que cabría enunciar como la *política religiosa de la soberanía*. En las resonancias de esta formulación, se percibe, en primer lugar, el carácter sagrado del poder y, en segundo lugar, el carácter político de la religión. La soberanía «siempre es una, absoluta e inviolable» porque la religión constituye su espina dorsal, el aliento infalible del deseo políticamente justo.

Si de Maistre hubiese dependido, no habría tenido ningún problema en ser «el instrumento de la Iglesia para asegurar el acuerdo divino de la Providencia y el Poder»⁸ ya que, antes que a la gloria literaria, aspiraba a convertirse en el «restaurador de la Iglesia y el salvador de los tronos». Hizo «todo lo que pudo para evitar que sus sueños fuesen vana literatura, y buscó la forma de dar a la teocracia el molde imperialista que exigía»⁹. Sin embargo, tras la caída de Napoleón, Maistre, que llevaba más de veinte años de vida en el exilio, sufrió «la ingratitud de los reyes» pues ni el zar, ni el rey de Cerdeña (a cuyo servicio como embajador en San Petersburgo se encontraba), ni Luis XVIII contaron con él en las negociaciones diplomáticas que establecerían el marco de la Europa de la Restauración¹⁰. De haber sido escuchado, «en lugar de la Santa Alianza, se hubiese podido ver una empresa gigantesca para la domesticación religiosa de los pueblos»¹¹.

Lo que queda de la doctrina contrarrevolucionaria de Maistre, como en los casos de Bonald y Donoso, es la sensación de un proyecto político truncado, la experiencia de la derrota. Los dos últimos terminaron refugiándose en una utopía providencialista cuyo desaliento transmite el «silencio casi total de Bonald después de 1830», que no es más que «la espera de la eternidad»¹². Donoso aún tuvo fuerzas intelectuales suficientes para, sin abandonar su hondo pesimismo histórico, interpretar la Revolución de 1848 como una oportunidad para «la completa restauración en España de todas las

⁸ Robert Triomphe (1968), *Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Ginebra, Librairie Droz. pág. 351.

⁹ *Ibid.*, págs. 359 y 584.

¹⁰ C. J. Gignoux (1963), *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, París, Nouvelles Editions Latines. pág. 138.

¹¹ R. Triomphe (1968), pág. 585.

¹² G. Gengembre (1986), «Bonald: la doctrine pour et contre l'histoire», en *Le Débat*, núm. 39, pág. 103.

instituciones católicas»¹³ dado el carácter antiliberal y antiburgués de la misma.

Maistre, en cambio, pese a los vaivenes y fracasos de su vida, no se entregó a las «quimeras de la contrarrevolución»¹⁴. Y ello porque, más allá de la impronta *doctrinal* de su tradicionalismo, éste asumió el carácter de un *estilo* de exaltación que buscaba «esclavizar el futuro a una visión del pasado»¹⁵. Estas dos dimensiones de su pensamiento no se encuentran separadas una de otra, sino que están presentes en los mismos textos y son rastreables desde sus primeras obras críticas con la Revolución hasta las últimas. Lo que a partir de ahora nos interesa explicar adecuadamente es por qué la veta estilística del tradicionalismo maistreano *salvó* a éste del naufragio al que fue conducida buena parte de la contrarrevolución doctrinal y le dotó de la modernidad suficiente para ser una posibilidad retórica inherente al tiempo histórico inaugurado por la Revolución.

LA POLÍTICA EXTERMINADORA DE LA IDEOLOGÍA

I

Antes de la Revolución, la carrera de Maistre, perteneciente a una familia ennoblecida de magistrados saboyanos servidores del rey de Cerdeña, estaba orientada al mundo del Derecho. Pero el estallido de la Revolución francesa y la ocupación de Saboya por los ejércitos revolucionarios en 1792, cambiaron radicalmente las circunstancias de su vida, convirtiéndole en un exiliado durante veinticinco años. Según Owen Bradley, «quizás lo más remarcable de la vida de exilio de Maistre sea cómo la experimentó como (...) una liberación cultural de la mediocridad de la vida provinciana...»¹⁶. Este juicio es confirmado por Jean-Louis Darcel, quien sostiene que sus «primeros escritos anteriores a la Revolución atestiguan lo que habría sido: un escritor de temperamento obligado a reprimir los

¹³ Donoso, *OC*, II, págs. 597-598.

¹⁴ Joseph Maistre (1990), *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, pág. 128. Traducción de Joaquín Poch Elío. Obra publicada por primera vez en 1796.

¹⁵ Isaiah Berlin (1995), «José de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, pág. 138. Traducido por Álvarez Flórez.

¹⁶ Owen Bradley (1999), *A modern Maistre. The social and political thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, University of Nebraska, pág. xxi.

descarrios de una imaginación visionaria, las audacias de un pensamiento incisivo atraído por la controversia»¹⁷.

La liberación estilística que supuso la experiencia del exilio para Maistre se conjuga con una actitud declaradamente hostil hacia la Revolución rastreable desde la época de Lausana. En la ciudad suiza, bajo las influencias de curas exiliados como él, «se convenció de que la Revolución no era un accidente de la historia de Francia, sino un vasto fenómeno religioso, por tanto europeo, que demandaba una igualmente vasta contrarrevolución»¹⁸. Allí pudo conocer por boca de los emigrados franceses el terror desencadenado por los jacobinos. «El odio de Maistre hacia la Revolución se explica, en gran parte, porque había sido testigo de la abominable represión de Lyon (dirigida por Fouché el año 1794) a través del testimonio de sus supervivientes»¹⁹. La experiencia del jacobinismo constituye, dentro de la obra de Maistre, «una ruptura cualitativa en la interpretación del mundo en general y de la época en que vivía en particular»²⁰.

