

LAS CONSTANTES DE DONOSO CORTÉS

La obra de un escritor es comparable a la historia de un pueblo; puede formalizarse según distintas perspectivas, agruparse en diversas etapas, ordenarse en torno a este o al otro motivo conductor. Ninguna interpretación será, por descontado, absolutamente satisfactoria. Pero, en todo caso, más probabilidades tienen de acertar las interpretaciones «ilativas» que las interpretaciones «traumáticas». Porque en una obra intelectual los cortes nunca son totales; bajo la ruptura fluye la continuidad, y es misión de la historia de las ideas el sacarla a luz.

Me parece que, contra lo que suele a veces afirmarse, Donoso Cortés es un claro ejemplo de continuidad. Las siguientes notas tratan de fijar algunos motivos que perduran de unas a otras etapas de su obra, en contrapunto con otros particulares de cada una de ellas.

EXTREMOSIDAD Y REALISMO

La obra de Donoso Cortés se sitúa, en intención o en manifestación explícita, frente a la tendencia general que empuja al siglo XIX a mediar entre los contrarios y a reunirlos en síntesis superiores. Por supuesto que no es el único que asume este papel contradictorio; todo el siglo está lleno de gigantomaquias, en las que se debate algún solitario contra uno de los brazos de la corriente armónica. Pero Donoso no es sólo un disidente. De hecho, en el orden práctico también intenta sintetizar y armonizar. No debe olvidarse que es uno de los principales promotores de la Constitución de 1845, que aclimata en España la fórmula doctrinaria, y esto cuando ya había roto expresamente con el doctrinarismo francés. Hay en él dos planos, que se mueven paralelamente a través de toda su vida: el plano de las interpre-

taciones escatológicas y de las antítesis abruptas y el plano de las observaciones realistas (1).

La clave de esta dualidad está en que Donoso, como buen pesimista, es posibilista, y sabe que la realidad política traduce siempre el ideal de un modo deficiente. Pero, a la vez, trasciende dialécticamente esta realidad, y propende a descubrir el juego de los principios en los asuntos más concretos. Pocos supieron ver tan perspicazmente las tensiones espirituales que latían bajo la Europa revolucionaria en los años centrales del siglo.

Se ha discutido mucho sobre el enlace entre las dos etapas donosianas: la doctrinaria y la de sus últimos años. Sea cual fuere la tonalidad particular que da a sus ideas la conversión, no parece haber en él un cambio profundo de mentalidad. Es un modo que recibe diversos contenidos, más o menos hirvientes. Pacheco, que le conocía muy bien, tenía a este respecto ideas definidas, que dejó expresas en su discurso académico de contestación a Baralt, y más vivamente, según parece, en conversaciones privadas. El motivo de los cambios de Donoso radica, al decir de Pacheco, en su temple humano. «Es lo cierto que faltaba en su carácter un contrapeso de energía, como de duración y de constancia en los sentimientos de su ánimo; y que al considerar en cada ocurrencia los últimos aspectos de la causa pública, se eclipsaban o desvanecían en él las propias consideraciones que en época anterior tenían ocupado su juicio; de ahí la facilidad para inclinarse a todos los extremos, y la exageración al adoptar todas las doctrinas, huyendo en cada caso de la idea que le ofende, o del peligro que le amenaza» (2).

Desde su postura ecléctica, Pacheco no comprende el aspecto positivo de este modo de ser de Donoso. Al rechazar éste toda reconciliación dialéctica, y aferrarse a un único principio, adquiere penetración singular para las consecuencias históricas y las concomitancias lógicas de este principio. Ingresa así, como Marx o Kierkegaard, en la familia de los grandes clarividentes. Aquéllos

(1) Véase Díez DEL CORRAL: *El Liberalismo doctrinario*, 2.^a ed. Madrid, 1956, págs. 479 y sigs. La interpretación de Donoso que se hace en esta obra me parece exacta; en varios aspectos, las presentes notas recogen sus conclusiones.

