

# El problema de la teodicea en el pensamiento de Joseph de Maistre

Gabriel Ernesto ANDRADE

La Universidad del Zulia. Maracaibo (Venezuela)  
gabrielernesto2000@yahoo.com

## RESUMEN

El problema de la teodicea ha sido una de las grandes preocupaciones del pensamiento religioso en Occidente: si Dios es absolutamente bueno y omnipotente, ¿cómo puede existir el mal en el mundo?, y ¿por qué sufren los virtuosos y gozan los impíos? En la Antigüedad, el Libro de Job intentó ofrecer una respuesta que perduró hasta tiempos modernos. En el siglo XVII, Leibniz ofreció una respuesta mucho más racionalizada, propia de los tiempos modernos. Joseph de Maistre, un contrarrevolucionario del siglo XIX, hizo de la teodicea uno de sus temas centrales. El siguiente artículo es un estudio de la forma en que De Maistre aborda este tema.

**Palabras claves:** Teodicea, Joseph de Maistre, Mal.

## The problem of theodicy in Joseph de Maistre's thought

### ABSTRACT

The problem of theodicy has been one of the greatest worries of religious thought in the West: if God is absolutely good and omnipotent, how can evil exist in the world, and why do the virtuous suffer while the corrupt enjoy? In Antiquity, the Book of Job tried to offer a response that had influence until modern times. In the XVII Century, Leibniz offered a much more rationalized answer, proper for modernity. Joseph de Maistre, a counter-revolutionary of the XIX Century, took theodicy as one of his central themes. This article is a study of the way that De Masitre approaches this issue.

**Key words:** Theodicy, Joseph de Maistre, Evil.

SUMARIO 0. Introducción. 1. Teodiceas antiguas y modernas. 2. La teodicea de Joseph de Maistre. 3. El Dios del *Ancien Régime*.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2005

FECHA DE ACEPTACIÓN: 16 DE DICIEMBRE DE 2005

## 0. INTRODUCCIÓN

El legado más importante que los griegos han dejado a nuestra civilización occidental ha sido el *logos*: la palabra, la razón. Ciertamente podemos reprochar los prejuicios de un antiguo como Aristóteles, para quien los bárbaros eran pueblos inferiores, pues éstos no poseían la palabra, y por extensión, no eran racionales como los griegos. Más aún, cuando en el siglo XX, un antropólogo como Lucien Levy-Bruhl intentó adelantar la tesis de que los pueblos no occidentales estaban conducidos por una mentali-

dad ‘pre-lógica’<sup>1</sup>, inmediatamente una influyente escuela de etnólogos estructuralistas se dio a la tarea de demostrar que *todos* los pueblos del mundo poseen alguna forma de pensamiento lógico. Más allá del etnocentrismo que podemos reprochar a los griegos y a sus herederos occidentales, no podemos dejar de lado que Occidente ha sido la civilización que más se ha preocupado por el refinamiento del pensamiento lógico.

Pero, la razón no ha podido imperar en las mentes occidentales. De forma simultánea, se formulan leyes científicas y se persiguen brujas. Los orígenes del pensamiento filosófico griego son en buena medida una ruptura con el pensamiento mitológico. Desde Sócrates, los filósofos han desconfiado de los mitos, han dudado de la existencia de los dioses, han dejado de orar, han desprestigiado a la magia. Pero, de ninguna manera éste ha sido un proceso constante e irreversible. *Sólo* los filósofos, y ciertamente no todos, han marcado una ruptura con el pensamiento religioso para abrazar incondicionalmente la razón. Aún con el triunfo del *logos*, el hombre occidental sigue estando conducido por el *pathos*, la emoción.

El consenso entre los historiadores es que la religión del hombre occidental es, a la vez una continuación y una ruptura con respecto al resto de las religiones. La religión hebrea marca especialmente una ruptura con respecto a sus vecinos, mientras que la religión greco-romana es en buena medida la extensión de una gran matriz indo-europea. A pesar de la profunda innovación monoteísta que constituyó la religión hebrea, está ampliamente nutrida del *pathos*, además de, eventualmente incorporar un *ethos*. Ciertamente la idea de un único Dios es innovadora, pero no lo es la idea de un dios irracional, que envía plagas, diluvios, exige sacrificios humanos y animales, etc. Los griegos, por su parte, presentan una continuidad con respecto a la vasta mayoría de las religiones vecinas: un panteón politeísta, divinidades con imperfección moral, etc. Pero, igualmente, los griegos marcan una separación con respecto a sus vecinos: de la misma forma en que los hebreos presentan una ruptura a través de su monoteísmo, los griegos marcan una distancia con respecto al resto de los pueblos a través de su *racionalidad*.

Los hebreos aportaron el monoteísmo a la religión del hombre occidental, los griegos aportaron la racionalidad. Desde entonces, el hombre occidental ha seguido un monoteísmo como el de su herencia hebrea. Pero, una vez que se ha concretado el cruce entre griegos y hebreos, el hombre occidental, además de sentir la religión, ahora la *piensa*. La racionalidad de los griegos propicia que el hombre occidental luche contra las inconsistencias lógicas del monoteísmo hebreo. Así, se abre en la historia del pensamiento filosófico y religioso de Occidente, un largo y difícil capítulo: el problema de la *teodicea*.

El monoteísmo hebreo (y luego el cristiano y el islámico), especialmente tras el período de los Profetas, había instituido dos premisas fundamentales:

Dios es absolutamente bueno.

Dios es omnipotente.

<sup>1</sup> *El alma primitiva*. Barcelona, Península. 1992.

Por siglos los hebreos habían aceptado estas premisas sin mayores dificultades, pues constituían la Verdad revelada. Pero, las calamidades no tardaron en llegarle a Israel y a los primeros cristianos. De forma tal que los judíos y cristianos observaban que en el mundo, el mal, tanto físico como moral, evidentemente existe, además de que el sufrimiento suele recaer sobre los justos, mientras que los impíos viven alegremente. Este hecho no perturbó demasiado a los antiguos hebreos (aunque el Libro de Job, sobre el cual volveremos en lo que sigue, constituye una de las primeras y más importantes preocupaciones por ello). Pero, la incorporación de la tradición griega a la religión judeo-cristiana pronto suscitó una pregunta *lógica*, la cual, hasta ese entonces, no se le había ocurrido por completo a los hebreos. Las tres premisas: Dios es bueno, Dios es omnipotente, y el mal existe en el mundo, no pueden ser todas verdaderas. De estas tres premisas, el hombre sólo está seguro de que el mal existe; pero si esto es así, se desprenden dos conclusiones lógicas: o bien Dios permite el mal, por lo cual no es omnipotente, o bien Dios lo desea, por lo cual no es absolutamente bueno.

Leibniz fue el primero en acuñar el término 'teodicea' (justicia de Dios) a esta pregunta. Se trata de una pregunta que, si bien está presente en muchas culturas, sólo el hombre occidental ha estado intensamente preocupado con ella. Los hebreos habían postulado las dos premisas que dan origen a la pregunta de la teodicea, pero los hebreos no estaban demasiado preocupados con los problemas lógicos, por lo que, salvo en algunas excepciones, no le dedicaron demasiada atención al problema de la teodicea. Los griegos, por su parte, no eran monoteístas y sus dioses, además de ser múltiples, eran imperfectos moralmente. Si bien, a diferencia de los hebreos, los griegos *sí* estaban preocupados con cuestiones lógicas, no aceptaban la premisa de que Dios (o los dioses) es absolutamente bueno. Por ende, rara vez se propició la pregunta por la teodicea.

Grecia e Israel sirven de matriz a Occidente, de forma tal que el hombre occidental, como los hebreos, acepta que Dios es absolutamente bueno y omnipotente, pero como los griegos, está preocupado con los problemas lógicos. Es esta peculiar combinación lo que abre paso a la pregunta por la teodicea.

En los primeros siglos de la Cristiandad, el problema ya picaba y se extendía. Pero, no se encontraba una respuesta enteramente satisfactoria. La pregunta era tan inquietante, que bien debemos considerar hasta qué punto desempeñó un papel importante en el desarrollo de las religiones gnósticas como contraparte del cristianismo. El gnosticismo, desde Marción hasta Mani, postulaba alguna forma de dualismo: un poder divino era responsable del bien, otro poder, con igual fortaleza, era responsable del mal. Se trata de una vieja teología iraní que con seguridad influyó a los gnósticos. Pero, más allá de la influencia iraní, el dualismo también constituye un intento de solución al problema de la teodicea: del sistema dualista se desprende que Dios no es omnipotente.