Pero, en el fondo, Maistre sabía «que no era solamente una de las víctimas de la Revolución, sino, también, en cierta manera, uno de sus hijos»²¹. La Revolución hizo perder a Maistre patria y fortuna y le mantuvo alejado de su familia durante su larga estancia en San Petersburgo, pero, por otra parte, le liberó de la disciplina intelectual del Antiguo Régimen y le ofreció la oportunidad de dar rienda suelta a su vocación de estilista²², de encontrarse a sí mismo como «escritor de temperamento». Que algo poco ortodoxo estaba surgiendo en las filas de la contrarrevolución es confirmado por el hecho de que «los supervivientes de la aristocracia turinesa» vieron

¹⁷ Jean-Louis Darcel (1989), «Présentation», a *Ecrits sur la Révolution*, de Joseph de Maistre, París, PUF, pág. 16.

¹⁸ C. J. Gignoux, 1963, págs. 75-76.

¹⁹ Jean-Louis Darcel, 1989, pág. 9.

²⁰ Stephane Rials (1987), *Révolution et Contre-Révolution au XIX siècle*, París, Albatros et DUC, pág. 30.

²¹ Jean-Louis Darcel, 1989, pág. 16.

²² Según Berlin, «los sistemas totalitarios modernos combinan, en sus actos si es que no en su estilo retórico, los puntos de vista de Voltaire y de Maistre (...) siendo como son polos opuestos, pertenecen ambos a la tradición de talante duro y realista del pensamiento francés clásico (...) Son escritores cruelmente deflacionistas, despectivos, sardónicos, verdaderamente despiadados y, a veces, genuinamente cínicos» (Berlin, 1995, pág. 155). Para Cioran, en Maistre se comprueba fehacientemente que «el estilo es la prerrogativa y como el lujo del fracaso» (E. Cioran [1985], *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Barcelona, Montesinos, pág. 76. Traducción de Rafael Panizo).

en Maistre a «un innovador sospechoso o, al menos, un ambicioso»²³.

Ya desde muy pronto, en un texto del año 1794 conocido como el *Discours de consolation à la marquise de Costa*, donde Maistre comunica su pesar a la marquesa por la muerte heroica de su hijo, el pensador saboyano empieza a marcar distancias con la ortodoxia contrarrevolucionaria al declarar que la Revolución constituye un punto de inflexión histórica que debe padecerse «con una resignación reflexiva»:

Es necesario tener el coraje de declararlo, Madame: *durante mucho tiempo no hemos comprendido la revolución de la que somos testigos; durante mucho tiempo la hemos tomado por un acontecimiento. Estábamos equivocados: es una época, ¡y desdichadas las generaciones que asisten a las épocas del mundo! (...) ¡Escapemos, Madame! ¿pero, a dónde escapar? (...) Suframos más bien, suframos con una resignación reflexiva; si sabemos unir nuestra razón a la razón eterna, en lugar de no ser más que los pacientes, seremos al menos las víctimas (...)* Siento que la razón humana tiembla ante la vista de esas oleadas de sangre inocente que se mezclan con la de los culpables. Los males de todo género que nos agobian son terribles, sobre todo para los ciegos, que dicen que *tout est bien* y que rehúsan ver en este universo *un estado violento, absolutamente contre nature, en toda la energía del término (...)* En lugar de contrariarnos locamente contra un orden de cosas que no comprendemos, liguémonos a las verdades prácticas. Soñemos que el epíteto de *muy bueno* está necesariamente unido al de *muy grande* (...) Entendamos que, bajo el imperio del ser que reúne esas dos cualidades, todos los males de los que somos testigos o víctimas no pueden ser más que actos de justicia o medios de regeneración igualmente necesarios²⁴.

En un fragmento como éste, el impulso doctrinal de la contrarrevolución, vinculado al esclarecimiento del pasado como pauta de conservación o restauración política, brilla por su ausencia. Como decíamos más arriba, una buena parte de la obra de Maistre puede interpretarse desde el punto de vista de la ortodoxia contrarrevolucionaria. La *política religiosa de la soberanía*, síntesis del tradicionalismo maistreano, constituye la base doctrinal de la *única*

²³ J. L. Darcel, 1989, pág. 16.

²⁴ Joseph de Maistre (1984), *Discours a Madame la marquise de Costa*, en *Oeuvres Completes. IV (7). Ecrits diverses*, Hildesheim, GeorgOlmsVerlag, págs. 273-275. Obra del año 1794.

política posible, la que garantiza el imperio de la religión y la soberanía. El problema planteado por el *Discurso* es que parece negar la posibilidad de una política tradicionalista en la «época» revolucionaria. El «estado violento» que define a ésta prueba que los resortes del orden espiritual y temporal del Antiguo Régimen han saltado por los aires, que el «equilibrio milagroso» entre la «legitimidad» y la «infallibilidad» pertenece al pasado.

El mundo engendrado por la Revolución es descrito por Maistre en su *Esclarecimiento sobre los sacrificios* en términos dantescos:

... ¿qué vimos (en la Francia revolucionaria)? En el parpadeo de un ojo, las costumbres de los Iroquois y de los Algonquins; las leyes sagradas trituradas (...), sangre inocente cubriendo los cadavres (...); hombres rizando y empolvando cabezas ensangrentadas; y las mismísimas bocas de las mujeres ensuciadas con sangre humana. ¡Allí tienes al hombre *natural!*²⁵.