(2) *Discursos leídos ante la Real Academia Española*, II, pág. 64. Madrid, 1860.

reaccionaron frente a Hegel, y los caracteres del enemigo se les incorporaron en cierto modo; también ellos son, sustancialmente, unitarios y rectilíneos. Donoso, en cambio, no tenía ante sí, en su medio hispano, ninguna gran instancia cultural, sino tan sólo las versiones rebajadas y opacas de los movimientos extranjeros. La obsesión española del momento es alcanzar un punto de equilibrio político, y a ello se oponen durante la vida de Donoso, como extremos sucesivos, el absolutismo, el progresismo y el revolucionarismo socialista y democrático. «Es liberal ardiente, primero, porque el liberalismo es el refugio contra los excesos de la monarquía pura; es enseguida doctrinario, porque la soberanía de la razón le protege contra los saturnales de la demagogia; se lanza, finalmente, a la reacción monárquica porque juzga vilipendiada y abatida la autoridad, y porque entiende que sólo siendo fuerte y legítima es como salva a las sociedades de vaivenes y trastarnos» (3).

LAS REVOLUCIONES Y EL ENTENDIMIENTO DE LA HISTORIA

Pero las revoluciones políticas no son tan sólo ocasión de cambios externos de postura, como Pacheco insinúa aquí incomprendiblemente; son, ante todo, «los fanales de la providencia y de la historia» (4). El orbe ideológico de Donoso se constituye precisamente a esta luz. La ruptura revolucionaria del curso histórico hace de éste algo inteligible. Sin revoluciones, la filosofía donosiana —que en su dimensión esencial es filosofía de la historia— no hubiera llegado a ser. Y en correspondencia lógica, la atención hacia la obra de Donoso está condicionada o provocada por las crisis revolucionarias. Las revoluciones no dieron tan sólo pábulo a sus pensamientos, sino también a las sucesivas promociones de sus críticos y de sus lectores. «Fue preciso —observa Cánovas— que una revolución como la de 1848 quebrantase hondamente todos los poderes, conculcando cuantos principios divinos y humanos constituían el vínculo de la sociedad europea, para que su elocuencia hallase un público apropiado a ella y preparado

(3) *Ibidem*, págs. 63 y 64.

(4) *Carta al Conde de Montalembert*, de 16 de mayo de 1849. Reproducida en *Obras Completas*, ed. JURESTSCHKE, Madrid, 1946, II, pág. 210.

a escuchar aquella voz gigantesca» (5). De aquí que la historia de su fama esté entretejida a la de Europa, y los momentos de estimación coincidan con las grandes convulsiones: la de 1848 y las dos postguerras de 1918 y de 1945 (6).

LA HISTORIA COMO PROCESO DEFECTIVO;
EL TRÁNSITO A LA FE

¿Qué es lo que ve Donoso a la luz de cada una de las rupturas del curso histórico de que es testigo? ¿Qué hay de común y qué hay de específico en cada uno de los ámbitos de comprensión que ellas le abren?

La primera nota común es la apelación a la historia. Donoso es un pensador histórico, como Kierkegaard teólogo o Marx sociólogo, y en la historia trata de encontrar, según apunta el P. Ceñal, «una racionalidad perfectamente definible» (7). Progresivamente, en una simplificación que corre paralela a su transformación espiritual, Donoso pasa desde la abigarrada consideración de los hechos históricos de su juventud a la identificación sustancial de ellos según leyes y regularidades. En 1835 ya proclama que ningún hecho aislado es comprensible por sí mismo, pero pone a la perfectibilidad humana como clave de esta comprensión; «sin perfectibilidad, el mundo entra en el caos y es incomprensible la historia» (8). Pero si la perfectibilidad es el *lumen* que nos hace comprensible el curso histórico, tal posibilidad de comprensión se onubilará en cuanto veamos este curso como algo ya no perfectivo, sino defectivo. Entonces habrá que buscar el principio esclarecedor en algo trascendente a los hechos, y Donoso lo encuentra en la fe católica. Ocurre luego una especie de acción de retorno: la historia, esclarecida por la fe, contribuye a hacernos más viva esa fe. «Las revoluciones son, desde cierto aspecto y hasta cierto punto, buenas como las herejías, porque confirman en la fe y la esclarecen. Yo no había comprendido nunca la re-

(5) *Problemas contemporáneos*, Madrid, 1884, II, págs. 176 y 177.

