

ni modificaron siquiera el sistema filosófico-político del ecléctico doctrinario que, en el mismo sentido, con los propios límites que su escuela enseñaba, pedía la fusión del orden y de la libertad, al dirigirse á Fernando VII en 1832, y al juzgar y calificar nuestras instituciones políticas después de promulgado el Estatuto, y al exponer su teoría de gobierno antes y después del motín de La Granja, y, últimamente, al arrojar sus censuras con el empuje que lo hizo contra el proyecto que luego fué Constitución en 1837.

Antes de hacer la somera exposición que nos proponemos de todas estas obras, aventurando acerca de las mismas el juicio en común que nos sugiere la identidad substancial de las ideas en ellas contenidas, diremos, de pasada, que el motín de La Granja, más cauto ya, ó menos tolerante que había sido el Ministerio Mendizábal con Donoso, le hizo el honor de proscribirlo, declarándolo *cesante por reforma* en la nueva distribución de los destinos públicos hecha por el Ministerio Calatrava-Landero al recoger los frutos de aquella insurrección soldadesca. Es decir, que llegado el momento de clasificarse y dividirse ostensiblemente las dos grandes fracciones del partido liberal, Donoso figura desde el primer instante, como doctor y como mártir, en la que tomó el nombre de *moderada y conservadora*. En cuanto á su libertad como doctor, no fué en verdad muy lata la que le dejaban sus adversarios, á juzgar por la súbita interrupción que atajó su profesorado en el Ateneo. El lector verá que en la última de las lecciones pronunciadas allí ofrece continuar tratando en otras sucesivas la teoría especial del gobierno representativo: si ahora se desea una explicación de la fuerza que le cortó la palabra, no hay más que fijarse en el tono de aquella lección última; recordar los hechos y los hombres que entonces dominaban nuestras regiones políticas; aplicar á la índole de aquellos hechos y á las ideas de estos hombres las alusiones punzantes que el catedrático les dirige al hacer sus excursiones por el campo de la historia, y se comprenderán los graves riesgos y los temores justísimos que le obligaron á suspender sus lecciones. Dejonos en ellas, sin embargo, lo muy bastante para deducir la índole y la extensión de las doctrinas que profesaba, y de las cuales no son sino prólogos ó comentarios las que expuso en todos los demás escritos, desde que comenzó su vida pública hasta el año de 1838. Ellas, por tanto, deben reputarse como texto principal para conocer y definir á nuestro publicista durante este período. ¿Cuáles eran, pues, sus doctrinas entonces?

## III

Se propone explicar la teoría general de los Gobiernos y la misión especial del Gobierno representativo, y como quiera que el Gobierno tiene su principio, su objeto y su fin en la sociedad, de modo que, en rigor, no viene á ser otra cosa sino la acción social, ó si se quiere, la sociedad misma en acción, necesario le parece definir previamente la idea de sociedad.

He aquí el resumen de sus definiciones: Sociedad es la reunión de individuos ligados por relaciones recíprocas y ordenadas. Los elementos materiales de la sociedad son los individuos que la componen: sus elementos constitutivos, las relaciones que los ligan; sus elementos orgánicos, la forma de Gobierno que los rige. La sociedad es el principio, el objeto y el fin del Gobierno.

El filósofo omite decirnos cuál es el origen de la sociedad misma: esta es, ante todo, una cuestión teológica, y aún no le ha llegado el tiempo de ser teólogo: va á partir de los hechos realizados; no va á buscar el origen ni la substancia de su realidad; de lo contrario, habría iniciado al menos la investigación acerca de Dios, y acerca de la creación, naturaleza íntima y fin de la sociedad. No ha visto que, sin resolver estos problemas, todos los demás que proceden de ellos son problemas insolubles. Racionalista hasta cierto punto empírico, no quiere deber ninguna verdad más que á su razón: cristiano instintivo, ve que su razón no puede darle aquí lo que necesita; y no se atreve á negar que lo que su razón no descubre está ya descubierto en otra parte, y por otro medio que no es la razón.

Pero entre las realidades sociales que encuentra, está el hombre, elemento material, y las relaciones, elemento constitutivo de la sociedad. ¿Qué es el hombre, considerado en sí mismo? El hombre es, ó *se reconoce* inteligente y libre. ¿Qué es el hombre, considerado como ser social? Es el ser inteligente y libre, modificado por sus relaciones con Dios, con la naturaleza física y con los demás hombres.

¿Cuál es el origen común de estas distintas relaciones? ¿Cuál es el centro de unidad en que desaparecen su variedad y distinción? ¿Cuál es la ley que las define y que determina su recíproca influencia? ¿Dónde está el criterio de su limitación respectiva? Son tam-

bién cuestiones teológicas. El filósofo aquí no quiere, ó no puede, ó no sabe abordarlas. ¿Las cree inútiles? ¿Espera que el progreso de su razón filosófica, fecundada por la ciencia, le dé medios de resolverlas más adelante? ¿Las aplaza tal vez para un momento que acaso busca, que desea, que implora y que prevé; para el momento en que, vencedor de su razón, de su orgullo ó de su desdén, acuda ansioso á las fuentes de la verdad eterna?...