Como afirma Owen Bradley, y a tenor del fragmento citado esta interpretación resulta totalmente plausible, la Revolución aparece en la obra de Maistre como «un retorno a lo primitivo, al caos de los orígenes». De ahí que fuese «menos el objeto de una sociología, de una teoría de las instituciones sociales, que de una antropología, de una teoría de lo prepolítico»²⁶. A diferencia de Rousseau, la aproximación de Maistre a lo primitivo no está teñida de melancolía; ni, como él mismo predica a la marquesa de Costa, de resignación; ni, como postula Bradley, de la moderación propia de «un teórico de la irracionalidad social». Lo que verdaderamente define esa aproximación es la «cólera racional» del escritor que se ha encontrado a sí mismo en medio de la violencia y la sangre, de los inocentes y los culpables, de los ciegos y los iluminados.

II

El rayo de la Revolución hizo exclamar a Maistre con acentos proféticos:

... el tiempo del fanatismo, y aun de las simples exageraciones, pasó ya para mí. Hay también cierta cólera racional que concuerda

²⁵ Cit. en O. Bradley, 1999, pág. 210.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 210.

muy bien con la sabiduría. El Espíritu Santo mismo la ha declarado formalmente exenta de pecado²⁷.

Esa declaración no es ni la de un tradicionalista ortodoxo, ni la de una víctima resignada, ni la de un teórico de la irracionalidad, sino la de un escritor reaccionario que ha asumido el impulso de la Revolución. Para entender qué explica una expresión tan desconcertante como la de la «cólera racional», debemos tener en cuenta la polémica de Maistre con la *herencia* de Voltaire y Rousseau. A la influencia del primero, obedecía la confusión entre *religión* y *fanatismo*. Maistre, como respuesta a la impiedad ilustrada, desafía a los herederos de Voltaire equiparando la *razón* y la *cólera*, es decir, haciendo de la primera la *justificación* teológica de la «sabiduría» reaccionaria.

En Rousseau, Maistre descubrió el impulso emocional de la revolución, la «cólera plebeya» que anidaba en el fondo del «ateísmo práctico». La «cólera racional» garantizaría la supervivencia del espíritu aristocrático en un mundo plebeyo enfrentando al «odio mortal» de éste hacia todo signo de distinción con la «jerarquía de los estados anímicos» (Nietzsche). El *estilo* cobra todo su valor histórico en tanto medio de *salvación* intelectual de la derrotada nobleza de sangre. La Reacción configurada no como política de lo posible, sino como estilo de exaltación aparece como el *subsuelo* del ilustrado mundo democrático, como la terrible *verdad* de los ideales revolucionarios. En este sentido es en el que la conquista del pasado por Maistre se vincula, antes que al Antiguo Régimen, a la Revolución o, mejor dicho, a la «persistencia del Antiguo Régimen» (A. J. Mayer), del pecado original, en la época de la libertad y la igualdad.

La dimensión estilística de la obra de Maistre *salvó* a la misma del trágico destino de las doctrinas contrarrevolucionarias. Éstas, como supo ver Chateaubriand, estaban condenadas a la ruina política, a terminar siendo *palacios de la muerte*. El providencialismo maistreano desempeña una *función* completamente diferente a la del providencialismo de Bonald y Donoso: mientras en el caso de estos dos últimos, representa la espera de la «acción directa, personal y soberana» de «Dios» en la «Historia» y, con ello, pone de manifiesto la derrota infligida por el tiempo histórico a la fe política del tradicionalista; en el caso del primero, la apelación al «gobierno temporal de la Providencia» no significa el reconocimiento implícito

²⁷ Joseph de Maistre (1998), *Las veladas de San Petersburgo*, Madrid, Austral, página 136. Obra publicada por primera vez en 1821.

de un fracaso, sino la asombrosa decisión intelectual de un pensador católico que, ante el espeluznante paisaje del terror jacobino, reformuló con un fuerte acento *pagano* la idea misma de Dios, al que equipara con «una potencia irritada» que «no puede ser apaciguada más que por los sacrificios»²⁸.

La época revolucionaria fue aceptada por Maistre como un hecho consumado que hacía imposible la vuelta atrás. Bonald y, en menor medida, Donoso asumieron finalmente ese hecho desde la conciencia de que se había producido una escisión entre «Dios» y la «Historia» que sólo podía repararse mediante la «acción directa», providencial, del primero sobre la segunda. Maistre, por el contrario, a pesar de que la línea doctrinal de su pensamiento y su no demasiada exitosa biografía política parecían abocarle al escapismo providencialista, se resistirá a convalidar la mencionada escisión y postulará que, en medio de la violencia, la sangre y el crimen, el «gobierno temporal de la Providencia» se mantiene intacto.

Detrás de esta operación intelectual, cabe dilucidar el impulso más paradójico y definitorio de la obra maistreana: situarse en la vanguardia de los tiempos modernos para comandar la *interpretación* de los mismos, es decir, para que su visión reaccionaria de la modernidad fuese aceptada como el *significado* más oscuro y profundo de la «democracia» y los «derechos del hombre».

Maistre *utilizó* el pasado no para criticar el presente en nombre de la eternidad política, sino para someterlo al «molde imperalista»²⁹ de un Dios maléfico que, en virtud del «dogma de la reversibilidad», decretaba que «el inocente podía pagar por el culpable» y que tanto la «inocencia» como el «crimen» eran igualmente «SAGRADOS (con mayúsculas en el texto)»³⁰. El estilo de la «cólera racional» no se halla vinculado históricamente al Antiguo Régimen, sus referencias no son ni el principio de la «infalibilidad» ni el de la «legitimidad», sino el «dogma de la reversibilidad», «le salut par le sang». El mundo al que pertenece no es el de la soberanía y la religión, el de la *única* política posible, sino el de la «democracia» y la «impiedad», el de lo «prepolítico», donde impera sin ningún tipo de restricción «la gran ley de la destrucción violenta de los seres vivos»³¹.