Entrada la modernidad, Leibniz aportó un influyente intento de respuesta a la pregunta por la teodicea, sobre la cual volveremos enseguida. Pero, un siglo después

de Leibniz, la Ilustración ya se convertía en un movimiento demasiado abrumador. Recogiendo el escepticismo y el sentimiento anti-religioso del siglo XVIII y la Revolución Francesa, ya para el siglo XIX, muchos filósofos herederos de la Revolución trataban de resolver, de forma bastante drástica, el problema de la teodicea: simplemente, Dios no existe.

El más importante de los pensadores reaccionarios franceses, Joseph De Maistre, concibió toda su obra como un combate a las ideas revolucionarias de su época, y a la modernidad de forma general. De Maistre es conocido fundamentalmente como un pensador político: encabeza las listas de pensadores ultraconservadores que repudian las revoluciones, el Contrato Social, la libertad de expresión, el Estado laico, etc. Pero, De Maistre, mucho más que un pensador político, fue un pensador *religioso*. Y, como tal, consideró necesario combatir las ideas religiosas modernas. Así como repudió el contractualismo de la modernidad, también hizo frente al ateísmo de los revolucionarios y modernos. Y, puesto que el problema de la teodicea era uno de los principales argumentos para que los modernos abrazaran el ateísmo, De Maistre estimó que la mejor manera de marcar un regreso a la religión sería, una vez más, intentando resolver el problema de la teodicea, tratando de demostrar que, si bien es cierto que el mal existe, Dios es absolutamente bueno y omnipotente. En las páginas siguientes, abordaremos la manera en que De Maistre desarrolló su propia teodicea.

## 1. TEODICEAS ANTIGUAS Y MODERNAS

Si bien el problema de la teodicea ha sido un tema de especial interés a lo largo de la reflexión filosófica en Occidente, son pocos los textos que están dedicados enteramente a ello. Como hemos mencionado, los hebreos no estuvieron demasiado preocupados con este problema, pues no sentían gran preocupación por los problemas lógicos. No obstante, la tradición hebrea ha dejado a Occidente un texto que, como ningún otro en la Antigüedad, aborda el problema de la teodicea: el Libro de Job. Antes de que los filósofos modernos intentasen ofrecer respuestas a la pregunta de por qué Dios permite el mal en el mundo, el Libro de Job constituyó, y sigue constituyendo para el público no letrado en cuestiones filosóficas, la principal teodicea.

La historia de Job es simple: Dios se siente complacido por su siervo Job, un hombre justo y lleno de dicha y felicidad. Pero Satanás reta a Dios que lo despoje de su salud y pertenencias, de forma tal que verdaderamente ponga a prueba a Job. Dios acepta el reto, y a Job le ocurren múltiples desgracias, perdiendo a sus hijos, sus pertenencias y su salud. Ocurredas todas las desgracias en los dos primeros capítulos del Libro, Job pronuncia una serie de poemas de un rico contenido literario, poblado de tropos y versos emotivos. En ellos, Job protesta ante su condición: siendo un hombre justo, no merece todas las calamidades que sufre. Job le exige a Dios una expli-

cación por el mal que ha caído sobre su cabeza, y le pregunta por qué los buenos sufren y los malos lo pasan bien.

A Job lo acompañan tres ‘amigos’, Elifaz de Temán, Bildad de Suaj y Sofar de Naamat (y luego el joven Elihu), y a los poemas de Job responden con versos de igual emotividad y riqueza literaria. En estos poemas, los ‘amigos’ tratan de persuadir a Job de que acepte su desdicha. Los amigos insisten en que Dios es justo, y adelantan la idea de que, si Job es castigado por Dios, es porque en su vida ha cometido pecados que ameriten el castigo divino. Job rechaza una y otra vez las sutiles acusaciones de los ‘amigos’, y mantiene la firme convicción de que él ha sido un hombre justo, por lo que sigue sin comprender por qué ha sufrido a manos de Dios.

La teodicea de los ‘amigos’ de Job es bastante simple: sufren los que han cometido algún pecado, por lo que la justicia de Dios queda así vindicada. Dios permite que el mal recaiga sólo sobre las cabezas de aquellos que lo merecen. Hombres aparentemente justos como Job, en realidad han cometido algún pecado grave en sus vidas, pues es así como se explica que Dios los castigue y recaiga sobre ellos el mal. Se trata de una teodicea muy imperfecta, pues, como tantas veces han repetido los escépticos de las teodiceas, ¿qué pecado puede tener un niño recién nacido que muere víctima de un terremoto, una matanza o una epidemia? Valga tener presente que, aún si aceptamos el dogma del pecado original, éste es una idea cristiana, desconocida por los ‘amigos’ de Job, lo cual hace su argumento aún más fallido.

Job se niega a aceptar esta teodicea a lo largo del libro, y de hecho, los que han invocado al Libro de Job como teodicea, nunca aceptan, al menos de forma explícita, los argumentos de los ‘amigos’. Dios ciertamente rechaza los argumentos de los ‘amigos’, especialmente de Elifaz, a quien censura de esta manera: «Me siento muy enojado contra ti y contra tus dos amigos, porque no hablaron bien de mí, como lo hizo mi servidor Job» (Job, 42: 7).

Es sólo al final del Libro, donde se presenta una teodicea que Job finalmente acepta. En medio de una tempestad, Dios confronta a Job con imágenes avasallantes. Dios pregunta a Job: «¿dónde estabas tú cuando fundaba la Tierra?» (Job 38: 4). A partir de ahí, Dios le hace saber a Job, de forma avasallante, las perfecciones y óptimas complejidades del mundo. En definitiva, Dios le hace saber a Job que sus lamentos y protestas son minúsculos comparados con la dicha de un mundo tan perfectamente diseñado; las aparentes injusticias son insignificantes, al compararlas con las criaturas maravillosas y los fenómenos naturales que Dios ha creado. Job, finalmente sucumbe y responde a Dios: «Reconozco que lo puedes todo, y que eres capaz de realizar todos tus proyectos. Hablé sin inteligencia de cosas que no conocía, de cosas extraordinarias, superiores a mí. Yo te conocía sólo de oídas; pero ahora te han visto mis ojos. Por esto retiro mis palabras y hago penitencia sobre el polvo y la ceniza» (Job, 42: 2-6). Job admite que no tiene derecho a quejarse, pues ha conocido la grandeza y bondad de Dios, lo cual no deja espacio para la injusticia. Al final, Dios se muestra aún más justo, devolviéndole a Job su salud, sus riquezas, y nuevos hijos.

Si bien la teodicea que se desprende de la respuesta de Job no es falaz, es inconclusa. Si el castigo de Job sólo se trata de una ‘prueba’ (como tantas otras en el Antiguo Testamento: el sacrificio de Isaac, la copa puesta en el saco de Benjamín por José, etc.), entonces su restitución es suficiente como para sugerir que Dios es justo. Dios le devuelve las pertenencias a Job, pero ¿acaso los nuevos hijos compensan los viejos? ¿El dolor de Job por la pérdida de sus hijos se desvanecerá con su nueva familia?

Más aún, la confrontación entre Job y Dios no ofrece una respuesta clara y precisa a la pregunta de por qué Dios permite el mal en el mundo. A las preguntas de Job, Dios responde con otra pregunta, «¿dónde estabas tú cuando fundé el mundo?». Responder con preguntas no es señal de claridad y precisión. Más aún, Dios avasalla a Job mostrándole las cosas buenas de este mundo, pero, una vez más, desde un punto de vista lógico, esto es insuficiente. La teodicea de los discursos de Dios recurre al argumento *ad populum*: evade la pregunta central refugiándose en imágenes avasallantes. En vez de tratar de explicar directamente por qué Dios permite el mal, responde que hay mucho bien en el mundo; pero, valga objetar que, aún si el balance entre el bien y el mal estuviese abrumadoramente a favor del primero, nunca se responde por qué Dios permite el mal.

El Libro de Job ha venido a ser el emblema de la teodicea en el mundo antiguo. Se presenta de manera simple y poco racionalizada, poblada de tropos y poesías: el poder de Dios es tan grande, que nosotros, seres finitos, no debemos cuestionar sus acciones, pues el bien en el mundo es abrumadoramente superior al mal. Una teodicea tan inconclusa como esa pudo perdurar por siglos, y de hecho, logró convencer a buena parte de los pensadores occidentales, pues la omnipotencia y absoluta bondad de Dios quedó fuera de discusión, por lo menos hasta la Edad Moderna. Hoy en día, el Libro de Job sigue siendo la teodicea más popular entre los públicos no letrados en filosofía.