(6) Véase CARL SCHMITT: *Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation*, Köln, 1950, págs. 113 y 114.

(7) *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*, en la *Revista de Filosofía*, t. XI, año 1952, págs. 112 y 113.

(8) *Crítica al drama "Alfredo"*, de Pacheco, O. C., I, pág. 169.

beldía gigantesca de Luzbel hasta que he visto con mis propios ojos el orgullo insensato de Proudhon; la ceguera humana casi ha dejado de ser un misterio a la vista de la ceguera incurable y sobrenatural de las clases acomodadas» (9).

PODER POLÍTICO Y SENTIDO HISTÓRICO

Otra nota común es cierto constante dualismo antropológico. Cánovas observa que entre las *Lecciones de Derecho político*, de 1837, y el *Ensayo* de 1851 hay un estrecho vínculo: la desconfianza hacia la voluntad. Esta desconfianza, «cuando era pensador racionalista le impulsó a sujetarla totalmente a la inteligencia o a la razón, y cuando ferviente místico, a los libros santos... Pasó del culto de la razón al culto de Dios, harto más seguro en verdad; pero siempre condenó igualmente el libre ejercicio de la voluntad, en el individuo como en la nación» (10). La observación tiene un fondo de verdad, pero es necesario precisarla. Ha de subrayarse en ella más bien el adjetivo que el sustantivo, pues lo que Donoso condena realmente es la voluntad no ordenada a la consecución del orden, esto es, la voluntad divorciada de su objeto propio. Bajo una u otra forma, busca a través de toda su vida un poder político ordenador, lo que en pensador de tan acusada inclinación a la historia como él tanto vale como decir un poder político ejercido con sentido histórico. Liberal o tradicionalista, trata siempre de construir una dialéctica destinada a mostrar la necesidad de vincular el poder a los principios que, a su entender, poseen el secreto de los tiempos. De este modo, su pensamiento político se configura en dependencia estricta de su pensamiento histórico. No es más que la traducción práctica de éste.

LA SOBERANÍA DE LA INTELIGENCIA Y LA VENA EXISTENCIAL

En las *Lecciones de Derecho político*, de 1837, encontramos el primer desarrollo completo de esta actitud. Donoso identifica

(9) Carta al Conde de Montalembert, de 16 de mayo de 1849, O. C., II, página 210.

(10) *Problemas contemporáneos*, II, pág. 155, Madrid, 1884.

dos términos aparentemente opuestos: el despotismo y la democracia. Con ambos, hace un único compuesto al que llama «omnipotencia social» (11), frente al cual sitúa como término contrario la «inteligencia emancipada» (12). Pero esta inteligencia no es una pura razón abstracta, sino una razón vital e histórica, que pasa por diversas encarnaciones a través del tiempo.

El arranque de estos razonamientos está tomado de los doctrinarios; ya en las *Consideraciones sobre la diplomacia*, de 1834, había proclamado Donoso que «el imperio del mundo pertenece a la inteligencia», y que este principio «es el triunfo más bello de la Humanidad y el resultado del trabajo de los siglos» (13). Es la doctrina a la moda, con la que se encuentra el joven escritor al iniciar su carrera. Pero no obstante los paralelismos y formulaciones semejantes, Donoso nos da una impresión de conjunto muy distinta del grupo francés.

Comparémosle, en primer lugar, con Guizot. La preocupación de éste se cifra en liberar al «principio sobrehumano de la soberanía» de toda adscripción personal. La soberanía no puede residir en ningún hombre ni en ninguna colección de hombres, pues esto sería suponer «que saben y quieren en todos los casos lo que quiere la justicia y la razón». De aquí fluye la división de poderes como consecuencia obligada; la división de poderes es en manos de Guizot, pudiéramos decir, el perpetuo conjuro que evita la encarnación de la soberanía en un grupo o en un hombre. «El gobierno representativo reposa sobre la repartición del poder de hecho en razón de la capacidad de actuar según la razón y la justicia, de donde se deriva el poder de derecho» (14). Sentadas estas bases, la doctrina de la soberanía de la razón tiene un carácter en cierto modo derivativo y funcional: es la teoría que viene a justificar el arbitrio político de un poder dividido. Sobre la construcción de Montesquieu, demasiado empirista para el gusto del siglo romántico, Guizot eleva la soberanía de la razón como una sublime aureola.

