

POLEMICA ESPAÑOLA
SOBRE
EL «ENSAYO» DE DONOSO CORTES
POR
DIEGO 'SEVILLA ANDRES

I

La vida y la obra de Donoso Cortés tienen una trayectoria pareja a la de otro gran filósofo-político, Tomás Hobbes, «genio enciclopédico y profundo, como el español le llamase, abarcó casi todo el dominio de las ciencias...; y separado de Dios y de la humanidad prosiguió solitario su carrera» (1, 226) (1). Ambos vinieron al mundo en un estado de guerra en que parecía que iba a ser aniquilada la propia nación (2); ambos conocieron los halagos y confianza de los grandes de la tierra, y si el español no estuvo destinado a mentor de un joven Rey, fué consejero de una Reina en el destierro. En fin, sus últimos años se hallaron nimbados de dolor tremendo, y aunque las obras del español no fueron quemadas por mano del verdugo, hasta hace poco tiempo el Marqués de Valdegamas no ha *encajado* en la derecha española, tan facilona para acoger amorosamente cualquier prestigio menos profundo y sincero que Donoso, pero al fin y al cabo incapaz de turbar las tranquilas digestiones de quienes prefieren sestear a permanecer en vela pensando en el porvenir. Donoso fué siempre un agorero molesto.

(1) Las citas de Donoso Cortés, salvo advertencia en contrario, corresponden a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946. Dos tomos.

(2) Para Hobbes, vide Toennies (F.) Vida y doctrina de Tomás Hobbes. Madrid, 1932. Pág. 27. Para las circunstancias que rodearon el nacimiento de Donoso, vide Noticia biográfica de Gavino Tejado en la edición de las O. C. de Ortí y Lara, Madrid, 1909. Tomo I. Págs. XIX y XX. En 1854 en la imprenta de Tejado, en Madrid, se publicó la noticia biográfica en un folleto de 156 páginas, y XIII de prólogo.

Pero hay una diferencia esencial entre una y otra muerte, que no reside tan sólo en la longitud de años de uno y otro, sino en algo más profundo y bastante inadvertido. Donoso muere en la brecha, caído con el arma al brazo, herido de muerte por quienes supieron aprovechar la situación personal del combatiente para lanzarse a un ataque que no podía tener respuesta.

El «Ensayo» vió la luz, como es sabido, en una colección dirigida por Luis Veuillot, en París, en 1851, y en Madrid el mismo año en la Editorial Rivadeneira. A seguida, se inicia una polémica violenta en torno a él, que se caracteriza por el despiadado ataque contra el autor más que contra la obra, y a los dos años de todo esto, en 3 de mayo de 1853, una enfermedad del corazón le lleva al sepulcro en el breve espacio de tres semanas (3). Estos son los datos externos del proceso. El entrañable amigo Gabino Tejado, en su «Noticia bibliográfica», nos participa algo de la etiología de esta muerte verdaderamente romántica. «La actividad de su vida —dice— había sido devoradora: atleta vigoroso, había luchado consigo mismo mucho más que con el mundo; centuplicada su fuerza con el ejercicio, amaestrada con la experiencia, estimulada por la esperanza del triunfo, había, en fin, logrado la mayor victoria. Pero no impunemente se sostiene ese largo y fatigoso combate: o el vigor decrece paulatinamente con el reposo, si la naturaleza es flaca, o si la naturaleza es fuerte, como la de Donoso, estalla súbitamente y se extingue como herida por el rayo» (4).

Esta referencia no desvela lo hondo de la tragedia. Aquella polémica fué horrorosa e inhumana. El abate Gaduel recurrió a todas las armas, sin mirar el origen de ellas, para presentar a nuestro hombre «a los ojos de Europa como envenenador de las almas y propagador de enormes errores, mil veces condenados por la Iglesia» (II, 568) (5). Esta abominable conducta, así calificada por la

(3) Se deduce la breve enfermedad de la interesante carta del Conde de Bois-le-Comte, que inserta Schramm (E.) Donoso Cortés, su vida y su pensamiento. Madrid, 1936. Pág. 189.

(4) Loc. cit. Pág. CIV.

(5) La conducta de Gaduel queda patente con la lectura del Art. del periódico italiano «L'Armonía», y el de la «Civiltá Católica», que se insertan en el tomo I de la edición de Ortí y Lara, página 384 y siguientes.

POLEMICA ESPAÑOLA SOBRE EL "ENSAYO" DE DONOSO CORTES

víctima, no fué patrimonio de los enemigos franceses, sino denominador común de aquéllos, y los españoles.

Para valorar la importancia de la polémica y comprender el encono que en ella se puso, recordemos que se produce en el vórtice de la discusión sobre la licitud del liberalismo católico, y poco después de las decisiones de Pío IX (6), y así quedará patente el porqué de tan violenta reacción frente a una obra inspirada en el más profundo antiliberalismo.

Se puso tanto encono en el ataque y fué tan personal todo lo que se dijo, pretendiendo, como el «Heraldo de Madrid», establecer un parangón entre las tesis mantenidas y la conducta de Donoso Cortés (II, 588), que corrió por toda España, a raíz de su muerte, el rumor de que había sido producida por esta polémica: «Parece —decía «El Faro Nacional»— que las cuestiones promovidas con motivo de su última obra han sido para él causa de un hondo pesar, que le ha llevado al sepulcro.» (7)

No fué el anterior párrafo hijo de timoratos admiradores del orador extremeño, sino expresión de un sentir tan corriente que obligó a Frexas, uno de los contradictores que vamos a estudiar, a publicar una nota, petulante en grado sumo, en los principales periódicos exculpándose de su participación en tan triste suceso (8). No contento con esto, el autor remata su obra con un apartado de título significativo, «A la calumnia», escribiendo sobre la cuestión. «Yo —dice— sé que hasta ahora la calumnia no es pública, pero me basta el susurro»; y el susurro al que se refiere es el que establece relación de causa a efecto, entre la remisión por el Consulado de Francia en 31 de marzo de 1853 de su obra a Donoso, y la secreta y misteriosa muerte, como la califica el Conde de Montalenbert.

No deja de sentir Frexas cierta complacencia en este su papel, verdaderamente excepcional, aunque poco halagüeño; por eso las excusas por una obra «un tanto cáustica, de buena fe», que aterra-

(6) Para la polémica vide el art. *Liberalisme catholique* en el *Dicc. de Theologie de Vacant*.

(7) Número 191, de 8-5-1853. Página 528

(8) La obra se citará con más extensión oportunamente. La nota a que se refiere el texto figura en el tomo III, página 1.113.

ron un alma sencilla y candorosa, son más bien lamentos engañosos que arrepentimiento sincero (III, 119-120). Déjese de lado lo que haya de vanidosa presunción en el autor catalán, y aun así se observará que la obra rezuma hiel y vinagre por todos sus poros. No hay caridad alguna en los juicios, sino al contrario, acrimonia y odio. Empareja a Balmes y a Donoso, católicos sinceros según él, a los que, «si no consta todavía que hayan sido Santos... eran católicos honrados y es muy probable que hubieran sido Cardenales» (III, 1.116). Todo el centro de su crítica estriba en la postura que ambos adoptaron ante las reformas de Pío IX, y enfrenta a uno y a otro imputándoles censuras desordenadas que mutuamente se dirigen. «Donoso empezó siendo liberal y acabó siendo monárquico-teocrático, y Balmes, por el contrario, empezó siendo absolutista y murió deseando la Monarquía constitucional hasta en la Corte del Vaticano. El «Ensayo» de Donoso y el «Pío IX» de Balmes son la peripecia más singular de las ideas y sistemas variables de los hombres y de lo inipio de esos cultos del error y de la mentira. «¿Qué otra cosa somos casi siempre —decía en este sentido, con mucha razón, nuestro ingenioso publicista—, qué otra cosa somos sino un monstruoso conjunto de monstruosas contradicciones?» Nadie mejor que él lo experimentaba; él, que había, al parecer, nacido bajo esa tremenda constelación de la contradicción y del absurdo. No parece sino que este era su estado normal. La serpiente andaba siempre entre flores. Hasta en sus últimas cartas confidenciales aparece la fragilidad humana del error y la contradicción, producto, en la apariencia a lo menos, de esa pasión seductora del mal disimulado amor propio que a todos nos domina; no queriendo, ni aun después de su conversión (en junio de 1849), abdicarse de la obra de prioridad en el arte de pensar y bien decir, por cuyo motivo protesta por tres veces en breves líneas sobre aquella prioridad» (III, 1.131).

Pero lo interesante a destacar es que el hombre Donoso Cortés no podía contestar a la polémica. De un lado, la propia convicción de que toda polémica es estéril, y mucho más aquella que ha de tenerse o con periodistas metidos a sacerdotes, o con «obispos o presbíteros que se meten a periodistas, como, por desgracia, hay muchos en nuestro tiempo» (II, 565). Esta advertencia al abate Gaduel

indica el riesgo del Embajador de Isabel II en la Corte Imperial de París, tanto por el silencio como por la contestación: «si calla, pierde su reputación, y si discute, las gentes se burlarán de él» (II, 566). Ante esta terrible dificultad, Donoso acude, en primer término, al Santo Padre para que le consuele; al Cardenal Fornari para advertirle sobre el sesgo peligroso que adopta la lucha, y, sobre todo, a los consueios elevadísimos de la Religión, allí donde no hay pena que no se mitigue, ni cruz que no parezca palma de triunfo. Así es la historia de sus últimos años.