Pero, entrado ya el siglo XVII, una teodicea como la de Job no era ya tan eficiente como para convencer a los filósofos. La filosofía refinaba la lógica y la construcción de argumentos, y una teodicea como la de Job, construida en base a argumentos *ad populum* e imágenes emocionalmente avasallantes, no tenía el mismo efecto sobre el público ilustrado. Cualquier filósofo que intentase vindicar la omnipotencia y absoluta bondad de Dios, tendría que hacerlo recurriendo a argumentos verdaderamente racionales. Es lo que intentó hacer Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>2</sup>.

Este autor desarrolló una compleja metafísica de las ‘mónadas’, a saber, unidades atómicas de las cuales está compuesta el mundo, creadas por Dios. Hay mónadas que no pueden coexistir, pues su naturaleza es contraria. En su plan de creación, Dios ha elegido el mundo que incorpora el mayor número de mónadas, negándoles la existencia a mónadas que no pueden coexistir con las mónadas creadas. Todas las mónadas tienen una contraparte, y Dios ha privilegiado a este mundo, concediéndoles la existencia por encima del mundo que nunca vino a existir.

<sup>2</sup> “Teodicea”. En: *Obras*. Traducción de Patricio de Azcárate. Madrid. 1877.

De esa forma, Leibniz insiste que vivimos en el ‘mejor de los mundos posibles’. Dios no ha podido hacer este mundo mejor, pues para intentar mejorarlo, tendría que otorgarle existencia a mónadas que no son lógicamente compatibles con las mónadas buenas que conforman este mundo. Cualquiera podría sugerir mejoras al mundo presente. Pero, los que le reprochan a Dios la imperfección del mundo, no se dan cuenta de que estas supuestas ‘mejoras’ traen consigo, lógicamente, mayores males. Dios no puede incorporar ‘mejoras’, pues estas ‘mejoras’ serían incompatibles con otras mónadas, aniquilando así muchos de los entes buenos con los cuales vivimos (haciendo el mundo aún peor), y esto alteraría la armonía del universo.

Nosotros, en nuestra finitud, no podemos alcanzar a ver las mónadas que nunca han venido a existir. Pero Dios las ha considerado antes de que existan, y ha creado un mundo con la mayor cantidad de mónadas beneficiosas, y la menor cantidad de mónadas perjudiciales. Pero, Dios no puede erradicar a éstas por completo y reemplazarlas con mónadas aparentemente no perjudiciales, pues éstas no son lógicamente compatibles con el mundo existente. Es lógicamente imposible que sucedan todas las cosas buenas para todo el mundo. De forma análoga a un político, Dios no puede complacer a todos<sup>3</sup>.

Se trata de una teodicea con una argumentación mucho más lógica, propia del mundo moderno. Leibniz no se limita, como lo hace el Libro de Job, a responder que no podemos quejarnos por el mal, simplemente porque hay mucho bien en el mundo. Pero, extrañamente, la teodicea de Leibniz presenta alguna continuidad con la del Libro de Job: señala que en el mundo hay mucho bien, pero *que este bien lógicamente implica un mal*, pues un mundo absolutamente bueno no es posible; las mónadas que hacen falta para completar un mundo absolutamente bueno son lógicamente imposibles con las mónadas ya existentes.

La teodicea de Leibniz logró contener muchas de las inquietudes que los modernos tenían frente a la insuficiencia del Libro de Job. Pues, a pesar de que el argumento es análogo, la teodicea de Leibniz está construida racionalmente. En medio de la desesperación y el caos tras el terremoto de Lisboa de 1755, Leibniz, ya muerto, sirvió de consuelo para muchas de las víctimas, las cuales comprendían que no había una mejor manera posible de que sucedieran las cosas.

Pero, de la teodicea de Leibniz se desprende una nueva dificultad: si Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, ¿acaso no está en su poder crear uno mejor? La teodicea de Leibniz, aunque nunca de forma explícita, niega la omnipotencia de Dios. El Creador tiene poder para hacer cualquier cosa; puede cambiar las leyes de la naturaleza, pero no puede violar las leyes de la lógica (pues, entre otras cosas, eso

---

<sup>3</sup> No alcanzamos a saber si Leibniz estuvo influenciado por los *Ensayos* (Grupo Océano, 1999) de Montaigne. Pero, vale la pena considerar el muy breve Ensayo XXI, cuyo título es: «La ganancia de un hombre es la pérdida de otro». De acuerdo a Montaigne, para que unos gocen del bien, otros deben sufrir algún mal. Esto es muy cercano a la metafísica de Leibniz: no pueden existir absolutamente todas las mónadas buenas en el mundo: para que unas mónadas buenas existan, otras deben ser aniquiladas.

sería negarse a Él mismo). Se trata de un punto de vista que se ha desarrollado desde los escolásticos, y que Leibniz abrazó para argumentar su teodicea.

Leibniz fue duramente ridiculizado por Voltaire en su genial *Cándido*<sup>4</sup>, narrando allí la historia de un joven que, como Job, sufre calamidades y se enfrenta a un mundo abrumadoramente malo, pero en su optimismo leibniziano, ingenuamente sigue creyendo que es el mejor de los mundos posibles, aún en evidencia del suplicio de los buenos y el goce de los malos. Curiosamente, la argumentación de Voltaire es en buena medida un regreso al *ad populum* del Libro de Job: nunca debate propiamente los argumentos de Leibniz, sino que recurre a imágenes emocionalmente avasallantes (el terremoto de Lisboa, violaciones, ejecuciones, etc.) para rechazar la teodicea. De las páginas de *Cándido* se desprende que Voltaire considera estéril la preocupación por la teodicea, y si bien nunca se le llegó a considerar un pensador ateo, su actitud inspiró a los revolucionarios que, abrazando el ateísmo, estimaron que, hacerse la pregunta por la teodicea no vale la pena, puesto que, simplemente, Dios no existe.

Voltaire, tan admirado por muchos hombres durante y después de la Revolución, no dejó de contar con algunos adversarios. Uno de ellos, quien lo llamó un ‘insolente infame’, se preocupó por el ateísmo que su obra había propiciado. Se trata de Joseph De Maistre. Si Voltaire ridiculizó la teodicea de Leibniz, y todas las teodiceas de forma general, De Maistre ridiculizó las protestas de Voltaire y argumentó su propia teodicea, pues estaba muy consciente que ésta era la clave para una restauración de la religión, amenazada por el ateísmo y la Revolución.

## 2. LA TEODICEA DE JOSEPH DE MAISTRE

No cabe duda que la Revolución Francesa fue entusiastamente recibida por el mundo occidental, y que sus principios y transformaciones han dejado una huella duradera en la formación del mundo moderno. En el siglo XXI estamos tan habituados a las instituciones modernas, que se hace difícil concebir un mundo diferente al legado por los revolucionarios. La Revolución puede ser cuestionada, pero virtualmente nadie, en la actualidad, defendería un regreso a las instituciones del *Ancien Régime*.

No fue así en el siglo XIX. Los atropellos y calamidades de la Revolución, aunado a una aristocracia que aún mantenía su fortaleza, propiciaron que algunos pensadores importantes repudiaran los principios revolucionarios y destacaran las virtudes del *Ancien Régime*, conocidos como los ‘contrarrevolucionarios’, reaccionarios contra la filosofía de la Ilustración y las instituciones políticas que en ella se inspiraron.

Los reaccionarios y contrarrevolucionarios defendían, sobre todos los principios, el orden. Edmund Burke, el más elocuente representante del pensamiento contrarre-

---

<sup>4</sup> En: Voltaire, *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1958.



volucionario, hizo de esto el tema central de su filosofía política<sup>5</sup>. Para garantizar el orden, debe haber una jerarquía en la sociedad y un sentimiento colectivo, pues la igualdad y el individualismo propician la corrupción de la unidad moral de las sociedades. La monarquía y la aristocracia son las instituciones que garantizan la jerarquía sobre la cual se fundamenta el orden.

El espíritu político de Burke pronto se expandió al continente europeo, dando origen al conservadurismo que en algunos lugares tuvo una posición privilegiada. Autores como Bonald y Donoso Cortés vinieron a ser arduos defensores de las instituciones del *Ancien Régime*, destacando el peligro y la fatalidad de los movimientos revolucionarios.