Esta concatenación entre la soberanía de la razón y la división

(11) O. C., I, pág. 259.

(12) O. C., I, pág. 264.

(13) *Consideraciones sobre la diplomacia*, O. C., I, pág. 103.

(14) *Histoire des origines du Gouvernement Representatif en Europe*, París, 1851, I, pág. 109.

de poderes es reforzada por Guizot con otras concatenaciones, no menos sólidas, respecto de otros dos grandes principios: el de la elección y el de la publicidad. La elección asegura la presencia en el gobierno de un elemento móvil y variable, y coadyuva con la división de poderes a «impedir que la soberanía de hecho degenerare, entre las manos de los que la ejercen, en una soberanía de derecho plena y constante» (15): la publicidad asegura la unión entre la sociedad y el gobierno, y tiene por fin convocar a la búsqueda de la verdad y de la justicia a todos los hombres que poseen derechos en colaboración con los que ejercen los poderes. El conjunto de los tres principios constituye la forma especial del régimen representativo, y es fruto de una maduración histórica que Guizot considera lograda tan sólo en su tiempo.

En lo que nos importa aquí, Royer Collard coincide con Guizot. Para él la soberanía reside precisamente en el concurso de los tres poderes, coordinados solemnemente por la Carta (16). Faguet, resumiendo su pensamiento en una fórmula, le considera como un discípulo de Montesquieu que toma de la obra de éste la doctrina de la división de poderes y la transforma en sustancia de su propia obra (17).

Esto supuesto, el experimento crucial para apreciar la fidelidad de Donoso al doctrinarismo francés consistirá en verificar si se enlazan de un modo temático en su obra la soberanía de la razón y el gobierno representativo. Y el resultado, como hemos de ver, es negativo. Por de pronto, el joven Donoso asocia reiteradamente la «inteligencia» y la «fuerza». Corresponde a aquélla el absoluto dominio de las sociedades, y en consecuencia si una nación la rechaza está justificado que en nombre y como instrumento de ello ponga orden en sus asuntos otra nación más poderosa (18). La fuerza inteligente actúa de este modo como elemento de civilización, y Donoso la rodea de un fervor religioso. *Non est potestas nisi a intelligentia*, podría habernos dicho. La inteligencia tiene una especie de función demiúrgica en lo que respecta a la fun-

(15) *Ibidem*, pág. 123.

(16) Véase, entre otros, el pasaje dedicado a esta cuestión en el *Discours sur l'héritité de la pairie*. Reproducido en Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, 3.^a ed., II, París, 1878, pág. 465.

(17) *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, I, París, s. a., página 304.

(18) *Consideraciones sobre la diplomacia* (1834), ob. cit., I, pág. 140.

dación de la sociedad y del poder, y Donoso enciende toda clase de fuegos retóricos para narrarnos la historia de sus encarnaciones sucesivas. Encarnaciones que, en último término, siempre son personales. Unas veces —en épocas de normalidad— encontramos a la inteligencia depositada en los mejores; otras —en épocas de emergencia— se nos aparece concentrada en un sólo individuo. Posibilidad ésta que no implica, en absoluto, abdicación de su soberanía; Donoso lo aclara expresamente en una nota de la Lección sexta.

Esta propensión a personalizar y este caldeamiento pasional nos sitúan ya en un clima lejano de la frialdad doctrinaria. Pero Donoso no puede rehuir la premisa de la que parten los doctrinarios: la correspondencia admirable entre el gobierno representativo y la soberanía de la razón. Y aquí es donde la disensión se acusa claramente. Ni siquiera la expresión «gobierno representativo» le parece correcta, porque, a su juicio, no hay representantes ni representados. Sencillamente, hay un derecho al ejercicio del poder que corresponde a las aristocracias legítimas; poder no dividido, sino único, porque única es la inteligencia que encarna en ellas. El proceso electoral no supone desdoblamiento entre una Asamblea y un cuerpo de votantes, ligados con vínculos de representación o de mandato; supone, tan sólo, una selección a cuyo través los *buenos* designan de entre ellos los *mejores* (19). Se ve a Donoso afanado por extraer de la sociedad española, desarticulada en guerra civil desde la muerte de Fernando VII, un poder eficaz y permanente. Y aunque crea, por de pronto, que este poder puede ser colectivo y colegiado, vierte su creencia en formas más propias para hablar de un Dictador que para hablar de una Asamblea.