Por ahora está observando los hechos. Ve que el hombre en sus relaciones con Dios, humillado y prosternado, no concibe más que la idea del deber que en sus relaciones con la naturaleza inerte, bruta, sin fuerza que limite su inteligencia ni su libertad, él es señor y Rey; y no concibe más idea que la de su derecho. Pero ve también, en sus relaciones con los demás hombres, seres idénticos á él; y de esta identidad deduce la idea de la igualdad; es decir, de derechos y deberes recíprocos y limitados. Cuando la inteligencia del hombre ha llegado á este punto, ya es un ser completo, porque es el ser moral. La regla de esta moralidad, ó lo que es lo mismo, la regla de la reciprocidad y limitación de derechos y de deberes, que constituye la igualdad, es la justicia; y "la justicia — dice el filósofo — es todo el mundo moral,."

Pero ¿qué es esta justicia en sí misma? ¿Cuál es su base? ¿Dónde está el ejemplar á que deben acomodarse los actos humanos? ¿Dónde está su sanción eficaz y plena? ¿Cuál es, en resumen, el eje donde reposa el mundo moral? No es difícil adivinar la respuesta implícita que á todas estas cuestiones ha de darnos un sistema social y político fundado en la *supremacía de la inteligencia*. La respuesta será vaga, indefinida y estéril, cuando no sea desastrosa. Empecemos por ver qué es el hombre, definido según este sistema, considerado como ser social.

"La unidad del hombre—dice el Sr. Donoso—descompuesta con el pensamiento, se convierte en un dualismo, cuyos términos son la inteligencia y la libertad; facultad armónica y expansiva la primera, inarmónica y concentrativa la segunda: aquélla es causa y principio de la sociedad; ésta es por su naturaleza un principio antisocial y perturbador. Pues bien; el objeto y fin del Gobierno es conservar lo que hay de armónico y expansivo en la inteligencia; y resistir lo que hay de disolvente y perturbador en la libertad. Pero como quiera que la inteligencia es, por su naturaleza, armónica y expansiva, el Gobierno nada tiene que hacer con ella sino dejarla obrar; y bajo este respecto deja verdaderamente de ser gobierno; "porque—según el filósofo—todo gobierno, ante todo, es

acción: de manera que el fin directo del Gobierno es refrenar lo que hay de invidual, de disolvente y de inarmónico en el principio de la libertad. Luego todo Gobierno es acción, y es acción resistente: el fin último del Gobierno es la resistencia.,"

El Sr. Donoso ha dicho que sólo con el pensamiento convertía en dualismo la unidad del ser humano: pero de hecho viene después á reconocer este dualismo como una realidad, y no como una simple entidad lógica; pues que no solamente señala á cada uno de sus términos distinta naturaleza y distinta acción, sino que al examinar cómo obra el Gobierno respecto de cada uno de ellos, viene á declarar á la inteligencia como un poder supremo, injusticiable y justo por su propia naturaleza; y por su propia naturaleza también, á la libertad un poder enemigo, perpetua y necesariamente justiciable. La inteligencia es soberana, santa, infalible. La libertad es flaca, amenazadora, reo. Luego todo Gobierno constituido en nombre y por virtud de la inteligencia, es el único soberano legítimo, el único santo, el único infalible; así como todo Gobierno constituido en nombre y por virtud de la libertad, es por de pronto ilegítimo, y además encierra en su seno el germen de la ruina social inevitable. Justo y santo será, por consiguiente, todo Gobierno fundado y poseído por filósofos, por sabios, es decir, por inteligentes.

Si esto no es fundar una especie de oligarquía filosófica; si esto no es justificar *a priori* toda especie de despotismo racionalista, es cuando menos mutilar y falséar la idea de gobierno, que lleva en sí la idea de legitimidad y de justicia.

¿Cuál es, cuál puede señalarse como principio fundamental de una teoría, que conduce á consecuencias tan desastrosas? No es difícil la contestación. El Sr. Donoso, para sacar á salvo su principio, la supremacía de la inteligencia, ha tenido precisión de separar, lógicamente primero, y realmente después, dos ideas inseparables.

Ha visto en el hombre un ser contradictorio, antinómico; por una parte, aspirando ansiosamente á la verdad y al bien; por otra, engolfándose ciegamente en el error y el mal: la filosofía y la historia le ofrecen este perpetuo antagonismo, determinando el curso de los acontecimientos humanos y siendo la clave para explicar la mezcla confusa de grandeza y de pequeñez, de fuerza y de debilidad, que aquí triunfando, allí sucumbiendo, deificadas hoy, sepultadas mañana en el lodo, van llevando al hombre por este valle de lágrimas en guerra perpetua entre su conciencia y sus pasiones, entre su razón y su instinto, entre su espíritu y su carne. Ha querido explicar la causa radical y necesaria de este antagonismo, de esta lucha te-

rrena; y desde el punto que ha pretendido explicarse esto, ha quedado planteado para él el tremendo, el eterno y fundamental problema de la humanidad. Ahora bien: este problema no tiene más que dos soluciones posibles: la una, que verdaderamente no es solución, porque no alcanza á vencer á la terrible esfinge, la solución racionalista; y la otra, única solución verdadera, que disipa todas las sombras y vence á todos los monstruos, la solución católica. Mientras llega la hora dichosa de ver á nuestro filósofo echarse, por decirlo así, en brazos de la segunda, veamos qué ha conseguido mientras rindió culto á la primera.