Los historiadores de las ideas suelen señalar que Joseph de Maistre es el ‘equivalente francés a Edmund Burke’. Si bien no deja de ser cierto que De Maistre demostró gran simpatía y admiración por Burke, y que sus ideas políticas son en buena medida una extensión del pensamiento contrarrevolucionario y reaccionario, De Maistre destaca por su originalidad en muchos aspectos, y sobre todo, por su estilo literario, muy diferente del resto de los pensadores conservadores. Más aún, las posiciones de De Maistre son mucho más extremas que las de Burke, al punto de que bien podemos llamarlo un ‘ultraconservador’.

Igual que Burke, De Maistre condenaba las ideas políticas de los revolucionarios. Era entusiastamente monárquico, repudiaba las constituciones, consideraba al orden y la tradición como el fundamento de la vida social, estimaba necesaria la jerarquía, y destacaba los peligros y tiranías de las sociedades democráticas. Pero, además de eso, De Maistre incorporó una dimensión religiosa a su pensamiento político. Defendía la monarquía en función del Derecho divino. Igualmente, repudiaba las constituciones y las teorías del contrato social, pues consideraba que la soberanía venía de Dios, y no de los hombres. Opinaba que, junto a la aristocracia, el clero debe ocupar una posición privilegiada en el orden social, creía firmemente en la infalibilidad del Papa como Vicario de Cristo, y defendía la subordinación política de los estados seculares al Vaticano.

De forma tal que el pensamiento político de De Maistre está mucho más conducido por la religión que el de Burke. Su obra más importante, *Les Soirées de Saint Petersburg*<sup>6</sup>, recoge buena parte de su pensamiento, tratando no sólo con temas estrictamente políticos, sino también gnoseológicos, éticos, metafísicos, históricos y, por supuesto, religiosos. Es en esta obra donde De Maistre elabora su teodicea como un combate al ateísmo ilustrado y revolucionario.

De Maistre, quien sentía gran admiración por Platón, escribió *Les Soirées de Saint Petersburg* en forma de un diálogo entre un caballero armado, un senador, y un

<sup>5</sup> E. Burke., *Reflection on the French Revolution*, New York, P.F. Collier & Son Corporation, 1909.

<sup>6</sup> No hemos logrado tener acceso a la versión impresa de esta obra. Hay versión castellana: *Las veladas de San Petersburgo*, Madrid, Espasa Calpe. Para las citas, utilizaremos el original en francés, versión electrónica: <http://cage.ugent.be/~dc/Literature/JMSP/index.html>. Para todas las citas, la traducción es nuestra.

conde, los cuales se reúnen en varias veladas para discutir un tema central: «¿por qué triunfa el crimen y la virtud sufre infortunadas?»<sup>7</sup>. Cada personaje ofrece su opinión, no muy diferentes entre sí, pero al final siempre prevalece la del conde, personaje claramente autobiográfico, pues el propio De Maistre llegó a ostentar ese título.

Curiosamente, nunca aparece en *Les Soirées de Saint Petersburg* la palabra ‘teodicea’. Si bien hacía más de siglo y medio que Leibniz había popularizado el término en sus tratados filosóficos, De Maistre se abstiene de emplearlo, pero su preocupación es claramente la misma: ¿cómo explicar el hecho de que, siendo Dios absolutamente bueno y omnipotente, puede permitir el mal en el mundo; siendo Dios justo, por qué sufren los virtuosos y gozan los viciosos?

Si bien De Maistre concibe *Les Soirées de Saint Petersburg* como un ataque al ateísmo, su teodicea se construye dando por sentado que Dios existe. Valga recordar que, el problema de la teodicea no trata directamente con la existencia o inexistencia de Dios, sino con su justicia, a pesar de que muchos ateos ilustrados trataron de resolver el problema sugiriendo que, puesto que la injusticia de Dios es una contradicción, entonces Dios no debe existir.

Pero, aún así, De Maistre adelanta de forma muy breve algunos argumentos para probar la existencia de Dios, pues ello despejará del camino la duda sobre su existencia, y abrirá paso al problema de la teodicea en sí. Estos argumentos de ninguna manera son obra original de De Maistre, pues se remontan a la Antigüedad y a la Edad Media, a pesar de que De Maistre no reconoce explícitamente su procedencia.

Son tres los argumentos que De Maistre utiliza para probar la existencia de Dios. El primero de ellos, es el llamado ‘argumento ontológico’, originalmente formulado por San Anselmo de Canterbury. De acuerdo a este argumento, todos los seres humanos podemos pensar algo absolutamente perfecto (Dios), y esta perfección implica ya existencia, pues algo absolutamente perfecto no puede limitarse a existir sólo en la mente de los que piensan. De Maistre lo reitera así: «¿Quién puede abstenerse de oír a hombres, quienes seguramente tienen una cabeza sobre sus hombros, igual que nosotros, argumentar contra Dios, utilizando la misma idea que Él de sí mismo les ha dado, sin pensar que esta idea por sí sola prueba la existencia de Dios, pues nadie puede tener una idea de algo que no existe?»<sup>8</sup>.

De Maistre también se hace eco de la prueba aristotélica de la existencia de Dios, la del ‘primer motor’<sup>9</sup>, también defendida por Santo Tomás<sup>10</sup>: «No hay, ni puede haber, movimiento sin un motor original, y puesto que cada motor original está fuera de la materia, en todas partes, aquello que actúa antecede a lo actuado, aquello que encabeza antecede a lo encabezado, aquello que comanda antecede a lo comandado»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Ob. cit. Huitième entretien.*

<sup>8</sup> *Ob. cit. Huitième entretien.*

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000. XII, c. 7.

<sup>10</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. En la página web: <http://www.newadvent.org/summa/>

<sup>11</sup> *Les Soirées. Cinquième entretien.*

Su tercer argumento es una reiteración de la cuarta prueba de la existencia de Dios, expuesta por Santo Tomás en la *Summa Theologiae*; a saber, que en el mundo encontramos perfecciones y equilibrios, cuyo origen debe ser algo completamente perfecto: «Dios nos ha concedido la proporcionalidad, y es a través de la proporcionalidad, como Dios se ha demostrado a sí mismo frente a nosotros»<sup>12</sup>.

Dando por sentado, entonces, que Dios existe, la premisa de la cual De Maistre parte para dar inicio a su teodicea es el pecado original. La Ilustración había retado, someramente, el dogma cristiano del pecado original. Rousseau fue el pensador que con más ahínco insistió en la bondad natural del hombre. De Maistre, un católico ferviente, rechaza categóricamente la idea de una bondad natural en el hombre, y por el contrario, resalta la corrupción del carácter humano, tanto natural como civilizado. Citando a Hipócrates, menciona: «el mal ha manchado todo, y el hombre en su totalidad no es más que enfermedad»<sup>13</sup>. Continúa así: «El hombre es malo, horriblemente malo... nada está tan bien establecido, nada es tan universalmente aceptado de una u otra forma, nada es más intrínsecamente plausible, que la teoría del pecado original»<sup>14</sup>.

De Maistre se esfuerza en demostrar que, aquellos salvajes inocentes retratados por Rousseau no son más que una fábula. Entre más cercano está a la naturaleza el hombre, más perverso es; la civilización ha sido la manera en que el hombre ha podido redimirse, sólo incompletamente, de su pecado original: «Es el grado final de brutalidad lo que Rousseau y sus afines llaman el estado natural... Sólo se necesita una breve mirada al salvaje para apreciar la maldición escrita no sólo sobre su alma, pero también sobre la forma externa de su cuerpo. Es un niño deforme, firme y temerario, sobre el cual la luz de la inteligencia no ha arrojado más que un pálido e irregular rayo»<sup>15</sup>.

Si el hombre es malo, De Maistre se pregunta y responde: «¿Dios lo ha creado así? Enfáticamente, no»<sup>16</sup>. El hombre es malo *por elección* propia, pues en Dios no hay mal alguno. De Maistre confirma, frente a la herejía calvinista, la noción católica de la libre voluntad: «Él [Dios] dirige a los ángeles, a los animales, a los hombres, a la materia bruta, en suma, a todas las cosas creadas, pero cada una de acuerdo a su naturaleza, y el hombre, siendo creado libre, es conducido libremente. Esta regla es, verdaderamente, la ley eterna, y en ella debemos creer»<sup>17</sup>.