II

Antes de examinar los dos impugnadores más importantes del «Ensayo» en España, Nicomedes Martín Mateos y José Frexas, precisa detenerse, siquiera sea brevemente, en fijar el valor que la obra tiene en la biografía del autor, y su significación en el ámbito de la cultura europea.

En orden al primer extremo, hemos de reflexionar sobre el período 1848-1851, o sea la época que culmina con el «Ensayo», juzgado ordinariamente como de profundo viraje en la vida de Donoso. Baste recordar, a tal propósito, el cuidado que Orti y Lara pone en colocar aquella obra en el primer tomo de su edición y plagarla de notas aclaratorias, sin duda para evitar descarríos en los lectores o juicios nefastos sobre el autor. Que tal conducta ha sido cuidadosamente meditada, lo prueba su juicio sobre la etapa anterior del Marqués de Valdegamas.

En aquellos años, nos dice, pagó tributo a los principios que había de combatir; su fe «estaba como muerta allá en el fondo de su alma»; entre ambas épocas hay una «distancia mayor que la que media entre el cielo y la tierra» (9).

No vamos a entrar en el tema, por ser tarea prolija y distanciada de la que ahora nos proponemos. Sin embargo, conviene sentar que la conversión de Donoso habrá de referirse a una fecha muy temprana, concretamente a la etapa que va entre los treinta y los treinta y cinco años de su vida. Una carta del Conde de Bois-le-Comte, es-

(9) Prólogo de su edición. Página V, VI y XIV.

crita al día siguiente de su muerte, habla de su conversión, cuando llegó a París con la Reina María Cristina; es decir, en el año 1840 (10). Por ello ni se puede hablar, pese a su temprana actividad, de un trabajo decidido a favor de las doctrinas heterodoxas, ni tampoco de un cambio brusco ante la revolución de 1848. Aquí, como siempre que se habla del siglo XIX, es necesario acudir a la mesurada opinión de Menéndez Pelayo cuando recuerda su amor a la rectitud, y la rapidez de su conversión (11).

En orden a la cultura europea, la significación de la obra es extraordinaria, se mire desde el punto de vista católico o de otro cualesquiera. En el primer caso representa un auténtico viraje doctrinal, y en el segundo, la denuncia clara del fondo teológico del socialismo y del liberalismo.

En 1851, ocioso es decirlo, el Catolicismo está a la defensiva. Naturalmente que la Santa Sede y la Jerarquía no cesan de exhortar indicando el buen camino. Pero al fecundo pontificado de Pío IX le falta lo que el cielo concedió a su sucesor: una corte de seglares que, con la libertad de movimientos que su condición permite, bajase a la palestra a luchar denodadamente en favor de la Fe. A éstos les está permitido descender a los temas concretos y apuntar las soluciones que se circunscriban a una nación, o grupo de ellas. Era necesario que, no sólo desde la Cátedra de Pedro, sino desde el libro y la tribuna, se demostrase que en la Teología de la Iglesia hay elementos sobrados para construir una doctrina social, porque las obras de sus máximos exponentes, tienen una vena profunda y eterna junto a la transitoria y ambiental de la época en que escribieron, y que es necesario separar aquella para encontrar la otra (12).

Donoso, por vez primera, utiliza católicamente los métodos culturales que el siglo ofrece, se aprovecha de la cultura profana, sin desdén y con respeto. Para Donoso, el historicismo de Vico está presente, el método hegeliano y la disección de la sociedad que ofrece la Sociología en su orlo.

(10) Loc. cit. Nota 3.

(11) «Historia de los heterodoxos españoles». Madrid, 1948. VI, 407.

(12) Esta interesante distinción la ha hecho Haessle (J.). «El trabajo y la moral». Buenos Aires, 1944.

Por ello Donoso innovó el lenguaje, o la manera de expresarse, al tratar cuestiones que fueron objeto de prolija y cuidadosa discusión siglos atrás. Gaduel ya acusa esta manera original, que califica de ligera, y emparenta con Pascal y Voltaire, de tratar los temas de la religión (13), y en verdad que no nos hallamos ante un teólogo que inserta silogismos y desmenuza cuestiones, sino ante un auténtico sociólogo que quiere señalar, cómo se puede resolver el problema de su siglo sin dejar en el olvido, ni teórica ni prácticamente, los dogmas del Cristianismo. El «Ensayo» será siempre eso, una crítica profunda de la doctrina más corrosiva de su época, y, sobre todo, una obra maestra de Filosofía social.

Al lado de este valor, preciso es recordar que, con fortuna muy feliz, ambienta toda su obra en lo que serán con el tiempo las corrientes más vitales de la Sociología.

Sin entrar en el examen detenido de esta afirmación, recordemos que, como Comte y más tarde Dilthey, está convencido de que para conocer una ciencia es preciso estudiar su desarrollo a través de la Historia (14). Es decir, que es historicista y además utiliza el procedimiento y la técnica de Hegel, que será en el porvenir la medula de toda cuestión política y sociológica. Esta influencia hegeliana, no solamente se nota en el juego de contrastes que por todas partes hace y en el empleo de los términos tesis, antítesis y síntesis, como método de exponer y desarrollar la verdad, sino en la reducción del proceso social a la unidad, que se explica y desenvuelve por las verdades teológicas.

La Teología, para Donoso, es un elemento auxiliar. No se propuso ser teólogo, sino, por el contrario, filósofo-social de manera exclusiva y completa, pero filósofo-social partiendo de las verdades del Catolicismo, que para él, como para todo buen creyente, no permanecen separadas del proceso político y social, sino al contrario, en

(13) La acusación viene en la carta dirigida a Donoso en 3-2-1853, que inserta Ortí y Lara (I, Pág. 364), haciéndose eco de la misma el artículo de la «Civiltá Católica», a que se ha hecho referencia (Idem, Pág. 400).

(14) Carta de agosto de 1829. I, 13. En cuanto a Augusto Comte, vide Lección 52 del Cours de Philosophie Positive, y respecto a Dilthey, Psicología y Teoría del conocimiento. México, 1945. Página 456.

POLÉMICA ESPAÑOLA SOBRE EL "ENSAYO" DE DONOSO CORTES

íntima trabazón con el mismo, de tal suerte que, partiendo de la verdad teológica, se puede llegar a explicar la postura que adoptan las escuelas políticas y sociales. Sus conocidas afirmaciones sobre el Comunismo, y en general sus acusaciones de tipo teológico contra el Parlamentarismo, y las demás doctrinas que considera nefastas en el orden político, no buscan otra cosa sino que la Teología se halla vigente en cualquier orden, o postura trascendente. Como afirmaba uno de sus impugnadores, Martín Mateos, «La *metafísica* dirige la corriente de la Historia, sin mezclarse, aparentemente, en ella» (15).

Su postura desemboca en una filosofía netamente católica: el solidarismo. El «Ensayo» es la primera obra que aplica el dogma de la Comunión de los Santos a la doctrina social, y de ahí su extraordinaria importancia y repercusión.

(15) «Genealogía del Socialismo», en Revista de España. Tomo 90. Página 497.

III

El primero de los autores que hemos de examinar, como contradictores del «Ensayo», es Nicomedes Martín Mateos. Natural de Béjar, juez, catedrático y director de la Escuela Industrial de aquella ciudad, nació en 15 de septiembre de 1806 y murió en la misma en 7 de enero de 1890. Su larga vida es fecunda en publicaciones, y también en contradicciones, y no es la menos importante de sus obras la que ahora nos ocupa, titulada «Veintiséis cartas al señor Marqués de Valdegamas, en contestación a los veintiséis capítulos de su «Ensayo» sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», que vio la luz en Valladolid en 1851 (16). Filósofo espiritualista y cartesiano, le llama Menéndez Pelayo (17), mencionándolo de pasada; progresista y fiel expositor de las concepciones liberales, le denomina Schramm (18). Y en verdad que, como el último autor dice, este pequeño folleto es muy interesante para conocer la política liberal de nuestro siglo XIX.

No parte Martín Mateos de concepciones muy opuestas a las de Donoso. En obra posterior reconoce que la genealogía del socialismo está en una sociedad que «no cree en Dios, ni en el alma, ni en la libertad, ni en la sanción moral», y que para restaurar socialmente al mundo y elevar la política es preciso retornar al Cristianismo (19).

(16) Los datos biográficos proceden de Ossorio (M.). Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX. Madrid, 1903. Página 256. La obra se citará por páginas.

(17) Loc. cit. Nota 11. Página 411.

(18) Loc. cit. Página 266 y 267.

(19) «Genealogía del Socialismo», en «Revista de España», tomo 90, página 503. Tomo 102. Página 83.