En suma, la doctrinaria apelación a la soberanía de la razón cambia de funcionalidad. No es, como en los doctrinarios franceses, el coronamiento teórico de la división de poderes, sino un áncora a la que aferrarse para constituir y consolidar el poder, cuando éste apenas existe. De aquí que la misión heroica y fundacional de la inteligencia avance netamente sobre la misión compensadora y armonizadora. Con lo cual Donoso viene a parar —seguramente bajo influencias más bien literarias que científicopolíticas— en una concepción de la soberanía de la inteligencia que

(19) Opúsculo sobre *La Ley electoral* (1835), O. C., I, pág. 191.

no anda demasiado lejos del culto al heroísmo de Carlyle. No debe olvidarse la contemporaneidad entre las *Lecciones* de éste sobre los héroes y lo heroico en la historia y las de Donoso sobre Derecho político (20). Seguramente no hay entre ambos vinculaciones directas, pero participan de un mismo clima emocional e ideológico. Carlyle ve en el culto de los héroes, como Donoso en el de la inteligencia, un factor dinámico de la vida social y una perpetua esperanza del mundo. Carlyle, por descontado, personaliza hasta el extremo, y tiende a convertir la historia en una galería de entusiastas retratos. Donoso, aunque más moderadamente, avanza en la misma dirección; recuérdense sus admiraciones por César, Napoleón, Aníbal y Odino (21), y aun en obras posteriores a las *Lecciones* su curiosa versión heroica del general Ros de Olano como orador y la apoteosis de los fundadores de imperios en el *Discurso sobre la situación de Europa*. En el *Ensayo* llega esta dirección a cristalizar en una ley histórica: «Todo lo que hay en las muchedumbres está de una manera más perfecta en una aristocracia, y de una manera incomparablemente más perfecta y más alta en una persona» (22).

A través de estas manifestaciones, que se podrían multiplicar, detectamos una vena existencial en el pensamiento de Donoso, comparable a la que Cassirer señala en Carlyle (23). Kierkegaard, por los mismos años, opone el «pensador subjetivo» al «pensador abstracto»: pero al paso que Kierkegaard, interiorista, recluye en sí al pensador subjetivo, Donoso hace de sus héroes los intérpretes del tiempo histórico. La «inteligencia social» es «la facultad de conocer todo lo que un pueblo necesita para cumplir su misión, para llenar su destino» (24). Conocimiento ciertamente amplio, y de ningún modo reductible a una razón racionante. El bardo, el guerrero, el legislador, el filósofo y el poeta dramático son sus portadores sucesivos.

(20) Donoso inició sus lecciones el 22 de noviembre de 1836; Carlyle, el 22 de mayo de 1840. Pero las ideas que desarrolla en ellas ya estaban preenunciadas en su primera obra, *Sartor Resartus*.

(21) *Lecciones de Derecho político*, en O. C., I, págs. 281 y 282.

(22) O. C., II, págs. 538 y 539.

(23) *El Mito del Estado*, trad. esp. de Eduardo Nicol, México, 1947, página 232.

(24) *Lecciones de Derecho político*, O. C., I, pág. 292.