Desde Adán y Eva, el hombre es libre. Y fue el pecado de Adán el que, desde entonces, ha hecho del hombre un ser malo. Todos los hombres han heredado de su primer ancestro esa falta. De Maistre hace notar que todos los pueblos del

<sup>12</sup> *Ob. cit. Huitième entretien*

<sup>13</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>14</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>15</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>16</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>17</sup> *Ob. cit. Cinquième entretien*

mundo comparten la noción de que los hijos han de pagar las deudas de sus padres, de forma tal que los pecados se extienden a lo largo de las generaciones. De acuerdo a De Maistre, «todo ser que se reproduce a sí mismo sólo puede reproducir algo a su propia imagen»<sup>18</sup>. Dios creó al hombre bueno y libre, de forma tal que el pecado de Adán fue obra de su libre voluntad. Y, puesto que Adán fue malo, todos sus descendientes también son malos, pues todos los seres humanos nacen a imagen de los padres.

De Maistre al menos comparte alguna idea con los filósofos de la Ilustración: la unidad de la especie humana. Para De Maistre, todos los seres humanos son herederos del pecado original. Todos los seres humanos son responsables del mal hecho por otros, pues al final, todos son pecadores, en tanto heredan la maldición de sus padres. Pero, así como los hombres heredan las virtudes, las bendiciones y los beneficios de los padres, también heredan la responsabilidad en las faltas cometidas y las bendiciones sobre ellos lanzadas. En palabras de De Maistre:

A primera vista, nada es tan escandaloso como una maldición hereditaria; pero, ¿por qué no, si la bendición también es hereditaria? Y notad que estas ideas no vienen solamente de la Biblia, como se suele imaginar. Esta herencia afortunada o desafortunada pertenece a todos los tiempos y a todos los países: pertenece tanto al paganismo como al judaísmo o al cristianismo, tanto a la infancia como a la adultez de las naciones; la idea se encuentra entre teólogos, filósofos, poetas, en el teatro y en la Iglesia<sup>19</sup>.

Dios permite el mal y el sufrimiento del hombre, entonces, porque éste, siendo pecador por naturaleza, debe pagar por sus pecados. El mal en el mundo es un castigo por la maldad del hombre: «¿Por qué sufrimos bajo un amo de la lujuria? El catecismo y el sentido común responden, ‘porque lo merecemos’»<sup>20</sup>, «todo dolor es un castigo»<sup>21</sup>.

De forma tal que, en el mundo existe el mal, y Dios permita que esto sea así, porque el hombre así lo ha propiciado. «Acusamos a la Providencia para librarnos de tener que acusarnos a nosotros mismos»<sup>22</sup>. El mal es obra de Dios, pero, Él actúa sólo como un agente punitivo. Dios es justo, y si permite el mal, lo hace para castigar y sobre todo, *corregir* la maldad humana. En el mundo no hay injusticias, sólo mala fortuna, de la misma forma en que, cuando un criminal debe pagar una pena tras un crimen, nosotros decimos que es una mala fortuna, pero de ninguna manera una injusticia: «si un hombre bueno es asesinado en la guerra, ¿esto es injusticia? No, es mala fortuna. Si padece gota, si su amigo lo traiciona, si queda aplastado por

<sup>18</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>19</sup> *Ob. cit. Dixième entretien*

<sup>20</sup> *Ob. cit. Troisième entretien*

<sup>21</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>22</sup> *Ob. cit. Premier entretien*

un edificio, esto, una vez más, es mala fortuna, pero nada más, pues todos los hombres, sin distingo están sujetos a estos tipos de mala fortuna»<sup>23</sup>.

Algunos infortunios recaen sobre personas aparentemente buenas. Pero, el pecado original no permite que haya personas buenas. Pues, si los aparentemente buenos sufren calamidades, esto es debido a que ellos, o sus ancestros, han cometido alguna falta que amerita tal castigo. Según De Maistre, éste ha sido el caso del Diluvio: «sólo una consideración me interesa, y la cual nunca debemos perder de vista. Esto es que los castigos siempre son proporcionales a los crímenes, y los crímenes siempre proporcionales al conocimiento de los culpables, de forma tal que el Diluvio presupone crímenes sin paralelos»<sup>24</sup>.

Todos los males en el mundo, todo el sufrimiento, ha sido enviado por Dios como castigo. Protestamos contra la Providencia por haber enviado el mal y el sufrimiento, pero de ninguna manera esta protesta es justa, pues los verdaderos responsables de esta condena somos nosotros mismos. Si no fuésemos pecadores, no hubiese castigo en el mundo. Ya hemos mencionado que, de acuerdo a De Maistre, cuando un criminal sufre una pena, estamos frente a un infortunio, pero no frente a una injusticia; pues, si bien el sistema penal ejecuta la pena, el verdadero responsable es el propio criminal. De forma análoga funciona la justicia divina: «En un sentido remoto e indirecto, Dios mismo cuelga a los hombres y los parte en las ruedas, puesto que toda la autoridad y cada ejecución legal deriva de Él; pero en un sentido directo e inmediato, es el ladrón, el falsificador, el asesino, quienes son los verdaderos autores del mal que castiga»<sup>25</sup>.

Todo agente en la Tierra, destinado a castigar, es un emisario de Dios, pues sirve a la justicia divina. Así, De Maistre no teme en defender a una figura pública frecuentemente despreciada, especialmente por los filósofos de la Ilustración: el verdugo. Unos de los pasajes más célebres de *Les Soirées de Saint Petersburg* es el siguiente:

¿Quién es este ser inexplicable, que ha rechazado los trabajos placenteros, lucrativos, honestos e incluso honorables, y ha preferido torturar y dar muerte a sus compañeros?... Se da una señal, un oficial de la justicia viene a su casa para advertirle que se le necesita; sale de su casa, llega a un lugar público abarrotado por una muchedumbre. Un envenenador, un parricida, o un blasfemo son arrojados al suelo, él los agarra, los amarra a una cruz, la levanta: luego, un terrible silencio, y no se escucha nada salvo el crujir de los huesos que se rompen, y los alaridos de la víctima... Ha terminado, su corazón se agita, pero con alegría; se felicita a sí mismo, y dice sinceramente, ‘nadie puede ejecutar a los hombre mejor que yo’... ¿Esto es un hombre? Sí: Dios lo recibe en sus templos y le permite rezar<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> *Ob. cit. Premier entretien*

<sup>24</sup> *Ob. cit. Deuxième entretien*

<sup>25</sup> *Ob. cit. Premier entretien*

<sup>26</sup> *Ob. cit. Premier entretien*

Además de ser un emisario divino, pues inflige los castigos enviados por Dios, el verdugo resguarda el orden, preocupación central en todos los pensadores conservadores y contrarrevolucionarios: «Removed del mundo a este agente incomprensible, y en ese instante, el orden abre paso al caos, los tronos caen y la sociedad desaparece»<sup>27</sup>.

A diferencia de otros conservadores y contrarrevolucionarios, De Maistre pensaba que la Revolución Francesa había contado con el aval divino. Pero, no porque fuese promotora del progreso, sino por todo lo contrario: la Revolución, como el Diluvio y todos los desastres naturales, fue un castigo de Dios por los pecados de los hombres.

De la misma manera en que el verdugo cuenta con el aval divino, el soldado también lleva a cabo la justicia de Dios: «la profesión de las armas, en ningún sentido, tiende a degradar a los hombres, o a convertirlos en salvajes, como quizás creamos o temamos si la experiencia no nos instruyese: por el contrario, tiende a mejorar su condición»<sup>28</sup>. Pues, la guerra, igual que las revoluciones y los desastres naturales, son infortunios que Dios envía al mundo para hacer cumplir su justicia: «los hombres más gentiles aman la guerra, desean la guerra, y van a la guerra con pasión»<sup>29</sup>.

El hombre, según De Maistre, es violento por naturaleza. Todas las especies animales del mundo están a su subordinación, sobre las cuales inflige su violencia para vivir: «mata para comer, mata para vestirse, mata para adornarse, mata para atacar, mata para defenderse, mata por instrucción, mata por diversión, mata por matar: un rey terrible y orgulloso, necesita todo, y nada puede aguantarlo»<sup>30</sup>.

¿Puede esta violencia quedar impune? No, responde De Maistre, pues, citando al Génesis 9: 6, insiste: «cualquiera que derrame sangre de forma injusta, su sangre será derramada»<sup>31</sup>. La guerra es el medio divino para recomponer la sangre que el hombre tanto derrama en las otras especies. Las guerras no son injustas, pues son obra de Dios. Y, más allá de los infortunios en las guerras, «¿quién puede dudar de los beneficios que trae la guerra?»<sup>32</sup>.