²⁸ Joseph de Maistre (1994), *Éclaircissement sur les sacrifices*, París, Pocket, pág. 21.

²⁹ Triomphe, 1968, pág. 584.

³⁰ Maistre, *Éclaircissement*, págs. 31 y 36.

³¹ Maistre, *Veladas*, págs. 243 y sigs.

Maistre fue capaz de navegar en el barco de la Revolución porque *conquistó* estilísticamente su sentido más profundo, porque distinguió en aquella la marca de lo sagrado. Esto le permitió renunciar a los *votos* tradicionales de la Reacción, a su trágica identificación política con el pasado, y entender lo que estaba sucediendo, más que como una *profanación*, como una «crisis sacrificial»³² que revelaba la acción de «una potencia irritada». De manera asombrosamente original, Maistre habló el lenguaje de la Reacción no *contra*, sino *desde* un presente pecaminoso, lo que obliga a caracterizar su estilo como un hijo legítimo de la Revolución.

Saber que estaba en una nueva época que nada tenía que ver con la anterior y, a la vez, contemplarla como un decreto inexorable de la Providencia: estos son los dos extremos del paradójico pensamiento maistreano, desde los cuales pudo dirigirse contra las «quimeras de la contrarrevolución» sin traicionar la fe tradicionalista en una *eternidad* intocable para la historia. Ésta no derrotó intelectualmente a Maistre porque, a su juicio, entre lo viejo y lo nuevo no había una diferencia sustancial: la moneda de lo sagrado mostraba ahora su reverso, pero la Providencia seguía siendo la responsable de lanzarla al aire³³. Si esto era así, no quedaba otra salida que sufrir «con una resignación reflexiva».

³² Bradley, 1999, pág. 58. René Girard define antropológicamente la «crisis sacrificial» como la «pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando ésta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea, recíproca, se esparce por la comunidad» (Girard, René (1983), *La violencia y lo sagrado* (Anagrama. Barcelona. Traducción de Joaquín Jordá), pág. 56). Recordemos que Maistre denominaba a la Revolución francesa la «pura impureza» y la identificaba con un «espectáculo asombroso: el de la multitud de los grandes culpables inmolados los unos por los otros con una precisión verdaderamente sobrenatural» (Maistre, *Discours*, pág. 273-274). Detrás de los ideales revolucionarios, «las serpientes de las furias» extienden sus «fúnebres alas» y oscurecen el mundo con las sombras de una «violencia impura, contagiosa, o sea, recíproca», es decir, no sometida a la regla institucional de la «legitimidad» y la «infallibilidad» y, por ello, incontrolada. La Revolución, más que dar la libertad a los hombres, habría esparcido la violencia por la sociedad, disolviendo ésta en el *estado de naturaleza* hobbesiano.

³³ René Girard habla, desde un punto de vista antropológico, de «las dos caras de lo sagrado, el juego del orden y del desorden cultural, de la diferencia perdida y recuperada». Y es que el «juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden» pues ésta última «unas veces rehace la unanimidad a su alrededor para salvar a los hombres y edificar la cultura; otras, al contrario, se empeña en destruir lo que había edificado» (René Girard, 1983, págs. 267-269). La «época» inaugurada por la Revolución francesa descubrió a Maistre esa dinámica de la vida social que, en su caso, es inseparable del «gobierno temporal de la Providencia».

Sin embargo, entre la evasión y la resignación, Maistre se comprometió con una línea de activismo ideológico dirigida a desmontar los falsos mitos del idealismo revolucionario. El estilo de la «cólera racional» adquiere toda su relevancia histórica al margen de las utopías providencialistas y de las actitudes quietistas, como «el principio contrario»³⁴ llamado a sofocar la «cólera plebeya» con el espectro del pecado original.

III

Convertirse en un «escritor de temperamento» en una época revolucionaria no es tanto resultado de una elección literaria como ideológica. En el caso de Maistre, su estilo de exaltación reproduce las condiciones de idoneidad para cualquier *retórica* influyente en un mundo «prepolítico». A consecuencia de la Revolución, definida como «la pura impureza», ha dejado de haber «soberanía en Francia; *todo es ficticio, todo es violento*»³⁵. La violenta ficción revolucionaria hace saltar por los aires la nervadura de la *única* política posible, aquélla que se funda no tanto en la verdad como en la «unidad de fábulas»:

Una religión es necesaria para los pueblos (...) Si sus dogmas son fábulas, es preciso que, al menos, haya unidad de fábulas, lo que no tendrá lugar jamás sin la unidad de doctrina y autoridad, la cual, a su vez, deviene imposible sin la supremacía del Supremo Pontífice³⁶.

La *mentira* fundacional del Antiguo Régimen, que revela los orígenes violentos y oscuros del poder, se diferencia de la *mentira* fundacional de la Revolución en que ésta última no ha sido unificada por la religión y la soberanía en un centro de «doctrina y autoridad». La consecuencia de ello es que la política se ha vuelto imposible por

³⁴ Joseph de Maistre (1979), *Du Pape*, en *Œuvres complètes*, pág. xxiii. Obra publicada por primera vez en 1817.