POLEMICA ESPAÑOLA SOBRE EL "ENSAYO" DE DONOSO CORTÉS

Hemos dicho que Martín Mateos no parte de afirmaciones distintas a las de Donoso Cortés, y ello es así. En la carta diecisiete de su obra, se siente atraído por el genio de su contradictor y le llama a las filas liberales, y más tarde, esperando la contestación a sus cartas, forma escogida por ser la más acorde con la caridad (pág. III) vuelve a suplicarle retorne al liberalismo, donde servirán de mucho las cualidades que Donoso posee.

Donoso es para él un retrógrado irreflexivo (pág. IV), un teócrata que contribuye con su obra a la ruina de España (pág. V), mientras que el verdadero liberalismo es el teólogo del siglo XIX, hijo verdadero del Catolicismo, al que Donoso Cortés no ha comprendido (página X). Fácilmente se adivina que Martín Mateos pretende trasladar al terreno histórico, lo que Donoso plantea en el teórico. «No es cierto —dice— que toda cuestión política lleve envuelta una teológica, sino que así ha sucedido históricamente, violando el pensamiento evangélico, que deja la política al gobierno de los hombres y permite la variedad de las formas de gobierno, lo que no sucedería si hubiera subordinación entre la Teología y la política» (págs. 9-16). De esta postura preliminar vuelve para exaltar a la razón «que no estuvo degradada, como lo prueban Sócrates, Platón y otros autores (páginas 42-46), confiando en que «las verdades de buen sentido son indiscutibles e indiscutidas, lo que prueba que no hay repugnancia entre la razón y la verdad» (pág. 80).

Es un liberal convencido y propugna la discusión, que lleva directamente a la luz, y es la mejor manera de evitar los excesos revolucionarios por la libertad de imprenta, «que mata a todos los locos y desvanece todas las locuras» (pág. 96). Esta su confianza razonadora, que le lleva a clamar contra la intolerante Edad Media (página 26), le impulsa a dejar de lado los capítulos V al VII del libro segundo del «Ensayo», verdadero núcleo central del mismo, porque no puede seguir a Donoso por aquellas alturas mientras sueñan en su oído aquellas palabras de San Pablo, «non altum sapere» (pág. 104).

Sin embargo, apunta, necesariamente, en toda su obra, las tremendas angustias de quien pretende hermanar la libertad de exposición, con la existencia de verdades incommovibles. Cree en el libre

albedrío y en la razón humana, «hecha a imagen y semejanza de la razón divina» (pág. 108), pero teme los excesos del libre albedrío, y por ello dice que «la opinión no es soberana cuando no es justa» (página 112).

Pero no penetra más en lo hondo de la cuestión. Este buen liberal, que quiere conciliar el agua con el fuego, proclama como evangelio las verdades del «Espíritu de las leyes» y confía en que los Pirineos sean una muralla que librará a nuestra Patria de todos los males imaginables. «El socialismo no ha pasado los Pirineos» (pág. 139); por eso Donoso ha hecho mal en combatir a enemigos inexistentes, pero, confiado todavía en la superficialidad de las concepciones políticas, está perfectamente convencido de que hay un socialismo cristiano (página 158) que quizás pueda resolver los problemas que el mundo plantea. Por eso no se asusta de Proudhon (pág. 171), y cree que, aplicando la razón, se podrá salvar al mundo.

El otro autor, José Frexas, ha permanecido hasta hoy en el más absoluto de los olvidos, pese a su obra, excesivamente prolija, titulada: «El socialismo y la teocracia, o sean observaciones sobre las principales controversias políticas y filosófico-sociales, dirigidas al excelentísimo señor don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, en refutación de las más notables ideas de sus escritos y de las bases de aquellos sistemas». Se editó en tres tomos, que vieron la luz en Barcelona, en 1852 el primero, y en 1853 los otros dos, en la imprenta de Narciso Ramírez, número 40 de la calle de Escudellers. La numeración es única, en lo que llamaremos cuerpo de la obra; tiene un prólogo y una introducción, que figuran a la cabeza del primer volumen, con numeración arábiga y romana, independientes, y un apéndice que la remata, con otra numeración.

Según el Diccionario de Elías de Molins (20), José Frexas, o Freixas, nació en Barcelona, donde se licenció en Derecho, y murió en Villafranca del Panadés en octubre de 1879. Le tiene por hombre de talento natural, ingenioso y trabajador, pero atrabiliario, ocupándose de todo, desde la composición de una ópera, «La figlia del de-

(20) «Diccionario biográfico». Barcelona, 1889. I, 630.

serto», que fracasó rotundamente; hasta las especulaciones de Filosofía y Política más delicadas.

La obra que vamos a analizar es una patética lucha entre las tendencias liberales, y el peligro que Frexas ve cernerse sobre la sociedad, y quiere evitar con el socialismo y la democracia, a los que da una interpretación original. La sola lectura del título da la sensación de que Frexas ha escrito la réplica del «Ensayo» y se ha ocupado de hacer, exclusivamente, una obra polémica; pero esto no es exacto. «El socialismo y la teocracia» es un análisis completo, exhaustivo, del siglo XIX, en que no sólo se examinan posiciones propias y ajenas, sino que se apuntan soluciones. En resumen, se hace un tratado de Derecho político, en el que se proponen reformas necesarias y convenientes. Frexas toma como pretexto la obra de Donoso, aprovecha el escándalo que el «Ensayo» produjo, para atraer la atención hacia su obra. Que no logró éxito es indudable, porque, aunque no hayamos investigado la opinión contemporánea, es cierto que con posterioridad apenas ha sido leída, y estamos por afirmar que hasta hoy nadie se ha ocupado de su autor. Un biógrafo tan concienzudo de Donoso como Schramm, la desconoce. La culpa de este fracaso está en la latitud del escrito, pleno de digresiones, de estilo francamente indigesto, en el que las atinadas observaciones y el interés científico quedan oscurecidos, en muchas ocasiones, por una exageración de las posturas que caricaturizan los argumentos, para demostrar hasta la saciedad las equivocaciones de Donoso.

Ya hemos hecho mención a la crítica despiadada a que José Frexas somete a Donoso Cortés. La lectura atenta de su obra da la sensación de que el «Ensayo» ha sido un pretexto para exponer una solución completa de los problemas que acucian a un siglo «danzarán y superficial», en que nadie se halla en su lugar, y la poesía es un título bastante «para obtener una Embajada o un Ministerio». «El folletín se ha tragado a la ciencia, y los cubileteros de ingenio han eclipsado, ante la corrupción del siglo, a los entendimientos razonadores» (III, 1.119). El siglo necesita de hombres esforzados, de gentes de buen sentido, de individuos de recta intención, que se dediquen a servirle sin discusión alguna y sin otro pensamiento que el de hacer el bien; de hombres como Frexas, que sepan que las

revoluciones nacen del descontento. El siglo tiene «arlequines y sabios de miriñaque», con ideas mujeriles; y necesita hombres que sirvan la verdad, sin preocuparse de otra cosa; que sean «vírgenes en política y Fociones de corazón; nuestra patria es la humanidad, y nuestro partido, la justicia; el lema, la indiferencia en las formas y la democracia *en las leyes*, la no intervención y obediencia siempre pasiva de las masas, y su subsistencia, su trabajo y bienestar relativo asegurados previamente por la ley» (I, XI).

Se ve que la parte polémica de la obra es una excusa. No se limita a refutar el «Ensayo», sino la obra de Donoso entera; pero las citas que hace de él no llegan a media docena en las mil páginas largas de la obra. Por ello resulta extraordinariamente interesante aprovechar que polemizó con el Marqués de Valdegamas para exponer su ideología política, muy propia del siglo.

Si Martín Mateos no se despega totalmente de la ortodoxia, José Frexas, como luego se ha de ver, roza la herejía, especialmente en materia de disciplina, respetando muy poco la libertad de la Iglesia.

Antes que nada, veamos cuál es su postura concreta frente al «Ensayo» que expone, con numeración independiente, en el tomo III de la obra.

Donoso —dice— es un «deslumbrante escritor de singular ingenio y de una imaginación admirable; no habla, sino que canta; no discute, que pinta; no analiza, sino que describe»; por ello su obra carece de porvenir, «es un eco lírico perdido en el espacio, un perfume suave cuya fragancia instantánea recrea y desaparece luego sin alimentar» (págs. 3-4).