De Maistre no ignora que, si bien todo sufrimiento es un castigo, es evidente que muchas veces, los claramente virtuosos sufren más que los viciosos. Pero, la humanidad entera debe pagar por sus pecados, y Dios administra justicia de forma universal: no puede distinguir entre unos menos culpables que otros, pues todos, al final de cuenta, son culpables, al menos de un pecado original. Si, por ejemplo, un juez impone una pena sobre un criminal, los hijos inocentes del criminal también sufrirán, pues ya no tendrán a su padre junto a ellos; pero no por ello el juez va a suspender la sentencia. Igualmente,

<sup>27</sup> *Ob. cit., Premier entretien*

<sup>28</sup> *Ob. cit., Septième entretien*

<sup>29</sup> *Ob. cit., Septième entretien*

<sup>30</sup> *Ob. cit., Septième entretien*

<sup>31</sup> *Ob. cit., Septième entretien*

<sup>32</sup> *Ob. cit., Septième entretien*

cuando Dios castiga a una sociedad por sus crímenes, administra justicia como nosotros mismos lo hacemos en este caso, sin pensar que nadie se quejará. Una ciudad se rebela, masacra a los representantes del rey, le cierra las puertas, resiste a sus comandos, es sitiada. El rey desmantela la ciudad y la despoja de todos sus privilegios; nadie condenará este juicio en base al hecho de que había gente inocente en la ciudad<sup>33</sup>.

Antes que De Maistre, Voltaire, ridiculizando la teodicea de Leibniz, había protestando contra la justicia divina, señalando que, si el mundo era corrupto, ¿por qué Lisboa fue destruida con el terremoto de 1755, mientras que en París, ciudad igualmente perversa, la gente seguía bailando y disfrutando? Con genial ironía, De Maistre responde a Voltaire: «¡Buen Dios!, ¿este hombre [Voltaire] quiere que el Todopoderoso convierta a todas las ciudades en una sala de ejecución? ¿O él prefiere que Dios nunca castigue porque no siempre castiga en todas partes y al mismo tiempo?»<sup>34</sup>.

Los viciosos y corruptos muchas veces tienen vidas placenteras, mientras que los justos sufren castigos severos. Pero, De Maistre advierte que, en nuestra finitud, no podemos apreciar el plan de justicia que Dios tiene reservado para la humanidad. Pues, a los viciosos y corruptos, les espera un castigo mucho peor, bien sea más adelante en sus vidas, bien sea en el otro mundo, bien se a través de sus descendientes. De Maistre no tiene duda de que el mejor sistema judicial es el occidental, el cual, opuesto al de otros pueblos, concede juicios a los acusados, y rara vez, ejecuta de inmediato a los criminales: «el culpable debe ser arrestado, debe ser imputado, debe defenderse, sobre todas las cosas, debe calmar su consciencia y sus cosas mundanas, se deben elaborar las gestiones prácticas para su castigo; finalmente, para que se cumpla todo, se debe tener un tiempo de espera para conducirlo al lugar del castigo»<sup>35</sup>. Al menos en este aspecto, De Maistre comparte el humanismo jurídico de la Ilustración. Pero, así como en la justicia humana, hay un tiempo de espera entre la falta y el castigo, en la justicia divina, el pecador no es inmediatamente castigado, dando así la apariencia de que goza de una buena vida. Tarde o temprano, su castigo le llegará.

Incluso, es mejor ser castigado ahora que después, argumenta De Maistre. Pues, el castigo en el otro mundo es mucho más severo que en este mundo. Cuando sufrimos, Dios deduce nuestro castigo en el Juicio Final. Así, «es por un especial acto de misericordia que Dios castiga en este mundo, en vez de castigar de forma mucho más severa en el próximo»<sup>36</sup>, «el purgatorio es un dogma de buen sentido; así como cada pecado debe ser expiado en este mundo o en el otro, se desprende, entonces,

<sup>33</sup> *Ob. cit. Quatrième entretien*

<sup>34</sup> *Ob. cit. Quatrième entretien*

<sup>35</sup> *Ob. cit. Dixième entretien.*

<sup>36</sup> *Ob. cit. Huitième entretien.*

que las aflicciones que la justicia divina envía a los hombres son un beneficio real, puesto que estos castigos, cuando tenemos la sabiduría para aceptarlos, son, de una forma, deducidos de los castigos del futuro»<sup>37</sup>.

Dios manifiesta su amor castigándonos más en esta vida y menos en la otra, mientras que a los corruptos les tiene reservado castigos muchísimos mayores en el otro mundo, dejándolos disfrutar, sólo momentáneamente. Más aún, Dios castiga *por amor*. De Maistre esboza una filosofía de la educación, según la cual, los padres castigan a sus hijos por amor, de forma tal que, a través de ese castigo, corrijan sus faltas. Dios hace lo mismo con los hombres: «la única finalidad del castigo es erradicar el mal, de forma tal que, cuanto más grande y profundamente enraizado es el mal, más larga y dolorosa será la operación»<sup>38</sup>.

El sufrimiento es, para De Maistre, algo así como un instrumento quirúrgico. Ciertamente es desagradable, pero constituye la salvación y permite erradicar un mal:

Aquellos instrumentos quirúrgicos cuya vista nos enferma (la sierra, los fórceps), presumiblemente no fueron inventados por un genio malvado de la humanidad. Pues bien, esos instrumentos están en las manos de los hombres, para curar males físicos, igual que los males físicos están en las manos de Dios, para la extirpación de los verdaderos males. ¿Puede restaurarse una costilla fracturada o dislocada sin dolor?... En toda la farmacología, ¿cuántos remedios hay que no revuelvan nuestros sentidos?<sup>39</sup>

Dios castiga a los justos en esta vida, porque aún existe posibilidad de que su conducta mejore; castiga por amor. A los perversos, Dios no le concede la misericordia de su castigo, pues considera estéril intentar corregirlos, en tanto su naturaleza está tan corrompida, que su castigo en aras de una mejoría es en vano. Su castigo quedará para la otra vida. Así, «Dios a veces perdona a un pecador evidente, puesto que el castigo sería inútil, mientras que aflige a un pecador no tan evidente, puesto que esta aflicción lo salvará. De igual manera, el sabio doctor evita cansar a un paciente incurable con remedios y operaciones estériles. ‘Dejadle’, recomienda, ‘mantenedle entretenido, otorgadle todo lo que pide’»<sup>40</sup>.

De toda esta argumentación se desprende que, el hombre se salva, en la medida en que con dolor, corrige sus penas a la vez que paga por ellas. Tarde o temprano, el hombre debe recomponer su perversión ante el Creador, bien sea pagando él mismo, bien sea que otros paguen por él. Así, la expiación ocupa un papel central en la teodicea adelantada por De Maistre.

<sup>37</sup> *Ob. cit., Huitième entretien.*

<sup>38</sup> *Ob. cit., Cinquième entretien.*

<sup>39</sup> *Ob. cit., Neuvième entretien.*

<sup>40</sup> *Ob. cit., Neuvième entretien.*



El hombre expía sus faltas y se reencuentra con Dios a través del sacrificio. Sufriendo, el hombre expía las culpas propias y las de los demás. Cristo es el salvador del mundo, pues sufrió enteramente para expiar a la humanidad. De forma tal que el sacrificio es, para De Maistre, el camino a la salvación.

«Todo hombre tiene algo que expiar»<sup>41</sup>, asegura De Maistre. Y, la forma en que lo puede hacer es, bien derramando su propia sangre, bien derramando la sangre de una víctima sacrificial sustituta, pues «hay un poder expiatorio en la sangre; de forma tal que la vida, que es sangre en sí misma, puede reparar otra vida»<sup>42</sup>. El sacerdote sacrificial cuenta con el aval divino pues, al final de cuentas, cumple una función análoga a la del verdugo. Además de mantener el orden y la unidad en la sociedad, inflinge dolor sobre sus víctimas, de forma tal que cumple con la justicia divina y, al derramar sangre, expía las culpas de los sacrificantes, reparando, al menos parcialmente, los pecados de la humanidad a través de la sustitución.

Tan importante es el sacrificio para De Maistre, que le dedicó un pequeño tratado, *Éclaircissement sur les sacrifices*, el cual sirve como apéndice a *Les Soirées*. Ahí, expone que todas las religiones del mundo comparten la idea de la sustitución sacrificial. El paganismo es ciertamente inferior que el cristianismo, pero valora el principio sacrificial igual que la religión cristiana. La sangre es el principio de la vida, y es a través de ella como la humanidad puede restaurar su relación con el Creador. Frente a los pecados de la humanidad, Dios exige que las faltas sean repuestas, y es apaciguado en la medida en que la sangre es derramada. Los culpables pueden expiar sus culpas sacrificando víctimas inocentes sustitutas. Cuando los justos sufren, lo pueden hacer como una forma para expiar las culpas de los demás. En el sufrimiento está la virtud; así como Cristo se sacrificó para expiar nuestros pecados, nosotros debemos sufrir para expiar nuestra falta original. «La tierra entera, continuamente inmersa en sangre, no es más que un inmenso altar sobre el cual todos los seres vivos deben sacrificarse sin final, sin descanso hasta la consumación del mundo, la extinción del mal, la muerte de la muerte»<sup>43</sup>.