EL DESENGAÑO DE LAS «ARISTOCRACIAS LEGÍTIMAS»
Y LA DICTADURA

En esta gloriosa dinastía quiere inscribirse el joven Donoso: o mejor, quiere inscribir colectivamente a su generación. El profesor del Ateneo forma parte de una juventud que sólo tres años antes, en 1834, había irrumpido en la política española con la muerte de Fernando VII. Frente al despotismo ilustrado de Cea y frente al doceañismo de los emigrados vueltos con la amnistía de la Regente, aquella juventud se siente a sí misma como algo nuevo. Su reino propio son los programas políticos claramente redactados y los artículos doctrinales de fondo histórico, en los que el liberalismo ponderado se junta a la condenación de la Revolución francesa, considerada como último brote del racionalismo del siglo XVIII. Andrés Borrego y sus campañas de prensa —en las que Donoso colabora brillantemente— son la mejor expresión de este momento, aún falto del estudio que merece. Donoso piensa entonces que las armas más adecuadas para la lucha política son la prensa y el opúsculo (25).

Pero ha de observarse algo importante. En las mismas *Leciones* aparece un cierto recelo hacia la encarnación de la inteligencia en «aristocracias legítimas», cuando menos bajo la forma negativa de la apoteosis del «hombre fuerte». En 1835 todavía exaltaba Donoso a aquéllas, en seguimiento de la corriente doctrinaria: «bajo el gobierno de las aristocracias legítimas vivimos, y por considerarle en nuestro suelo pugnamos» (26). En 1837 —acaso bajo la impresión del reciente triunfo progresista en el motín de La Granja— su pesimismo político se ha acentuado. Donoso está, por de pronto, desencantado de la política misma; bajo ella operan revoluciones sociales de más grave cariz, que no se remedian sino mediante la Dictadura. La décima y última *Leción* admite este recurso extremo. La revolución social, operante bajo la política, sólo puede vencerse por un poder dictatorial que no se cuida de rectificaciones formales, sino de orientar las ideas y de encauzar las costumbres. Donoso plantea ya la posibilidad de una información efectiva de la sociedad por el poder,

(25) *La Ley electoral*, O. C., I, pág. 205.

(26) *Ibidem*, pág. 195.

y esta posibilidad va a ser en él —¡desde antes de los treinta años, nótese bien!— un motivo constante. Cosa que se aviene mal con la ruptura traumática de sus ideas en dos períodos diversos que quieren ver algunos intérpretes.

LA SOBERANÍA DE LA INTELIGENCIA Y EL PODER MONÁRQUICO

En el plano de la política concreta estas ideas se traducen en muy definidas fórmulas. Donoso es ya, en el año 1837, enemigo de la división de poderes, doctrina que considera absurda. Para él, el poder corresponde en su integridad al Monarca, y a las Cortes únicamente compete una facultad de intervención, bien que importante. El poder es único porque la sociedad también lo es: aquél asume la representación invisible y perpetua de ésta, y en las monarquías hereditarias encarna en una familia que viene a resultar a través de los tiempos la depositaria de la inteligencia social. Pero Donoso no hace, por supuesto, una apología retrospectiva de la década de Fernando VII, porque durante ella el poder no era propiamente real, sino coto de un partido encabezado por el Rey. En fórmula paradójica y extrema, Donoso concluye que la reacción contra el realismo va, en verdad, enderezada contra la democracia. Esta, disfrazada de poder, era la que durante la década oprimía al pueblo. Y ahora se trata, en síntesis, de depurar al poder casándolo con la libertad. Porque poder y libertad son gemelos, y afirmar aquél es la única manera de preservar ésta. «Los que esperan que debilitando al poder salvarán a la libertad del naufragio, esperan un imposible, y no tienen ni la inteligencia de la libertad, ni la inteligencia del poder, ni la inteligencia de su historia, ni la inteligencia de sus vicisitudes» (27).

De este modo, la doctrina de la soberanía de la inteligencia y la doctrina de la unidad del poder se funden en un entusiasmo único: lo inteligente —lo que reclama el tiempo histórico— es el poder monárquico, con el cual la sociedad se hace persona. Donoso, como von Stein algunos años más tarde, atribuye al poder real una misión liberadora. Pero fuera de esta coincidencia formal no me parece que sean comparables sus posiciones respectivas. Von

(27) *Principios sobre el proyecto de Ley fundamental*, O. C., I, página 367.