Rechazando esta postura liviana, Frexas, después de su prolijo estudio, ha recogido, para rebatirlas, treinta proposiciones del «Ensayo». En el fondo lo que el autor lamenta, cuando no tiene más remedio que ser sincero, es el «exagerado modo de frasear sobre tesis verdaderas y profundas» (pág. 81) y haber utilizado los términos de tesis, síntesis y antítesis en la exposición de verdades fundamentales de nuestra fe. Por lo demás, en aquellas otras impugnaciones en que procura encontrar verdaderos sofismas, descarría. Cita, suprimiendo incisos enteros, que en el estilo de Donoso sirven para aclarar el pensamiento. No puede tenerse como tesis católica que «la Iglesia de los

fieles o mundanal, las jerarquías eclesiásticas de la tierra, sumisas están y deben ser dependientes por voluntad, ejemplo y mandato del mismo Jesucristo, de las potestades políticas y temporales», pues aunque parezca ortodoxa, no lo es totalmente, siendo así que el autor añade «que no es a la Iglesia exclusivamente a quien atañe en lo temporal el derecho único de afirmar y negar», y en este orden temporal incluye a la ciencia y la política, términos de por sí excesivamente latos, y que en el lenguaje de la época tienen una significación precisa (pág. 13). No es una refutación ortodoxa, cual pretende, de la tesis de Donoso, de que el Catolicismo triunfó sobrenaturalmente cuando llevaba en sí gérmenes que debían de haber impedido su propagación, calificar de «absurdo atribuir exageradamente y de una mezcla exclusiva a aquella virtud celestial (la gracia) el conjunto del gran drama pacífico de la redención» (pág. 20), porque Donoso se refiere evidentemente a que la austera moral de nuestra fe se ofrece en franca incompatibilidad con los apetitos del hombre. Sube de punto su descarrío cuando afirma frente a la tesis de que el mal no es sino la negación del orden, de que hay males morales que son afirmaciones, y que «el blasfemo, el asesino, el ladrón, el adúltero, en nada alteran el orden constituido de la naturaleza, sino las leyes morales dictadas por Dios para los hombres en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones...; luego el mal no lo es por razón del orden natural, sino por la ley infringida o la voluntad divina quebrantada». Tampoco se puede admitir que el mal «es una esencia como los demás seres de la creación», y no un accidente imputable al hombre, como Donoso mantiene (pág. 33).

Hasta aquí la brevísima refutación del «Ensayo», en lo que aproveche para fijar una postura; ahora conviene examinar el resto de la obra, porque, como ya se ha dicho, es merecedora de un extracto amplísimo.

Frexas conoce el ambiente catastrófico en que su obra aparece. La época demuestra la maldad e idiotez humanas, la corrupción de las costumbres. «El mundo, en su corrupción e ignorancia, no anhela más que optimismo, deleite del momento; se paga de halagos seductores que le sirvan en sus intereses y pasiones individuales o de partido» (I, VII). El partidismo, el espíritu de secta, arrojan por la

borda a todos aquellos que pretendan decir la verdad. «¡Ay del que diga «la teología no debe ser más que el sentimiento por el dogma y la enseñanza de la buena moral!» ¡Ay del que diga en política «esta no debe ser más que la caridad general por medio de la ley...!» (I, VIII). Pero de una manera radicalmente opuesta al pensamiento de Donoso, Frexas es optimista. He aquí una faceta interesante del liberalismo decimonónico, y al mismo tiempo un motivo de comparación con el sentido apocalíptico que Donoso imprimió al pensamiento tradicionalista.

Frexas coincide con Donoso en la etiología de la enfermedad del XIX, y también, del mismo modo que el orador extremeño, fia en la sublimación de las virtudes cristianas como único y positivo remedio para aquel siglo. En lo que difiere fundamentalmente, como hemos dicho, es en el resultado final, y también en las instituciones que deben ser conservadas, y en aquellas otras que deben desaparecer. La legislación liberal ha producido, como él mismo reconoce, un daño que nadie podía suponer; el arma magnífica de la libertad de discusión y de imprenta, han servido para ser propagandistas del charlatanismo y plagar de engaños y desmoralizaciones la tierra (II, 536). La sociedad se ha degradado; llegó el tiempo en el que el mal progresa con rapidez espantosa. «Nuestras sociedades..., dominadas por el escepticismo moral y la *corrupción política*, efecto de la falta de buenas instituciones y sistemas morales y legislativos, se hallan en un estado *nervioso*, por decirlo así, de pasiones excéntricas y agitadas, y, fatigadas por una verdad amarga, buscan la decepción en los salones de la Literatura, huyendo de los pórticos de la Filosofía; no parece sino que disgustadas e incómodas por el polvo que les echa ésta en cara, de sus vicios y pasiones desordenadas» (III, 1.084). «Nuestras sociedades están enfermas, tísicas de egoísmo e inmoralidad y cancerosas de corrupción», y el único remedio posible es la religión, la caridad y la justicia (III, 1.080). El liberalismo no ha llegado todavía a ser ateo. Gracias a Dios, el peso del Catolicismo se siente todavía en estos hombres, que alardean de ser los más avanzados de su época. Lo triste es que, siguiendo la ley fatal que Donoso enuncia, Frexas, sin saberlo, es deísta; rechaza la posible comprensión de Dios y, por lo tanto, abre el camino para

quienes deseen llegar al ateísmo. Si Dios es incomprensible, habrá que negarlo, porque todo lo que la razón no puede abarcar no tiene verdadera existencia para unos hombres plagados de racionalismo, enamorados todavía del cartesiano, *je ne suis qu'une chose qui pense*.

Nuestro autor ve en la religión la ley de la caridad y de la justicia, el sacerdote cristiano, la democracia bien entendida y la prensa independiente (III, 1.081), las señales y medios, respectivamente, de una segura salvación. «*La ley de la caridad observada y la ley de la inclinación cumplida*, he aquí el único antídoto para la gravedad del mal y la única solución de las cuestiones sociales. El Evangelio promulga esta ley; los hombres la han malentendido o menospreciado» (I, XV).

Precisamente esta misma solución, que es idéntica a la que Donoso llega, le hace, en franco contraste con él, defender la libertad de discusión, ensamblar la democracia con el Cristianismo, y hacer otras afirmaciones de las que nos ocuparemos más adelante. Por otra parte, Frexas tiene una confianza tal en la Providencia, que deja en segundo plano el trabajo del hombre. No cree en la desaparición del mundo porque estamos muy lejos de los horrores del milenio. «Dios mismo —dice— ha prometido no desamparar a su Iglesia hasta la consumación de los siglos, y es un dogma la Providencia Divina»; mientras que los profetas de la catástrofe olvidan las diferencias entre estos siglos y los antiguos. «La plenitud de los tiempos se ha realizado; la promesa del Paraíso se cumplió en el Calvario, y sólo queda para cumplirse el Juicio Final. Dos libros abrió para el gran drama de la humanidad la mano del Eterno: el del Génesis y el del Apocalipsis; el primero forma su prólogo, el segundo será su epílogo; cerrado está ya el uno; abierto queda el otro, que sólo Dios cerrará... Mientras tanto, las sociedades seguirán su curso constante e inalterable de progreso por esa eterna ley de armonía del mundo moral y físico, cuya existencia sola es la Providencia misma, y la ley del Evangelio, verdadero sol del mundo moral, será, conforme a los mismos divinos mandatos, el centro de atracción y armonía, aparte sacudimientos parciales, de las sociedades civilizadas, tan opuesto todo a ese pavoroso cataclismo, estúpida manía como la de los antiguos soñadores en el próximo fin del mundo de fantasías de-

lirantes y de corazones enfermizos» (III, 1.098; análogamente, III, 721 y 722). Este sentido optimista es el que le lleva a escribir, y a la vista del espíritu y progresos de su siglo —de los que está enamorado— proponer reformas que estima sabias, prudentes y necesarias, que perfila en sus más nimios detalles, como en el caso de una reforma agraria, en once artículos, aplicable «a todas las provincias de Europa» (I, 148 y 149).

Para alcanzar este fin examina concienzudamente la sociedad, y sus tendencias y clases.

Hay un tejido social, una clase cuya prosperidad o decadencia significa el auge o fracaso de la caridad universal, único medio de salvación de la humanidad: esta clase es la clase media, que tiene en sí virtudes suficientes para conseguir la transformación social, «la verificación de una profecía cristiana, la plenitud de los tiempos evangélicos, la realización de la caridad universal, desconocida de los Gobiernos teocráticos, conculcada por el feudalismo y providencialmente vislumbrada e implícitamente reclamada por la sociedad moderna, cuyo símbolo y órgano de expresión es la clase media, muerta civilmente en los primeros imperios y repúblicas de la antigüedad, que nace en la época feudal y que llega a su mayor edad en las sociedades actuales» (III, 722).

La solución caritativa es para Frexas la realización del verdadero concepto de democracia y socialismo. Los términos caridad, democracia y socialismo quedan ligados, indisolublemente, en el pensamiento del autor catalán, en una interesante tentativa para señalar las concomitancias del Evangelio con las doctrinas que se han llamado socialistas.