³⁵ Maistre, *Consideraciones*, pág. 72. También Donoso y Thomas Carlyle vincularon los tiempos modernos con el «imperio de las ficciones» (Donoso, *OC*, II, pág. 367) y el «Mundo de los Fantasmas» (Thomas Carlyle [1909], *Folletos de última hora*, Madrid, pág. 241. Traducción de González Blanco). Una comparación doctrinal e histórica entre Donoso y Carlyle, puede consultarse en Luis Gonzalo Díez Álvarez (2001), «Donoso Cortés y Thomas Carlyle: El ocaso del príncipe liberal», en *Ars et Sapientia*, núm. 5, septiembre, págs. 141-161.

³⁶ Cit. en *Triomphe*, 1968, págs. 333-334.

falta de unidad y ha cedido su lugar a una mera *apariencia* de política. *Esto* es la «democracia» para Maistre: una proliferación de «fábulas» no sometidas al imperio de la «legitimidad» y la «infalibilidad».

La impiedad dieciochesca puso las bases de la despolitización del mundo iniciada en 1789. El advenimiento de la «democracia» provoca la destrucción de la soberanía en tanto niega el monopolio espiritual del catolicismo. Quebrado ese monopolio, comienza un tiempo donde el «caos de los orígenes» no está debidamente institucionalizado, es decir, sublimado por la *política religiosa de la soberanía* y domesticado por hábitos de sumisión y creencia. La Revolución pudo haber liberado al hombre de las cadenas católicas y absolutistas, pero no lo emancipó del pecado original, de la violencia inscrita en el alma humana. El hombre *sigue siendo*, en la época revolucionaria, el «resultado de alguna prevaricación desconocida». La única diferencia con el pasado es que, en el Antiguo Régimen, se partía del pecado original y se desembocaba en un orden autoritario y jerárquico; mientras que, en el mundo engendrado por la Revolución, se empieza por dar la espalda al pecado original y se termina alumbrando un paisaje dantesco donde «las leyes sagradas son trituradas» y la «sangre inocente» cubre «los cadalsos».

Lo que los revolucionarios no comprendieron es que las prácticas institucionales del Antiguo Régimen, más que recortar la libertad, constituían una manera de proteger a la sociedad de sus propios impulsos asesinos. La *razón hobbesiana*³⁷ recorre las páginas más inquietantes de la obra de Maistre como el maligno cinismo que se merece un «siglo» aún no lo «bastante maduro» para entender qué explica la alianza entre la libertad y la guillotina. El estilo de la «cólera racional» extraería toda su capacidad de persuasión del hecho de haber mimetizado la acción de los *verdugos* revolucionarios, con lo que «el teólogo Maistre deviene en idea el Robespierre del clero»:

Opone, en teoría, un terrorismo eclesiástico al terrorismo de la Convención. Su Dios inexorable, asistido por el verdugo, Cristo de un comité permanente de salud pública, es el ideal del 93, pero de un 93 eternizado contra la Revolución (...) En esta teología que

³⁷ Textualmente, Maistre dice: «Hobbes acertó totalmente (pues) (...) la sociedad es realmente un estado de guerra. Aquí encontramos la necesidad del gobierno. Dado que el hombre es malo, debe ser gobernado» (cit. en Graeme Garrard [1996], «Joseph de Maistre's civilization and its discontents», en *Journal of the history of ideas*, págs. 442-443).

pone la muerte a la orden del día, persiste, en el fondo, el absolutismo de la Convención sin la esperanza de la liberación antes del último día del mundo; *Robespierre sin Rousseau, el medio sin el fin*. El odio del catolicismo es, entonces, tan grande hacia la Revolución que, para matarla en la cuna, le arrebató en idea sus propias armas. Le disputa su infierno, no rechaza más que su cielo³⁸.

Maistre se dejó seducir completamente por las «diosas impúdicas» (Bonald) y los «dioses alterados de sangre» (Bonald) del panteón revolucionario hasta el punto de descubrirse a sí mismo como escritor en el culto politeísta de la moderna «torre de Babel». Las posibilidades que ofrecía ese culto a la imaginación creadora fueron explotadas sistemáticamente por un autor que supo adivinar la originalidad de un *discurso* que uniese el espíritu pecaminoso de la Reacción, su visión degradada del hombre, con la audacia lingüística de la Revolución.

Sin religión ni soberanía, no hay posibilidad de *domesticar* al hombre y de evitar que el «caos de los orígenes» se adueñe de la sociedad como una violenta ficción. La Revolución conlleva un «retorno a lo primitivo» porque impide que fructifique la «unidad de fábulas» que hace posible la política. El fin del monopolio espiritual católico y el consiguiente avance de la «democracia» significa la transformación del hombre en un *lobo ideológico* para el hombre. El «reino animal del espíritu» (Hegel) ha comenzado:

La torre de Babel es la imagen ingenua de una multitud de hombres que se reúnen para crear una constitución (...) Pero la obra se llama *Babel*, es decir, *confusión*; cada uno habla *su lengua*, nadie se entiende, y la *dispersión* es inevitable³⁹.

La «democracia» constituye, desde su génesis revolucionaria, un mundo «prepolítico» donde circulan los mitos de la moderna pérdida humana: el deseo de transparencia ideológica. El tiempo de las ideologías sucede al de la política, lo que provoca que la *bestia humana* sea liberada de su confinamiento católico y se le ofrezca la oportunidad de «crear una constitución» con otras *bestias*. Fruto de ello es, y son palabras textuales de Maistre, «una nueva jerga inventada por la furia y la hipocresía»⁴⁰. Según B. Thurston, para Mais-

³⁸ Edgar Quinet (1984), *Le Christianisme et la Révolution Française*, París, Fayard, págs. 244-245. Obra del año 1845.