Lo mismo que la ejecución, el sacrificio cumple una función tanto expiatoria como *social*: «Los antiguos creían que toda pena capital acaecida en un estado une a la nación y que el criminal era sagrado, o consagrado a los dioses hasta que, derramando su sangre, había desenlazado tanto a sí mismo como a la nación»<sup>44</sup>. Mucho antes que la escuela antropológica de Robertson Smith y Durkheim, De Maistre ya le atribuía al sacrificio una función integradora en la sociedad.

Con el sufrimiento y el sacrificio, el hombre puede restaurar su relación con Dios. Pero, también puede y debe hacerlo con la oración. De Maistre se opone rotundamente a la idea adelantada por la Ilustración, según la cual, el mundo es regido

<sup>41</sup> *Ob. cit. Huitième entretien.*

<sup>42</sup> *Ob. cit. Neuvième entretien.*

<sup>43</sup> *Ob. cit. Septième entretien.*

<sup>44</sup> *Éclaircissement sur les sacrifices. Chapitre II. Des sacrifices humains.* En la página web: <http://cage.ugent.be/~dc/Literature/JMSP/JMSP12.html>

exclusivamente por leyes naturales. Si el mundo fuese verdaderamente así, advierte De Maistre, estaríamos consumidos por el fatalismo, pues, siendo presa de las leyes naturales, ¿qué esperanza podemos tener de algún evento imprevisto? La oración es el mejor instrumento para pedir misericordia a Dios y evitar que sus castigos sean severos. «Puesto que todo el dolor es castigo, se sigue que ningún dolor es inevitable y que, puesto que ningún dolor es inevitable, todo dolor puede ser prevenido, bien suprimiendo el crimen que hizo necesario el castigo, bien por medio de la oración, la cual tiene el poder de prevenir o mitigar el castigo»<sup>45</sup>. Si el hombre, y la sociedad en general, aspiran salvarse, deben orar, obedecer y aceptar los sufrimientos. Gracias a la oración, el hombre aún mantiene la convicción fatalista de que el mundo es prisionero a las leyes mecánicas de la naturaleza, y mantiene la esperanza de que el Creador no castigará de forma tan severa.

### 3. EL DIOS DEL *ANCIEN RÉGIME*

El hombre moderno, heredero de la Revolución Francesa, no puede sino deplorar los puntos de vista de De Maistre, pero, pocos serán los que disputarán sus habilidades para construir argumentos tan precisos. De Maistre es muy poco leído hoy en día, pero su nombre resuena como un despliegue de cualidades intelectuales. Baudelaire, quien detestó al catolicismo y a todo lo religioso, no pudo dejar de reconocer la brillantez argumentativa de De Maistre.

Pero, cuando algún pensador demuestra grandes capacidades para construir argumentos, que conducen a conclusiones escandalosas y por pocos aceptadas, estamos frente a la presencia de un *sofista*. En muchos aspectos, De Maistre es uno de los más grandes y peligrosos sofistas de los cuales se ha valido el ultra-conservadurismo en el siglo XIX, y aún en los siglos XX y XXI.

La teodicea de De Maistre en cierto sentido es, como la de Leibniz, *moderna*. Intenta ofrecer una respuesta clara y coherente a la pregunta sobre la justicia de Dios, y evita, en la medida de lo posible, argumentos *ad populum*, de forma tal que rara vez apela a las emociones del lector, ni tampoco elabora conclusiones que no se sigan de las premisas iniciales.

Pero, a diferencia de una teodicea como la de Leibniz, la mayor parte de sus argumentos están contruidos sobre premisas falsas o sobre dogmas. El punto de partida para su teodicea es el pecado original; pero, esta premisa es claramente un dogma que la razón no acepta, ni tampoco los monoteístas ajenos al cristianismo. La teodicea de Leibniz tiene más posibilidades de ser aceptada por todo ser racional, independientemente de las especificidades de sus convicciones religiosas. La teodicea de De Maistre sólo puede ser aceptada por los cristianos.

---

<sup>45</sup> *Les Soirées de Saint Petersburg. Deuxième entretien.*

Puesto que todo sufrimiento es castigo, todo aquel que ha sufrido es un pecador, y por ende, no tiene derecho a quejarse frente a la Providencia, concluye De Maistre. De nuevo, es una argumentación con rigor lógico, pero, la premisa inicial es muy cuestionable. ¿Cómo hemos de comprobar que todo sufrimiento es castigo? De Maistre lo da por sentado de forma arbitraria.

Argumentaciones como éstas abundan en De Maistre.. Una de las más reprochables es la siguiente: cuando Voltaire protesta que, en el terremoto de Lisboa murieron muchos niños, De Maistre responde que es inevitable que los niños mueran, y puesto que esto es así, ¿qué importa si mueren enfermos o en terremotos? La muerte es igual en cualquiera de sus formas<sup>46</sup>. Una vez más, De Maistre argumenta complejamente, pero en base a premisas falsas, o al menos, muy cuestionables. ¿Por qué hemos de aceptar que es inevitable que los niños mueran?

Pero, aún dejando de lado las imperfecciones argumentativas, la teodicea de De Maistre es verdaderamente ajena al espíritu bíblico y judeo-cristiano en general, a pesar de que recurra a principios y temas cristianos para forzar sus argumentaciones. La teodicea de De Maistre se puede reducir en una sola frase: sufrimos porque pecamos, porque lo merecemos. De Maistre puede tratar de innovar, incorporando muchas secuencias argumentativas, pero, al final, su conclusión es idéntica a la de Elifaz, Bildad y Sofar; el sufrimiento es un castigo y, por ende, evidencia de pecado: «Recuerda pues, ¿cuál es el inocente que haya perecido, dónde se ha visto que los buenos hayan sido exterminados? Mi experiencia me dice que los que cultivan la maldad y siembran la pena, cosechan ambas cosas» (Job 4: 7-8), «el hombre causa su propia desgracia» (Job 5: 7). De Maistre, o bien desconocía, o bien prefería ignorar, las contundentes palabras que Dios dirige a Elifaz: «me siento muy enojado contra ti y contra tus dos amigos, porque no hablaron bien de mí» (Job 42: 7). De Maistre es uno más de los amigos de Elifaz, en tanto comparte sus argumentos y conclusiones, por lo cual no ha hablado bien del Dios bíblico, al cual supuestamente apela.

El Dios de De Maistre dista de acercarse al concepto de divinidad expuesto por los evangelios. Para De Masitre, Dios castiga por amor, pero sobre todo, porque exige retribución frente a los pecados de los hombres. Una vez más, De Maistre aboga por un cristianismo que prefiere ignorar los pasajes más importantes de las Escrituras, y se refugia en los pasajes más arcaicos del Canon. Cualquier cristiano sensato le otorgará más autoridad a un pasaje de los evangelios que a un pasaje del Antiguo Testamento. Para la inmensa mayoría de los cristianos, un pasaje como Mateo 5: 38-39 («Se dijo además: ‘Ojo por ojo y diente por diente’. En cambio yo les digo: no resistan a los malvados. Preséntale la mejilla izquierda al que te abofetea la derecha») es mucho más elocuente que un pasaje como Génesis 9: 6 («cualquiera que derrame sangre injustamente, su sangre será derramada»).

Igualmente, De Maistre aprecia en el sacrificio la práctica religiosa a través de la cual el fiel puede expiar sus culpas, pero, resulta curioso que a un pensador que

<sup>46</sup> *Ob. cit. Quatrième entretien.*

tanto se dedicó al estudio de la Biblia, le pasaran desapercibidos los numerosos pasajes bíblicos que condenan el sacrificio (Amos 51: 21-27, Oseas 6: 6, Isaías 1: 11-17, Miqueas 6: 6-8, Jeremías 6: 20, 7: 24-1-23, Isaías 61: 1-2, I Samuel 15: 22, entre otros).

El Dios que castiga para retribuir y exige sacrificios para recomponer el honor ofendido por los pecados de la humanidad es, en buena medida, ajeno al espíritu bíblico<sup>47</sup>. Pero, por siglos, ésta ha sido una convicción de la Cristiandad, especialmente la latina. Su origen es la doctrina de la expiación, según fue formulada por San Anselmo de Canterbury en el siglo XI.