En las primeras páginas de su obra ya define lo que entiende por democracia y socialismo, como opuestos radicalmente al espectro terrible de la teocracia, organización espantosa que destruye a la sociedad. «Dos antinomias o palabras de contraposición asustan y perturban en los más opuestos sentidos a las sociedades modernas, por su abuso o falta de inteligencia: el *socialismo* y la *democracia*, por un lado, y la *teocracia* y la *aristocracia*, por otro. El socialismo, como sinónimo de comunismo, es una aberración y un absurdo; y el mismo socialismo, como sinónimo de leyes verdaderamente socie-

farías que realicen la caridad y protección común sin destruir las jerarquías y derechos existentes, es y debe ser una ley religiosa y política a la vez. He aquí uno de los objetos de esta obra. La *democracia*, como sinónimo de una demagogia u *ochlocracia* turbulenta y subversiva, es una monstruosidad y un delirio; y la misma democracia, como sinónimo natural y etimológico del interés social o común simbolizado en la mesocracia o clase media, formulada en el mismo Gobierno representativo de la Europa moderna, expresión de los intereses de todas las clases y categorías sociales sin excepción, es un dogma político y evangélico gravado en la sublime teoría de la caridad y de la justicia igual para todos: bajo este aspecto, el Cristianismo es la mejor y más expresiva constitución democrática y de igualdad social. Asimismo, si la aristocracia, como la expresión de un privilegio de mando hereditario o de castas y de un monopolio de intereses y derechos excepcionales y opresores, es un anacronismo injusto y una absurdidad patente, considerada como un título de mejor arraigo, de más honor y educación, de mayores servicios y proezas, es una institución verdaderamente noble y humanitaria, una garantía sólida y grandiosa. Esta es otra de las ideas dominantes en nuestros escritos. En este sentido, el reinado de la democracia es un hecho y una necesidad, y las monarquías su verdadero instrumento, al paso que aquélla su áncora de salvación. Guizot ha dicho que la antigua aristocracia había muerto y que empezaba el reinado de la democracia moderna» (I, Prólogo, pág. 2). Estas son el socialismo de buena ley, como él mismo afirma, «eco humilde, aunque perdido», de las doctrinas del Evangelio y de los Santos Padres, que Frexas pretende restaurar para lograr su idea de gobierno, que es una Constitución de forma mixta, en que los optimates gobernarán por los sentimientos de honor y de cultura, por lo que el autor se dice aristócrata, buscando exclusivamente el bien común, y por esto se califica de demócrata, y en definitiva se llama monárquico y católico porque «no comprendemos —dice— un todo sin cabeza o centro estable de unidad, y el acefelismo en política, lo mismo que en lo moral y en lo físico, es para nosotros inconcebible; somos, en fin, *católicos* sin ser teócratas, porque el catolicismo espiritual es la civilización por excelencia y la sabiduría providencial, guía segura

del hombre en este mundo y futuro asilo de su alma en el otro» (I, Prólogo, págs. 1 a 3).

Para alcanzar estos fines hay que rechazar a la teocracia, «oposición cristiana y católica a toda organización política color de religión» (Prólogo I, 1), para encontrar el equilibrio y la proporción, «que... son una ley no menos constante y necesaria en el mundo moral que en el físico» (I, XII).

La teocracia es para Frexas el enemigo mortal, y contra ella van dirigidos sus dardos más terribles y emponzoñados. Este hombre, que parece como mesurado, y diríamos hoy moderado en política, que no deja de mostrar talento suficiente y energía indiscutible, que serenamente enjuicia las cuestiones, adquiere un tinte colérico y violento, desagradable e injusto, cuando analiza lo que él llama escuela teocrática, que simboliza en Balmes y en Donoso. Entonces pierde todo, absolutamente todo control, y llega a la grosería de manera frecuente, y, sobre todo, no sólo descuida la forma de la expresión, lo que hace a menudo, sino que desdeña el fondo, apasionándose en el razonamiento de manera cerril. Esta es la parte francamente desagradable de la obra, que vamos a analizar aquí con mucha rapidez por carecer de valor.

El Marqués de Valdegamas es «deslumbrante escritor de singular ingenio y de una imaginación admirable..., más poeta e hiperbólico que elocuente y castizo, más dogmático que lógico, más declamador que filósofo» (III, 3). El «Ensayo» es un libro sin porvenir, un eco lírico que en el aspecto religioso es «una elegante esterilidad metafísica». Con él, «la corrupción y el espíritu de secta podrán saborearse y batir palmas con la copa del placer literario; pero la ciencia y la verdad desecharán la tentación del deleite y no admitirán la sonrisa del halago, por más que cante y que suspire... Un día sonó... también la lira a la faz del Eterno, quiso el ángel acercarse demasiado a El y penetrarle; pero la lira cayó al suelo y el ángel al abismo... El «Ensayo» es una lira; evitemos la caída del ángel que la sonó tan simpática y embelesadora, para evitar la caída en el abismo del error» (III, 4).

Estas cualidades, que no desdeña, son las que hacen más odiosa la labor de Donoso y más dañino cuanto escribe, llegando con sus

máximas ponzoñosas, vestidas de un estilo agradable, a acelerar la revolución social, ya que «son el reflejo de teorías y siglos anteriores que la provocaron y exacerbaron en aquella época. Sois para mí, en vuestras ideas, un teólogo del siglo XIII en ademán de predicador y en traje de poeta. Vuestro ingenio metafísico seduce; vuestro ingenio poético fascina; vuestros escritos son un festín y una tentación; pero la ciencia sobria y siempre recta se alarma justamente, y, en su candor y pureza de verdad, teme la seducción del deleite y del halago. Hay hombres que reciben la mentira bien ataviada como a una prostituta engañosa, y que desprecian la verdad en su modesto traje virginal; doradles la píldora y tomarán veneno» (I, II). Afortunadamente, quedan las almas puras, inmaculadas, las que, como Frexas, son incapaces de vender su conciencia por oropel y la popularidad (I, III).

Balmes y Donoso se beneficiaron de la política, del prestigio y oropel que el temor suicida de las demás les prestó. Comercian con la verdad, con la religión; fueron «católicos sinceros —dice—, pero murieron cristianos ricos. No es fácil, por consiguiente, en esa tierra de apariencias y flaquezas, responder de la santidad de nadie. Pero si no consta todavía que hayan sido Santos aquellos escritores eminentes, eran católicos honrados y es muy probable que hubieran sido Cardenales» (III, 1.116).

Ambos autores evolucionan constantemente. El sacerdote catalán de la teocracia desemboca en un monarquismo constitucional que quiere ver implantado hasta en el Vaticano. Donoso, por el contrario, del liberalismo llega a la teocracia. «El Ensayo» de Donoso, y el «Pío IX» de Balmes son la peripecia más singular de las ideas y sistemas variables de los hombres y de lo impío de esos cultos del error y de la mentira» (III, 1.131). Uno y otro se aprovecharon de las circunstancias, llevaron sotanas y manteo para ser más vistos, y fueron embajadores para ser adulados, mientras que Frexas tenía corazón y es sincero, digno e independiente. «Balmes y Donoso eran hombres de talento, pero no tenían una posición bastante *independiente* para la verdad y el deber en toda su amplitud. La dijeron muchas veces, pero la callaron otras tantas (III, 1.136).

Hay un momento —añade— en que aparece en la superficie la verdadera elocuencia en el estilo tosco y rudo de Balmes: cuando se declara partidario, en el «Pío IX», del constitucionalismo bien entendido, y aquí es cuando le inspira el verdadero sentido católico «a esas tristes horas de remordimiento y enmienda» en estas horas postreras de su vida, sino a él «la idea de la libertad, y le hizo conocer la verdad evangélica de que aquella era hija natural y legítima del catolicismo, al paso que el absolutismo, el monumento y el símbolo de la esclavitud pagana, hija espúrea de la teocracia» (III, 1.133).

No cesa, en estas páginas, Frexas (III, 1.133-1.151) de atacar no ya en la ideología, sino lo que es más desagradable, en la conducta, en la intención, cuya rectitud niega constantemente a Balmes y a Donoso. Aquél varía según sopló el viento de la política, tan pronto liberal como teócrata, según le convino (III, 1.135); Donoso es el actor que se aprendió en el «Ensayo» un magnífico papel para representarlo en el teatro (III, 1.134), y uno y otro simbolizan la escuela teocrática, que es la verdadera enemiga del progreso social y, además, única fomentadora de la revolución.

Comienza nuestro autor su parte constructiva atacando a lo que supone causante del retraso de España, que es debido al Catolicismo, o por mejor decir, a la intransigencia religiosa, ya que el progreso de otros países nace en la Reforma (I, 39 a 44). El monstruo inquisitorial corta la libertad de discusión, que es el símbolo más claro del progreso, «el más notable distintivo entre la especie humana y la raza llamada por esto irracional», que dió motivo, y justificó, la entrega al hombre del mundo hecho por Dios para que discutiera lo que quisiese de él (I, 45). La civilización recibe en su seno todos los elementos, «todo ha pagado su contingente crecido en ese gran cauce y en ese imperio eterno e imperecedero de la civilización y de la humanidad»; sólo la teocracia ha causado daño y destrucción, «ha educado azotando, gobernado martirizando y se ha sostenido ofuscando y persiguiendo» (I, 44-45). No ignora el autor los daños de la libertad de discusión; pero esto, que tratará de evitar después, no le corta la ruta de sus preocupaciones. Todo está corrompido y, por lo tanto, el mal se produce precisamente por el falsea-

miento de las instituciones, porque la corrupción y contradicción no es achaque del gobierno representativo, no es peculiar de él, a pesar de que seguirá siendo un mal «mientras un ministerio, una magistratura o una embajada sean el premio de un discurso de oposición o de un manifiesto de circunstancias, y no de la edad proveya o suficiente y de méritos y servicios positivos y acrisolados en todos los ramos u carreras respectivas» (I, 47).