³⁹ Maistre, *Etude*, págs. 368-369.

tre «la Revolución fue esencialmente un conflicto lingüístico» que derivaba en «un tipo de divina escritura, un metatexto, un lenguaje que los impíos (...) no podían comprender»⁴¹.

La *culpa* inexpiable del siglo XVIII consistió en hacer creer al hombre que era un ser independiente, lo que le llevó a profesar «un verdadero ateísmo práctico»⁴². Junto con la filosofía ilustrada, el protestantismo, definido por Maistre como «la insurrección de la razón individual contra la razón general»⁴³, puso las bases de la quiebra de la *política religiosa de la soberanía* y dio alas al deseo de todo hombre de «batirse, juzgar, escribir, administrar, gobernar» por sí mismo.

En la «imprudencia de conceder la palabra a todo el mundo», pensadores como Burke y Donoso Cortés también detectaron el problema fundamental de la época revolucionaria. Para Burke, la «crítica de la revolución (...) es una crítica de la libertad de discurso para crear el mundo unilateralmente»⁴⁴. Para Donoso, el «día que la sociedad (...) ha preguntado qué cosa es la verdad, qué cosa es el error a la prensa y a la tribuna, a los periodistas y a las asambleas, en ese día el error y la verdad se han confundido en todos los entendimientos»⁴⁵.

La *energía* discursiva de liberales y jacobinos, la audacia lingüística de la época revolucionaria, aboca a un mundo de sombras sujeto a la dialéctica del nihilismo ideológico y la violencia política, bajo la cual aparecen «nuevas razas cuyas circunstancias acelerarán su lustre y que, desde la cuna, podrán aspirar a todo»⁴⁶. Las «circunstancias» donde esas «nuevas razas» adquieren «su lustre» son las de un «gran imperio anticristiano liderado por un plebeyo de sa-tánica grandeza»⁴⁷. Posiblemente, la visión profética de este paisaje histórico, tan ligado para el hombre de hoy a la imagen *demoniaca* de los totalitarismos, constituya la herencia más inquietante y significativa de la contrarrevolución doctrinal.

⁴⁰ Cit. en Benjamin Thurston (2001), «Joseph de Maistre's theory of language: language and revolution», en *Joseph de Maistre's life...*, pág. 115.

⁴¹ *Ibíd.*, págs. 116 y sigs.

⁴² Maistre, *Essai*, pág. 286.

⁴³ Joseph de Maistre (1989), *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*; en *Écrits sur la Révolution*, págs. 220 y sigs. Obra del año 1798.

⁴⁴ J. G. A. Pocock (1989), «Emund Burke and the redefinition of enthusiasm: the context as counter-revolution», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *The transformation of political culture. 1789-1848. Volume 3*, Oxford, Pergamon Press, pág. 20.

⁴⁵ Donoso, *OC*, II, págs. 366-367.

⁴⁶ Maistre, *Consideraciones*, pág. 119.

⁴⁷ Donoso, *OC*, II, pág. 622.

El plebeyismo ideológico que sanciona un mundo prepolítico de sangre y violencia en nombre de los «derechos del hombre» se consume, sin saberlo, en las brasas de la Providencia. Si ésta «borra, es sin duda para *escribir*»⁴⁸. Maistre asumió la función oracular de ser la mano de la Providencia, el intermediario de su divina escritura, el llamado a ser la *voz* más autorizada de la Revolución. El estilo de la «cólera racional» implica que su portador se ha elevado por encima de todos los discursos revolucionarios para contemplar el futuro de la época naciente. Sus palabras no están *contaminadas* por la «confusión» de «Babel», pero tampoco están *disciplinadas* por la «infallibilidad» papal y la «legitimidad» monárquica. Son palabras *puras* que nos hablan de la *impureza*, ajenas al «fanatismo» y las «simples exageraciones», exentas de «pecado». Palabras de una nueva «sabiduría» que une la *cólera* a la *razón*.

IV

La pregunta que nos podríamos formular en este momento es: ¿desde *dónde* habla el Maistre estilista?, alguien que afirma ser un «extraño a todos los sistemas, a todos los partidos, a todos los odios; por carácter, por reflexión, por posición.»⁴⁹. En principio, ni desde la *política religiosa de la soberanía* pues «el monstruo revolucionario (...) ha devorado a Europa»⁵⁰, ni desde la moderna «torre de Babel» pues, en ella, todo es «confusión». Maistre no habla en nombre de los principios e instituciones del Antiguo Régimen, pero *sí* de su espíritu («pecado original»). Tampoco habla en nombre de los ideales revolucionarios, pero *sí* de su ejecutor («verdugo»).

El estilo sublime de la «cólera racional» somete a una decantación extrema el pasado para adivinar cuál es su *verdadera* herencia. Una vez que la «Monarquía europea» ha sido destruida por la Revolución, lo que queda de aquél no es su armazón institucional, sino el principio que justificaba una estructura religiosa y política autoritaria. Este principio hunde sus raíces en una visión pecaminosa del hombre. La herencia del Antiguo Régimen es un hombre malvado.

El problema comienza cuando la época revolucionaria decide le-

⁴⁸ Maistre, *Consideraciones*, pág. 22.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 158.