La doctrina católica le hubiera enseñado la unidad esencial y substancial del hombre, dotado, es cierto, de cuerpo y alma, de carne y espíritu; es decir, de substancias coexistentes con distinción, pero no con separación; corresponsables del mérito y del demérito, del premio y de la pena; una y solidariamente constitutivas de la naturaleza humana. Pero el psicologismo racionalista, con su análisis presuntuoso, con su incapacidad radical para elevarse á síntesis verdaderamente comprensivas, le dió hecha pedazos la unidad del espíritu humano; y Donoso, de entre el montón confuso y arbitrario de esta especie de gabinete anatómico, tomó para su uso, y considerándolas como piezas diversas, la inteligencia y la libertad. Engañado por la apariencia de este dualismo, puramente lógico, rompió la correspondencia armónica que existe entre el entendimiento y la voluntad; y al paso que condenó la segunda á una flaqueza fatal, inevitable, á un reato perpetuo y necesario, levantó la esencia del primero, hasta declararlo natural y necesariamente infalible y santo. No vió que, perturbada la voluntad en su libre ejercicio, tenía que perecer la luz de la inteligencia en aquel naufragio: no vió que, perturbado el entendimiento, tenía necesariamente que enflaquecer y malignarse la voluntad; y como no vió esta compenetración necesaria de ambas facultades, esta necesaria comunión de destino, que no es sino consecuencia de su identidad de origen y de la igualdad de su fin, no vió tampoco que, para salvar á la voluntad y al entendimiento de perturbación y de reato, para encaminar á la libertad y á la inteligencia por el camino de la verdad y del bien, era necesaria una luz anterior y superior á entrambas, que fuese criterio infalible para la inteligencia, guía segura para la voluntad. No viendo esto, y siéndole de todos modos necesario buscar un criterio y una guía, no quiso, no pudo, no supo buscarla ni encontrarla más que en la pobre inteligencia del hombre.

Declarada, por este hecho, soberana la inteligencia, preciso le

fué buscar súbditos para este soberano, dominios para este imperio; y encontró á la libertad. Y como para él, por otra parte, la inteligencia es la esencia de la sociedad, así como la libertad es la esencia del individuo, vino en resumen á declarar al individuo súbdito absorbido por la sociedad. La deificación de la inteligencia le inspiró, pues, la proclamación de la tiranía; y sin quererlo ni buscarlo, se encontró con lo que hay siempre en el fondo de toda teoría racionalista: con el despotismo.

He aquí cómo, por distintas vías, fundó Donoso las mismas consecuencias que Platón ha depositado en su teoría sobre el gobierno y la sociedad; Platón, á quien él combate como imaginador de una república que es—dice elegantemente—“el panteón del género humano.” Las grandes diferencias que hay en el fondo de sus teorías respectivas, proceden de que Platón no era cristiano y Donoso sí. La dignidad humana no podía ser para el primero tan respetable y sagrada como para el segundo, que tenía noticia de un Dios crucificado por redimir al hombre: la división de castas, y la consiguiente separación irrevocable de funciones sociales, que el filósofo pagano eleva á teoría, no podía ser admitida por el filósofo cristiano, que al pie de la cruz no ve más casta que la de los santos y la de los réprobos, la de los justos y la de los pecadores; y que en el organismo de la Iglesia, ejemplar y modelo de todas las sociedades cristianas, ve la ley de las jerarquías, la cual no es la absorción de unas clases en otras, la tiranía necesaria de los superiores y la necesaria abyección de los inferiores, sino la gradación armónica y acorde de las funciones y derechos de cada individualidad en cada clase, y de cada clase en el conjunto de todas. Por otra parte, el filósofo pagano, para quien la materia coexistía eternamente con Dios, pudo, en su teoría social, admitir por analogía una especie de trinidad consistente: primero, en el espíritu que rige y gobierna (los filósofos); segundo, en la fuerza con que este espíritu obra para vencer á la materia, su rival (los guerreros), y tercero, en la materia eterna, pero vil y grosera (el pueblo), que sólo existe para ser perpetuamente dominada como esclava. El filósofo cristiano sabe que con Dios nada coexiste de toda eternidad; sabe que todo lo que no es Dios ha sido creado, espíritu y materia; y considerando al hombre hechura de Dios, tanto en su materia como en su espíritu, no pronunciará contra ningún hombre la sentencia que irrevocablemente le constituya esclavo de otro.

Pero si el filósofo cristiano no puede fraccionar la divinidad, como Platón lo hace, en espíritu y materia, puede, engañado por