Hace una disección magnífica de la práctica liberal frente a los principios que dice mantener. La ley de elección es un fracaso que debe sustituirse por la del sorteo entre los más aptos (I, 51). La igualdad es una utopía absurda, porque cada hombre debe ser el hijo de sus obras, han de respetarse, según él, hasta los vástagos de los que fueron nobles y ganaron blasones para ellos y honra para su patria; con la diferencia única de que la distinción en nuestros días ha de ser diferente. «Cada época tiene su carácter y sus hombres; téngalos, pues, asimismo la nuestra, y si entonces la nobleza y las distinciones fueron el premio del valor y de la conquista, séanlo en el día del genio y de la laboriosidad y símbolo glorioso del progreso de las ciencias y de las artes» (I-55). La soberanía nacional es un equívoco, «un verdadero combustible arrojado a la multitud para que arda en una anarquía», porque la verdadera soberanía no puede residir más que en la ley y en la justicia. La monarquía constitucional no puede ser otra cosa que un poder corresponsable con sus ministros. El sufragio universal se ha hecho impracticable, arrojando representaciones ficticias a las Cámaras y favoreciendo las pasiones humanas de la intriga y ambición, en vez de seguir el sistema de turno o sorteo entre los más aptos. Por último, la libertad de imprenta se ha falseado una vez más, pues mientras se abomina de la previa censura, la destrucción arbitraria de la ley produce una censura más costosa que la anterior (I, 66 y 67).

Como puede observarse, el autor no vive encantado en su ideología; comprende las quiebras de la teoría y de la práctica, y su preocupación es conseguir que el pensamiento, la doctrina y la acción gubernamentales, marchen acordes sin un peligro para la nación, evitando la tiranía, que no sólo reside en las posibles extralimitaciones del Poder ejecutivo, sino en los desmanes a que puede llegar

el legislativo; de ahí que deban limitarse las libertades e inviolabilidades de los diputados, cuyas garantías no se pueden fundar en la impunidad porque esta impunidad produciría el despotismo más horrible, «como lo es siempre lo de muchos o de todo cuerpo moral, individualmente responsable, y escudados sus actores tras el obscuro cortinaje de la acción colectiva, que a manera de duende oculto hiere sin ser vistos la mano y el látigo opresor» (I, 72). «El Gobierno representativo —dice lapidariamente— es un Gobierno de *igualdad ante la ley* y de seguridad para todo el mundo, y tales garantías no se conciben con *impunidades excepcionales*» (I, 71).

Cuando Frexas se enfrenta con el socialismo ha de volver al único argumento definitivo, que es el mismo que utiliza Donoso Cortés, o sea que destruye las solidaridades intermedias y no puede conseguir la gran sociabilidad humanitaria (I, 55). Este es argumento del «Ensayo», y Frexas continúa por la misma ruta, por el buen camino, combatiendo al socialismo. «El error de los socialistas no está en sentar que el *mal político* es accidental y remediable, sino en los medios antisociales para remediarlo... He aquí el verdadero flanco débil del comunismo: pretender la *sociabilidad general*, extinguiendo sus elementos naturales de sociabilidad, la propiedad y la familia» (I, 83).

Con lo que antes ha expuesto no es de extrañar que Frexas ataque al comunismo de una manera feroz. La religión y la familia son instituciones eternas; la propiedad es anterior y superior al gobierno, aunque puede modificar su uso la ley; la igualdad forzada es una derogación de las leyes naturales, y el comunismo, en fin, la brutalidad (I, 88 a 106).

Frexas rechaza que se intente basar la dignidad del comunismo en la utopía platónica, ni que se pretenda decir que es un sistema igualatorio. El comunismo supone un espíritu selecto con una aristocracia feudal, sólo aplicable «a un cuartel de guerreros, o a una comunidad de filósofos o magistrados, mantenidas esas dos corporaciones aristocráticas por el sudor de un pueblo oprimido y feudalizado» (I, 101 a 103).

El sentido social es indiferente a las formas de gobierno, aunque hay unas formas más útiles que otras para un país en cuanto corres-

ponde al estado de madurez y grandeza del mismo (I, 173). El ideal de gobierno del mundo es una monarquía universal, porque hemos de decirlo de una vez: Frexas es monárquico porque la monarquía representa la ley del progreso. «La democracia, en *las formas*, es la ley de la rusticidad en las sociedades; de su atraso, de su esclavitud social, la libertad es un derecho, y esa democracia es un deber, una sujeción general e incesante a la comunidad en la plaza comicial y en el campo de batalla. La esclavitud es la misma en el fondo, sea cual fuere su señor. La garantía de los *derechos políticos* en este sentido no la forman ciertamente los títulos de la libertad, sino la seguridad de los *derechos civiles*... Los unos nos declaran *ciudadanos* como para servirla, mientras los otros nos conservan la dignidad de *hombres* para ampararnos y protegernos... La institución monárquica, bajo este aspecto redimió, si bien se considera, esa rusticidad y esa esclavitud general de un dueño fantástico, sí, pero perseguidor incesante e inexorable que llamaba a todas horas a los ciudadanos a las urnas o a las armas. Ella ha establecido la verdadera *libertad civil*, que es la de las familias y particulares entregados así pacíficamente al goce de sus derechos y obligaciones privadas, únicas positivas y benéficas para el hombre; ella ha librado del yugo militar a la sociedad por medio de una milicia especial que llaman ejército, y del cargo gravoso de mando y de responsabilidad general, por medio de categorías destinadas al desempeño de tan grave y enojoso cometido; instituciones éstas de alto progreso, en que no se ha reparado bastante en el bullicio de pasiones ciegamente estrepitosas y reaccionarias. La democracia, pues, no debe estar en las formas, sino en las leyes, vigilantes infatigables del verdadero interés *democrático*, que no es más, según la misma etimología de la palabra, que el interés y gobierno de la *comunidad* sin monopolios ni privilegios onerosos de clase, sin abusos ni corruptelas, sin opresiones ni injusticias» (I, 174-175). Frexas, insistimos, es monárquico, católico sincero; cree en la eficacia de la monarquía hasta cuando más oculto parece a los ojos del hombre de la calle que, como agudamente observa, no se preocupa más que de su comida y menudos problemas (I, 170). «Tratémosla —dice refiriéndose al Monarca cabeza del cuerpo social— con tino singular, con la más preciosa diadema

de la sociedad; cuidemos de su inviolabilidad *bien entendida con gran esmero; evitemos que se manosee tan delicada joya*, no sea que se desgaste y pierda su brillantez y estimación; pero guardémonos al mismo tiempo de *divinizarla*» (I, 182). Como la sociedad civil es imagen de la familia, le hace falta un timón más claro; «aun cuando sea limitada o poca su acción, aunque cuando no broten a simple vista frutos palpables de esa institución benéfica, es la raíz poderosa de todas las ramas sociales y el germen vital y escudo magnífico de la civilización, y semejante a aquellos copudos árboles cuya fortaleza y frondosa robustez y ancianidad surgen de raíces poderosas y lejanas, así de la institución monárquica, arraigada en los más lejanos siglos y ensalzada con los más grandes recuerdos y acontecimientos históricos que le han dado lozanía y consistencia, emanan la civilización y la estabilidad social» (I, 184).

Precisamente, por la falta de este sentido total, es por lo que critica las formas de gobierno llamadas aristocracia, teocracia y oligarquía, por ser gobiernos de una clase (I, 129). Cuando habla de la teocracia (I, 244-283), el descarrío le hace escribir unas páginas verdaderamente lamentables, sólo parejas a las que dedica a criticar a Donoso y a Balmes. Dejado de la verdadera fe, sólo ve fatalismo.

El pecado se produjo y transmitió porque Dios ha querido, y echándose, como lo hará después en otra ocasión, en brazos de la autoridad civil, le confiere el derecho de solucionar los problemas eclesiásticos, y él mismo, en este capítulo XII, resuelve una serie de problemas de índole exclusivamente religiosa (I, 286 a 325).

Hijo de su época, ve en la Edad Media los comienzos del Gobierno representativo (I, 356), cuyo daño no está en la división de poderes, sino en la falta de garantías para evitar la anarquía y los vicios (I, 333). Esta impericia que caracteriza a las asambleas hace que las leyes sean obra de peritos (I, 365) y que los Códigos de Europa no respondan a la realidad, olvidando ciertos derechos fundamentales, como el del trabajo para menesterosos, pues los hombres tienen este derecho, por lo que preconiza la institución de establecimientos para tal fin en las capitales y cabezas de partido (I, 369). El Gobierno, en su sentir, debe conciliar la prosperidad con la justicia, y las dos Cámaras deben ser reflejo de la sociedad moderna.