⁵⁰ Maistre, *Veladas*, pág. 224.

vantar sus muros dando la espalda al pecado original, haciendo *como si* éste no fuese más que el vil testimonio del oscurantismo. La impiedad protestante e ilustrada fijó los parámetros teóricos del «ateísmo práctico» del 89. Este ateísmo conduce inexorablemente, dado el concepto beatífico del hombre que maneja, al fin de la política, cuya *única* razón de ser anidaba en la imborrable presencia del mal. El plebeyismo ideológico de un mundo sin soberanía descubre a quienes tienen ojos para ver que el espíritu del pasado gobierna el presente sin necesidad de someterse a una práctica institucional consagrada por la tradición y la historia. Esto significa que la administración del mal, centro neurálgico de la vida pública del absolutismo, ha cedido su lugar a un estado violento y anárquico donde el mal gobierna a los hombres.

Los que enarbolan la bandera de la «democracia» y los «derechos del hombre» no son conscientes de que, al haberse quebrado la unidad católica y absolutista y los resortes que la aseguraban, la *bestia humana* ha salido de su confinamiento para dar rienda suelta a sus apetitos más voraces. Sin la administración del mal por un poder soberano disciplinado por hábitos de autocontrol (y no otra cosa sugiere el respeto que los monarcas deben al Papa), sin un centro de poder único y absoluto respaldado por una religión hegemónica, la violencia inscrita en el alma humana se desborda y, gracias a los ideales revolucionarios, se implanta el *despotismo del pecado original*.

Lo que Maistre parece querer *pintar* en sus momentos de mayor exaltación estilística son los espeluznantes perfiles de un despotismo que el Antiguo Régimen evitó mediante una práctica política autoritaria de carácter eminentemente defensivo. La confusión de lo defensivo con lo injusto, de la protección *necesaria* contra el hombre con el sometimiento *arbitrario* del hombre, fue sancionada por la Revolución. Las terribles consecuencias de este equívoco fruto de la impiedad y el orgullo representan la *venganza* de una «potencia irritada» que *eligió* a Maistre como emisario de su cólera.

La sabiduría de la «cólera racional» revela que en «el vasto dominio de la naturaleza viviente reina una violencia manifiesta, una especie de rabia prescrita»⁵¹. Desmantelado el sistema institucional que administraba, para evitar que se desbordase, esa «rabia prescrita», un nuevo género de despotismo, el de las matanzas indiscriminadas y las ejecuciones sumarias, levanta sus patíbulos. En él, los

⁵¹ *Ibíd.*, págs. 243-244.

verdugos no actúan por mandato del rey, filtro purificador de la violencia, sino como brazos ejecutores de la «cólera plebeya», del instinto asesino más desalmado. El pecado original, liberado de las viejas cadenas, se alía con la imaginación creadora de los nuevos tiempos. La «democracia» alimenta un afán innovador visible no sólo en sus *delirios* ideológicos, sino, también, en sus *técnicas* de castigo.

La impiedad democrática exige una respuesta igual de disolvente que, asumiendo el nihilismo de su desafío, lo hiciese rebotar contra ella. En la Revolución, Maistre descubrió, más que el comienzo de una de las «épocas del mundo», la imagen de un Dios despótico. La implicación histórica fundamental del *despotismo de dios* puede formularse trayendo a colación unas palabras de Donoso Cortés:

No hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión (política) está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo (...) la represión política, la tiranía, está alta⁵².

El vuelo de los «meteoros» democráticos destapa los sombríos perfiles de la *política de la antipolítica* o, lo que es lo mismo, la *política de la ideología*. Ajena a todo principio *auténticamente* político, la moderna «torre de Babel» lleva en el pecado la penitencia. Su confusión hace imposible la «unidad de doctrina y autoridad», la cual, para consolidarse, necesita que el derecho de todo hombre a «juzgar, escribir, administrar, gobernar» sea abolido. El acto revolucionario de dispersar el poder por toda la sociedad no implica la democratización de la soberanía, sino la destrucción de ésta. Es decir, la completa despolitización de la sociedad y su transformación en *esclava* de la rabia que prescribe la naturaleza.

Del sueño de la transparencia ideológica, y ya Maistre avisaba de que «lo que ignoramos es mucho más importante para nosotros que lo que sabemos»⁵³, la «democracia» se despierta convulsionada por la «represión política» que ha puesto en marcha mientras, en sueños, hablaba de los «derechos del hombre». El carácter de esta represión no tiene nada que ver con el autoritarismo del pasado ya que carece de la «verdadera instrucción (que) (...) advierte o pre-

⁵² Donoso, *OC*, II, págs. 197-198.

⁵³ Maistre, *Veladas*, pág. 334.

viene al ser libre que no avance hasta el término en que ya no hay límite»⁵⁴.

Las prácticas institucionales de la violencia en el Antiguo Régimen estaban sometidas a una disciplina asegurada, en último término, por el Supremo Pontífice que permitía a los gobernantes administrar la impureza sin mancharse las manos ni ocasionar graves trastornos. A diferencia del *instruido* absolutismo, la «democracia» pone de manifiesto su ignorancia de «los verdaderos resortes del mundo político» cuanto más *ilustrada* pretende ser, cuanto más da la espalda al pecado original. La culpable condición democrática reside en su afán de conocimiento, en no haber asumido que «el espíritu humano (...) debe evitar *toda investigación temeraria* (sub. por mí) acerca de las cuestiones del orden espiritual»⁵⁵.

La temeridad ideológica del mundo creado por la Revolución es inseparable de su proclividad exterminadora. Al aniquilar el «equilibrio milagroso» entre la religión y la soberanía, se destruye la posibilidad de la *única* política merecedora de tal nombre, la que purifica la violencia social a través de una mecánica institucional que vincula jerárquicamente a tres figuras esenciales: Papa, rey y verdugo. La pregunta que colea en las invectivas más mordaces de Maistre es la de qué manera podrá detenerse la espiral de la violencia en los tiempos modernos dado que su origen, más que ilegítimo, es demencial⁵⁶ pues impugna que la administración de la «rabia prescrita» sea una realidad política incuestionable.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 182.

⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 351.

⁵⁶ «el principio de la Revolución francesa choca de frente con las leyes eternas de la naturaleza» (Maistre, *Etude*, pág. 355). El origen demencial de los tiempos modernos, desde la perspectiva de las «sociedades acuciadas por lo sagrado», se explica teniendo en cuenta que el «orden socio-político aparece como un beneficio inestimable, una gracia inesperada que lo sagrado (...) puede retirar a los hombres. No se trata (...) de elegir o de manipular lo más mínimo el *sistema* a fin de mejorarlo. Cualquier pensamiento moderno sobre la sociedad aparecería aquí como una demencia impía, capaz de atraer la intervención vengadora de la Violencia» (Girard, 1983, pág. 294). El *conservadurismo* de esas «sociedades» sería, en los términos de Girard, una defensa *antropológica* frente a aquella «intervención vengadora»; en los de Maistre, una defensa *religiosa* frente a la ira de Dios. Una sociedad no acuciada por «lo sagrado», poseída por la «demencia impía» de la voluntad de cambio, es una sociedad abocada a la guerra de todos contra todos, a que «los unos por los otros» sean «inmolados».

V

El estilo de la «cólera racional» sería el abismo donde la Revolución contempla su «pura impureza». El oráculo maistreano profetiza un mundo de pesadilla más cercano al de «Nietzsche, Sorel y Pareto» que al de «Bossuet o Bonald»⁵⁷. Y ello porque su estilización del pasado se relaciona no tanto con la defensa de la monarquía y el papado como con la imagen de un dios despótico. Los principios e instituciones que habilitaban la *única* política posible pasan a ser, en un mundo «prepolítico», elementos de intensificación retórica de una «ciencia de lo oscuro»⁵⁸.

Desde nuestro punto de vista, decir que «Maistre fue una voz de moderación en su época»⁵⁹ significa no haber comprendido que sus referencias tradicionalistas terminan siendo, en la economía general de su obra, no tanto principios de *restauración política* como *figuras de estilo* que proyectan «una interpretación agriamente realista de los acontecimientos contemporáneos»⁶⁰. Estas *figuras*, en su decantación del pasado, lo transforman de doctrina política conservadora en puro estilo reaccionario. Es decir, en el imperialismo intelectual de un *sabio* que, para someter al «monstruo revolucionario», no dudó en rechazar el *cielo* de la Revolución (Rousseau) para disputarle su *infierno* (Robespierre). Quizás por este motivo, Maistre deba ser leído no *junto* a Burke, Bonald o Donoso, sino en *compañía* de Robespierre, Marat y Saint-Just, no en el contexto del *conservadurismo*, sino en el del *radicalismo*, entendiéndolo éste en un sentido amplio, más allá de la distinción usual entre derecha e izquierda, como una matriz ideológica que puede engendrar fórmulas jacobinas como la del *despotismo de la libertad* y visiones reaccionarias como la del *despotismo del pecado original*.

El discurso reaccionario de Maistre, más que persuadir, busca golpear, decir verdades «a quemarropa». La más intempestiva y perturbadora de sus verdades señala que la bancarrota de la *política religiosa de la soberanía* prende la mecha de las «grandes revoluciones» y las «guerras generales». El paisaje primitivo y desolador de las «épocas del mundo» no hace sino constatar que el «hombre está encargado de degollar al hombre» y que la «guerra es la responsable de ejecutar el *decreto*». Sólo quien no se ha dejado enga-

⁵⁷ Berlin, 1995, pág. 130.

⁵⁸ Triomphe, 1968, pág. 597.

⁵⁹ Bradley, 1999, pág. viii.

⁶⁰ Berlin, 1995, pág. 138.

ñar por los cantos de sirena de la filosofía moderna ni por la necia fe en el progreso de «nuestro siglo»⁶¹ está en disposición de comprender el profundo significado de aquel pensamiento de Pascal donde se invocan «las sombras poderosas que, atraídas por el asesinato y la sangre, penetran en el mundo visible desde un mundo invisible».

El punto de vista contrario al negro profetismo de Maistre aparece nítidamente perfilado en uno de los hombres de su tiempo por el que sintió mayor animadversión: Benjamin Constant. No en balde sus *Consideraciones* fueron pensadas como una respuesta directa al folleto de Constant *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier*, publicado en mayo de 1796. A juicio de Constant, la «época» inaugurada por la Revolución no se identifica con un estado de «guerra» permanente que aboca a la autodestrucción de la raza humana, sino con el «comercio»:

Hemos llegado a la época del comercio, *époque que nécessairement ha de substituir a la de la guerra* (...) (Y ello) porque la única meta de las naciones modernas es el sosiego y, con el sosiego, la holgura y, como fuente de la holgura, la industria⁶².

La profecía reaccionaria opone al optimismo liberal la certidumbre de que una época que, por impiedad y orgullo, avanza hacia el abismo es una época sin domesticar, prepolítica, sometida a los designios de un dios «injusto, cruel, despiadado». La «cólera racional» habla en nombre de ese dios a las desdichadas generaciones del «ateísmo práctico» invitándolas a aceptar su inmolación con una «resignación reflexiva».

⁶¹ Maistre, *Veladas*, págs. 243 y sigs.

⁶² Benjamin Constant (1988), *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, págs. 13-14. Traducción de Truyol Wintrich y Marcial A. López.