De acuerdo a esta doctrina, la humanidad, al pecar, había cometido un crimen contra Dios, un ser infinitamente supremo. El honor de Dios ha quedado así ofendido, y la única forma en que puede ser compensado, y la relación con la humanidad repuesta, es a través de la entrega de su propio hijo, Jesucristo, cuya muerte expía los pecados de la humanidad. «Cuando el hombre peca, le quita a Dios lo que le pertenece, y cuando Dios castiga, vuelve a tener lo que se le había despojado»<sup>48</sup>. De forma tal que, con la muerte de Cristo, la humanidad restauró su relación con Dios, pues su honor quedó ya satisfecho. Pero, cada vez que el hombre incurre en pecado, ofende el honor divino, por lo que, para restaurarlo, exige retribución, y esta retribución se manifiesta en el castigo.

No es demasiado difícil apreciar en San Anselmo los gérmenes de la teodicea de De Maistre. Para el francés, el sufrimiento en este mundo y en el próximo es justo, pues Dios exige retribución por los pecados de la humanidad, y esto se manifiesta en el castigo que se convierte en dolor. El hombre debe pagar por sus faltas, de forma tal que el castigo es una amorosa sanción divina a favor del hombre, a quien ayuda a corregir.

¿Dónde se habla, en la Biblia, del honor de Dios? El Dios bíblico puede llegar a ser celoso, irracional, déspota, paternal, amoroso, indiferente, y muchos otros antropomorfismos más, pero, defensor del honor no pareciera ser un rasgo muy recurrente en las Escrituras. Pareciera ser más bien una innovación de San Anselmo. Quizás, el Dios bíblico no está demasiado preocupado con la preservación de su honor, pues en la sociedad en la cual emergió ese concepto de la divinidad, el honor no era una preocupación central.

---

<sup>47</sup> No se puede obviar que, en el Nuevo Testamento, la muerte de Cristo es presentada en términos sacrificiales y expiatorios (1 Corintios 15: 3; Romanos 3: 25, 4: 25, 5: 9). Pero, de esto no se desprende un Dios punitivo, mucho menos un Dios ofendido, cuyo honor exige retribución. Conviene en este aspecto, además, tener presente la interpretación de la doctrina de la expiación expuesta por René Girard en *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982. De acuerdo a Girard, Cristo efectivamente se sacrifica por la humanidad, pero no en el sentido de un rito sacrificial pagano para apaciguar a una deidad encolerizada. Se entrega para evitar más derramamientos de sangre y poner fin a los actos de violencia, de los cuales los sacrificios arcaicos forman parte.

<sup>48</sup> San Anselmo, *Cur Deus Homo. I. 14, 20*, citado por: A. Bartlett, *Cross Purposes*, Trinity Press Internacional, 2001, p. 84.

El Dios con honor tuvo que haber surgido en una sociedad donde los hombres *sí* hiciesen del honor su principal preocupación. Fue la sociedad feudal europea, en la cual San Anselmo vivió, la que abrió paso a este Dios. Una sociedad con extrema descentralización, sin instituciones judiciales y políticas lo suficientemente fortalecidas como para garantizar armoniosas relaciones y justicia, tuvo que recurrir a la retribución y compensación de las faltas para ejercer control social. El feudalismo, un sistema de relaciones de dependencia entre siervos y señores, se fundamentó sobre una fuerte jerarquía. El factor fundamental para instituir la jerarquía fue el honor: entre más alto es el estamento de la sociedad, más pruebas de honor se deben ofrecer, y más celosos se vuelven los señores de su preservación; en palabras de un destacado medievalista, «las diferentes nociones del honor marcaron la línea de separación entre los grupos sociales»<sup>49</sup>.

Dios ha de ser el punto cumbre de cualquier jerarquía. Y, si la jerarquía social se fundamenta en función del honor, entonces Dios debe guardar su honor más que cualquier otro ser. El honor exige retribución a las faltas recibidas, pues de lo contrario, el señor feudal se vería humillado. La sociedad feudal instituyó relaciones de dependencia entre el vulgo y los nobles. Esta dependencia social no tardó en extenderse al plano espiritual, de forma tal que Dios, del cual todos dependemos, no tardó en ser asimilado al señor feudal, y como tal, exige retribución cuando su honor se ve ofendido. Así, si el hombre lo ofende con sus pecados, está en justicia de exigir retribución, castigándolo.

De forma tal que la doctrina de la expiación de San Anselmo, sobre la cual se construye la teodicea de Joseph de Maistre, encuentra una clara correspondencia con la estructura social feudal. Y, en el pensamiento de De Maistre, esto se corresponde adecuadamente con su filosofía política.

De Maistre se declaró enemigo de la modernidad que, de una vez por todas, los revolucionarios trataban de instituir. Su obra es uno de los últimos intentos contrarrevolucionarios y reaccionarios por salvar al *Ancien Régime* y sus instituciones feudales. De Maistre defendió abiertamente las instituciones del antiguo régimen, siendo la religión uno de sus fundamentos. No podía ser de otra manera que De Maistre expusiese su concepto de la divinidad: si deseaba un regreso al *Ancien Régime*, De Maistre debía defender al mismo Dios feudal de San Anselmo; un señor feudal divino que, en vez de ofrecer la otra mejilla, exija compensación por las faltas contra Él cometidas, castigando a sus siervos justamente.

Una teodicea como la de De Maistre es incompatible con el mundo moderno. La defensa del honor ha perdido prominencia en las sociedades modernas y democráticas. Los conceptos de honor suelen estar asociados a sistemas de *castas*, en los cuales, el nacimiento determina la posición social. En función del linaje al cual un individuo pertenezca, su honor variará. Como bien ha señalado Alexis de Tocqueville, «a partir de la Edad Media la nobleza se convierte en una casta, es decir, que su signo

<sup>49</sup> M. Bloch, *Feudal Society*, The University of Chicago Press, 1961, p. 311.

distintivo lo constituye el nacimiento»<sup>50</sup>. En la sociedad moderna ya no hay espacio para la casta. La posición social de los individuos no varía en función del nacimiento, sino de sus méritos y del dinero. El honor pasa a ser así una preocupación secundaria, de manera tal que la noción de un Dios ofendido que exige retribución se hace cada vez más extraña.

La teodicea de Maistre también depende del sacrificio y la sustitución, principios que la sociedad moderna encuentra cada vez más obsoletos. Desde Tocqueville, los teóricos de la modernidad coinciden en que el individualismo es uno de los rasgos fundamentales de las sociedades modernas. El hombre moderno vive su propio mundo, él mismo se esfuerza por conseguir sus logros y él mismo asume responsabilidad por sus fracasos. De forma tal que le resulta demasiado extraña la idea de que alguien pueda sufrir las penas que otros han generado. La idea de un pecado heredado desde generaciones atrás se va tornando inconcebible en una sociedad donde el recuerdo de los ancestros es cada vez menor.

Podemos reprocharle a De Maistre muchas cosas, pero al menos es consistente en sus puntos de vista. Su enemigo es la modernidad de forma general, de manera tal que su teodicea es una apología más del *Ancien Régime*, encontrando óptima correspondencia con sus escritos políticos. La experiencia histórica ha desechado las esperanzas de conservadores como De Maistre: 1789 ha marcado un verdadero hito en la historia de Occidente, y si en tiempos de De Maistre no se logró regresar al *Ancien Régime*, mucho menos se podrá ahora. Por ende, la teodicea de De Maistre queda como una curiosa reliquia de una concepción del mundo que, en el siglo XIX, se negaba a morir.

Esto no quiere decir que la teodicea de De Maistre ha quedado olvidada por completo. A fin de cuentas, ya hemos visto que es, en buena medida, una actualización de la teodicea de Elifaz, Bildad y Sofar. En muchos lugares, el cristianismo popular sigue defendiendo esta teodicea, de forma tal que, aún sin ser leído explícitamente, el pensamiento religioso de De Maistre sigue extendiendo su influencia. Más aún, un pensador que le atribuye al verdugo el favor divino, y que aprecia en la guerra el instrumento a través del cual Dios imparte justicia, ha de resultar atractivo a los movimientos fascistas. De Maistre podrá ser de poco interés para el siglo XXI, muy alejado de la Contrarrevolución, pero es un punto cardinal para elaborar una genealogía del fascismo, como Isaiah Berlin ha demostrado<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 113.

<sup>51</sup> *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.