Una superior, especie de Senado, con los más altos de las carreras, para discutir lo más sublime y elevado; y otra, o Gran Municipalidad, representante de las clases proletarias, que discutirían las cuestiones administrativas que a ella se refiriesen exclusivamente (I, 375). La Gran Municipalidad tiene fuerzas para derribar a un ministro. Este, liberal, ha percibido la falta de acierto de las mayorías y que la inteligencia sólo reside en los menos. Patéticamente recuerda la muerte de Sócrates y Cristo, gratas a las mayorías; la existencia de idólatras y paganos en mayoría sobre los hijos de la verdadera fe. «La razón y la virtud —concluye— son tesoros demasiado preciosos para ser comunes, y el número de los escogidos y de los dignos ha sido siempre y es necesariamente limitado». Atenas, Roma y la Convención, testimonian el peligro de la mayoría. «La única mayoría digna del hombre es la razón, y ésta no se alberga en mayorías, sino en escogidos. Esta no habla jamás por boca de una mayoría heterogénea, confusa, apasionada e insensata, sino por boca de un consejo de madurez, de cordura y de deliberación. Cuando la ciencia constitucional llega aproximadamente a esa organización atinada, la mayoría verdadera del saber y de la justicia será digna de la razón y del deber» (I, 381).

De ahí que no crea en el valor de las elecciones, que han sido, desde Grecia a nuestros días, una parodia (I, 384), que sólo produce Gobiernos de facción, hijos de las turbas que, por ser tales, «se apasionan, no discurren; se impresionan, no juzgan; aclaman, no meditan» (I, 389). Para conciliar el Gobierno del pueblo con el bien común, es necesario un Gobierno que no sea hijo de los distritos electorales, en los que se vota por un falso ídolo. «Yo preguntaría al charlatanismo político moderno si la verdadera forma de gobierno representativo se halla en las urnas y distritos electorales de nuestros días, en los que se vota por un *falso ídolo* llamado *pueblo*, o en aquella antigua elección por clases y sorteo; si son los diputados de nuestros Congresos políticos nacionales o municipales, elegidos de *real orden* en algunas naciones de Europa, o por las intrigas de partidos ambiciosos y mezquinos, los representantes de los verdaderos intereses de la nación, o aquellos antiguos concellerses o prohombres

bres en cuya elección intervenían *todas las clases de la población*» (I, 403).

No es partidario, por esto, de un sistema ecléctico, como el de Guizot, que califica de instrumento de corrupción y despotismo, y no ve en la escuela católica sino la productora de un sistema político inaplicable (II, 419), mientras que la liberal es la verdadera esencia del pensamiento cristiano (II, 422).

El racionalismo, el parlamentarismo y el liberalismo son hijos legítimos de los Siglos de Oro de la Iglesia, en los que la libertad de discusión florece en los grandes genios del catolicismo, los Agustines, Crisóstomos, Aquinos y Bossuets, que son grandes discutidores (II, 423). Hasta que no se llega al siglo XVIII, que es el siglo de la verdadera discusión, la Edad Media no deja de ser un reino de tinieblas.

Temeroso de su propia afirmación, se refugia en el providencialismo exagerado, y queda claro que cuando se habla de omnipotencia social, es omnipotencia de lo mejor del hombre, y esta omnipotencia tiene que ser justa «porque Dios así lo ha querido en su providencia infinita, que no ha permitido a la humanidad —dotada de razón y sentimiento— su espantoso suicidio. *Vox populi, vox Dei*» (II, 439). Pero vuelve a su tema presto y considera la soberanía como un servicio al bien común (II, 452), y a la sociedad como nacida no de «ridículas convenciones de pueblos bárbaros e idiotas», sino de «una necesidad común e indeclinable de mutua protección y seguridad fomentado por la simpatía instintiva de la especie... En su consecuencia, ha habido un consentimiento necesario y general, expresado, con el solo hecho de la unión, en una misma idea de la seguridad y defensa común; he aquí el primero y esencial pacto implícito en todas las sociedades nacientes» (II, 455).

Por esto la soberanía política debe nacer del consentimiento expreso o tácito de la sociedad, que será hijo de una mayoría, que al ser menos falible que la minoría, establece un principio que habrá de respetarse cuando la minoría llegue a ser mayoría (II, 475 a 477). El pueblo no es más que el intérprete fiel de la razón pública, y el mejor instrumento del servicio al bien común, la soberanía nacional (II, 478). Frente a los derechos individuales, señala cuerdamente que

POLEMICA ESPAÑOLA SOBRE EL "ENSAYO" DE DONOSO CORTÉS

no se puede otorgar los mismos derechos a todos los hombres, de la misma manera que la ley civil tampoco concede el mismo a todos, y de esta suerte los que carecen de tino suficiente para poder utilizarlo no deben poseer el sufragio (II, 480). La verdadera soberanía se consigue por la insaculación entre los más aptos, y la representación por clases con mandato imperativo (II, 520). No ha sido jamás la inteligencia la que ha gobernado al mundo, como pretende Donoso en sus «Lecciones del Ateneo», y examinar la Historia para demostrar una tesis, dice con agudeza que es hacer «como el litigante que, habiendo perdido sus títulos, invoca la ley histórica de la prescripción» (II, 483).

Partidario decidido de la eficacia del buen derecho de discusión, defiende la libertad de imprenta, que debe ser un arma beneficiosa y sagrada (II, 528). «Pero no lo disimulemos; sin embargo —añade—, la libertad de imprenta en los deplorables tiempos presentes todo lo es menos un derecho sagrado e ilimitado de discusión; lejos de ser tal, ha se transformado en un acto de opresión y de tiranía para el pueblo mismo y de adulación y falsía respecto de muchos Gobiernos del día. Hay un sistema pernicioso y grandemente inmoral, por el que la imprenta es un ardid y un desahogo de las pasiones, en lugar de un juicio legítimo de la razón y de la justicia. Es una especie de ariete, una verdadera máquina de conspiración y de guerra en provecho de los partidos y contra la sociedad» (II, 535). Pero pronto aparecerá la inconsecuencia, el querer evitar lo inevitable, terminar con la propaganda del crimen y permitir la libre discusión. «Un Gobierno —dice— no debe ser indulgente con el crimen, pero debe ser tolerante con la libre discusión en el terreno de la ciencia y de la deliberación» (III, 925). Por eso aspira a la reforma de los Códigos y la educación de aquellos que poseen en sus manos la imprenta (II, 536 a 545).

El fondo sano de este liberal se nota una vez más en sus afirmaciones de un derecho y una moral inmutables. Hay un juicio unánime, que condena el mal y alaba el bien, con un criterio objetivo, y un derecho natural, que es desarrollo completo de la civilización, pues el hombre que es «ser netamente sociable, engendra el derecho natural con la sociabilidad» (II, 565-576). La misma esencia

del Ser Supremo demuestra que la razón moral no es la causa oculta en absoluto, sino el efecto natural de nuestra propia organización, que expresa constantemente la misma idea porque es la razón natural, la que, aplicada a nuestras necesidades, después de examinar una serie de problemas, se enfrenta con el gobierno universal. Los partidos son «lepra moral de las sociedades modernas», y cuando se toma la política como el mando sucesivo de los partidos, la idea «se convierte en un instrumento de persecución fanática o de una indulgencia apasionada, o también como una voz que no significa más que las astutas intrigas de los Gobiernos» (II, 635).

Como consecuencia, la sociedad moderna es una verdadera lucha de clases, en que la aristocracia, la democracia y la mesocracia combaten desesperadamente en una batalla que sólo termina con la aplicación de los principios evangélicos, pues el socialismo es incapaz de solucionar el problema (III, 721 a 727) aspirando a nivelar las fortunas.

Pero el problema nacional, interno, de un pueblo, no puede desligarse del universal.

El destino del mundo es un Gobierno universal (III, 802), que no terminaría con la diversidad de Gobiernos, pero solucionaría el problema del mundo con «un vasto conjunto federativo, si se quiere, de centros monárquicos, sin agresiones ni querellas mutuas, sin el bárbaro uso de la guerra, relegados a grandes Tribunales de Paz y Aveniencia, con un Código ilustrado de gentes de alianza y comercio en general, sin rivalidades industriales, necias en el exterior, y sin ese abandono e imprevisión de las instituciones respecto de las clases e individuos de los mismos centros en el interior... Esta es la verdadera ley del progreso para la humanidad que tiene por base siempre el elemento monárquico» (I, 174).

Cuando necesariamente descarría nuestro autor es cuando, metido a teólogo, intenta solucionar el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; la Iglesia es para él pura espiritualidad, en que sólo las reglas del dogma y moral obligan, y es el Poder civil el que debe determinar si es o no conveniente la aplicación de las órdenes y mandatos eclesiásticos (III, 902 a 906). Los párrafos, de un completo regalismo y cierta influencia de Hobbes, merecen co-

piarse textualmente: «Sólo lo dogmático es obligatorio e inviolable en el fuero interno. El cuerpo de los fieles, formado de espíritu y materia, sigue estrictamente sus leyes y no le es dado desprenderse de ellas ni de tales cualidades. Por esto si el espíritu está sujeto a las creencias y prácticas religiosas a la potestad eclesiástica, lo está únicamente a la civil en todo lo demás de orden temporal o de fuero externo. Por esto, si los Prelados son sagrados y respetables en su fuero sacerdotal, son frágiles, pecables y corregibles en su calidad humana, manchada y corrompida por el pecado original y su coheredera forzosa y eterna... En el orden humano hay una cadena cuyos anillos no cabe interrumpir ni alterar, y si la existencia de Dios es una evidencia y la de la verdad una necesidad y un instinto, ésta y aquélla no admiten otro conducto de comunicación ni otro medio de reconocimiento que la de la autoridad humana, bajo la forma de la discusión santificada en los concilios por la oración, por la plegaria y la mortificación... O Dios no existiría o sería un ente de barbarie y escarnio si a centenares de hombres invocando la gracia, implorando su intercesión, elevando la plegaria sostenida por la oración y santificada por la penitencia, les negase la comunicación de la verdad o les llevase al error en lo religioso y racional... Como quiera, la verdadera regla en este punto es la siguiente: «derecho de autoridad en la Iglesia respecto del dogma y de la disciplina interior o ritual; derecho de autoridad en el Poder civil en cuanto a la disciplina externa o régimen exterior de la Iglesia, que creyere perjudicial a sus Estados; derecho de punición *espiritual* en la Iglesia sobre todos los fieles infractores de la fe o la moral, sin coacción corporal alguna, y el cual consiste en censuras y otras penas canónicas espirituales; derecho de coacción en la potestad civil sobre todos los fieles de cualquier jerarquía y categoría en lo temporal, al paso que derecho de resistencia pasiva o desobediencia decorosa y sin desprecio en éstos respecto de la autoridad espiritual en todo lo extradogmático, o extramoral, o extralitúrgico, o de pura disciplina exterior» (III, 908).

Frexas es optimista ante la marcha del mundo, que en su sentir no cesa de progresar. Dos leyes presiden este proceso continuo: la de transmisión y la de transfusión, «según sea el agente o el

pueblo civilizador, a saber: si es conquistador o conquistado». Otra es el triunfo indiscutible de la civilización, que en juego con las anteriores determina, a la larga, la victoria de la cultura sobre la barbarie. «Cuando un pueblo bárbaro invade un pueblo civilizado y le domina, es en seguida aquél dominado por éste, obrándose en este caso *la ley de la transfusión*, es decir, que el pueblo bárbaro vencedor se transforma y queda civilizado... Cuando un pueblo civilizado invade un pueblo bárbaro, le domina, infiltrándose, y va penetrando en éste la civilización del vencedor, operándose entonces *la ley de la transmisión*». Junto a éstas hay una ley de rotación por la que el mundo político ha girado constantemente, «amaneciendo para unos mismos pueblos la luz de la civilización y luego la noche de la barbarie, viéndose en una misma época como en el mediodía de la civilización y la prosperidad, y luego en el ocaso de la pobreza y del embrutecimiento» (III, 1.063 a 1.064).

Pero en nuestra época debe propagarse la verdadera fe. El Cristianismo debe infiltrarse en la diplomacia y en la legislación, para acabar de una vez con todo el mal y salvar el mundo. Merece la pena transcribir el texto: El enemigo del siglo es la teocracia. «Sacrilegamente impregnada *del materialismo político* que corroe sus entrañas, teme al socialismo y no le asusta el cisma». Pero no es éste el pensamiento de todos los teócratas. «La parte más sana, más ilustrada, la flor, *aunque espínosa siempre*, de la teocracia reprueba tales ideas; pero como todos los partidos tienen su plebe y su parte demagógica, ésta es la que consigna aquellos delirios sacrílegos, y desgraciadamente lleva consigo el epíteto de *española*. De todos modos ha llegado el caso de convencernos de la verdad de la increpación que desde el principio de nuestra tarea le hemos dirigido, a saber: que al partido teocrático *la luz le ciega y el tiempo le mata*. Le ciega la luz, porque en un siglo de discusión general y de pacífica cultura pide socorro a la barbarie y a la fuerza; y el tiempo le mata, porque, con el avance de los siglos, es ya la teocracia fósil petrificado en un oscuro pasado sin principio, inerte y sin porvenir... Sí, la *atmósfera del siglo está envenenada*; pero es la *teocracia* el áspid envenenador y la víbora emponzoñada. Si *todo aborta en este siglo*, es porque ella todo lo ha maleado y corrompido: a los Gobiernos, con

el fanatismo desconfiado y opresor; a los pueblos, con la superstición intolerante y la ignorancia embrutecida, y a todas las formas de Gobierno y a las instituciones todas, con la intriga, con la división y el monopolio. *La muchedumbre está, como Dios, en todas partes*, pero también está con ella el mal espíritu, que lo es, en lo temporal, la teocracia. Es ella la que todo lo sofoca y lo hace todo bárbaro, misantrópico y esquilmador. La *ambición* es su ley, y la política y la prensa por ella explotadas, su instrumento de dominación» (III, 1.065 y 1.066).

Sólo la verdadera civilización constitucional, cuyos excesos y desvíos son hijos del pecado original, puede salvar al mundo (III, 1.066).

El vehículo del siglo es la diplomacia, y ésta debe abandonar la guerra para propagar la verdadera fe. «El Cristianismo inoculado en la diplomacia y en la legislación general, como lo está ya en las costumbres comunes, será la única piedra de toque, la verdadera piedra filosofal anonadadora de todas las cuestiones y de todas las dificultades» (III, 1.067). Por eso se deben respetar «los elementos cristianos de civilización entre sí y la influencia, asimilación de los más humanitarios o cultos respecto de los que lo fueren menos e independientemente de las formas de gobierno» y «la propaganda civilizadora por medio de colonias religiosas, político-industriales y militares a favor de las naciones infieles e incultas, huérfanas del principio cristiano» (III, 1.068).

No hay que temer los terribles proyectos de Rusia ni los planes de Inglaterra y de los Estados Unidos, porque el Cristianismo dominará el mundo, «porque escrito está así en el libro de Dios y en la naturaleza de las cosas» (III, 1.068). Pero no es en Europa donde ha de consentirse la lucha de la diplomacia, sino más allá. Rusia e Inglaterra deben conquistar moral y políticamente al mundo infiel e idólatra; Estados Unidos, que, a pesar de sus diversas religiones, conserva fecunda la forma cristiana y democrática, y jerarquía, y hace las veces de una civilización joven y robusta, «debe asimilar la América cristiana y transmitir el mandato de Cristo al Japón y otras regiones idólatras e incultas» (III, 1.069).

Las sociedades encuentran siempre en la Historia quien les avise y les dirija; así ocurre con la barbarie asiática y africana por los

conquistadores persas, ingleses y griegos; la antigua Europa por los romanos, y la Edad Media y Moderna por el Cristianismo. Esta misión ha de realizar Rusia en cuanto a Turquía, y las Repúblicas de América respecto de los Estados Unidos; o han de asimilarse sus instituciones democráticas, o la ley de conquista se encargará de hacerla valer (III, 1.069).

En un arranque magnífico, preciso es reconocerlo, de exaltación cristiana, aparta todos los obstáculos que a ella puedan oponerse. «La rivalidad o alianza entre Rusia e Inglaterra para la conquista del mundo asiático; la cuestión sobre quién ha de empuñar el cetro de la nacionalidad alemana, cuyo germen está echado y cuya aurora avanza; las temidas aspiraciones de la Francia a la recuperación de sus antiguas fronteras perdidas por los Tratados de 1815; los temores de la Bélgica y de otras potencias al ensueño de ese fantasma de reconquista, cuyo féretro yace bajo la cúpula de los Inválidos; las disidencias religiosas en Holanda: las de los Santos Lugares sobre si la cúpula del Sagrado Sepulcro ha de ser de orden bizantino, como quiere la Rusia, o de arquitectura antigua, como pretende la Francia; las escandalosas desavenencias entre católicos y cismáticos sobre el rezo en aquellos monumentos aun vivos de la religión cristiana, y, finalmente, las pretensiones del imperio moscovita sobre la Turquía bajo el pretexto de un patronato religioso a favor de los cismáticos contra los católicos protegidos por la Francia, me parecen pequeñeces ridículas y anomalías innobles ante la gran cuestión humanitaria de una civilización cristiana que dará solución a todo» (III, 1.070).

Hemos intentado poner de relieve cómo la obra más conocida de Donoso Cortés produjo una conmoción extraordinaria en los medios liberales españoles. Queda por hacer la repercusión de ella en la prensa diaria, que debió ser estridente en grado sumo, y falta, igualmente, el examen de su discusión en el ambiente religioso francés. Estos dos temas aclararán, en gran medida, un momento crucial para la doctrina social católica, pues no se olvide que el Marqués de Valdegamas viene citado, continuamente, como predecesor del solidarismo, al que León XIII dará su máximo impulso.