Stein apunta inmediatamente a la «cuestión social», y Donoso tan sólo mediatamente, a través de la reconstitución política. Von Stein, además, especula sobre una realidad: las monarquías germánicas y sus eficaces cuerpos de funcionarios. A Donoso, en cambio, no parece preocuparle el problema del ejercicio del poder mediante técnicas concretas. Ambas limitaciones —la de orden social y la de orden administrativo— son muy típicas de Donoso. Dentro de la propia España, y dentro de su misma generación, ofrece un fuerte contraste con hombres como Borrego y La Sagra, obsesionados por la cuestión social, o como Pidal, Silvela y Oliván, tan preocupados por la ciencia de la Administración.

EL MOTIVO RELIGIOSO

¿Cómo se insinúa el motivo religioso en esta ideología juvenil de Donoso? En las *Lecciones*, la «escuela católica» —aproximadamente el tradicionalismo— se le aparece a Donoso como «una gran ruina». Pero esto no quita para que estudie su doctrina con atención, ni para que concluya acercándola a su molino; porque, en el fondo, y bajo la diversidad de formulaciones, también los autores católicos son partidarios de la soberanía de la inteligencia. Bonald, como Platón, hace del hombre una inteligencia servida por órganos, aunque falla al querer perpetuar el orden social privándolo de todo dinamismo histórico. Y tal fallo, explicable como reacción antirrevolucionaria, envuelve en sí un olvido del principio de la perfectibilidad humana, que para el joven Donoso todavía es un dogma.

Aquí radica, cabalmente, su rasgo diferencial respecto de la escuela católica. Lo que le separa de ella en la época de las *Lecciones* es la íntima profesión de ese dogma, a cuyo vislumbre se le aparece la inteligencia como algo en cierto modo divino. «La libertad, la justicia y la inteligencia son una misma cosa» (28). Es por ello muy natural que la quiebra de esta creencia progresista vaya aparejada en Donoso con la pérdida de fe en la inteligencia, o cuando menos con su reducción a principio abstracto, no emparejado a la libertad y a la justicia en virtud de una dialéctica interna. El Donoso de la segunda navegación experimentará sobra-

(28) *Lecciones de Derecho político*, O. C., I, pág. 318.

damente que la libertad, la inteligencia y la justicia no son la misma cosa.

Pero aún en la primera navegación está germinalmente presente esta experiencia, bien que Donoso sustituye la justicia por la religión. En un artículo de *El Porvenir*, posterior tan sólo en cuatro meses a la última lección del Ateneo (29), plantea la posibilidad del divorcio entre los tres principios. Tal divorcio «explica cumplidamente el combate entre los partidos y el combate entre los pueblos, las revoluciones y las guerras» (30). Parece, pues, erigirse ahora este divorcio como principio dinámico de la historia, en cierta oposición y paralelismo con el anterior de la perfectibilidad. A partir de este punto —y estamos aún en 1837— el último Donoso se dibuja cada vez con mayor firmeza.

LA POLÉMICA CON LOS DOCTRINARIOS Y EL «DOGMATISMO SINTÉTICO»

La polémica con los doctrinarios, en el año 1838, marca un nuevo paso. Ha de observarse, antes de nada, que las piezas más sustanciales de ella aparecen en *El Correo Nacional*, y que Donoso habla de este periódico como de cosa propia (31). Lo cual nos remite a la empresa política que *El Correo Nacional* sirve. El contexto en que aparecen los artículos donosianos contribuye a esclarecer la intención de éstos, y nos la muestra —sin mengua de su originalidad— como una nota dentro de un conjunto.

El Correo Nacional aparece en 30 de febrero de 1838 con un manifiesto designio de novedad. Tanto el progresismo como el moderantismo son, a los ojos de Andrés Borrego y de sus amigos, posiciones totalmente superadas. El partido del progreso es supervivencia de los ideales jacobinos de 1812, y el moderado simple resultado de limar las desmesuras de aquél. Frente a ambos, ha de edificarse algo positivo, y sobre todo —en esta nota insisten especialmente Borrego y López Santaella— un programa

(29) O. C., I, pág. 373. El artículo es de 13 de junio de 1837.

(30) *Ibidem*, pág. 377.

(31) O. C., I, pág. 422. En el cuarto capítulo de su opúsculo sobre *La tutela de Isabel II*, de 1841 (véase el título completo en O. C., páginas 691 y sigs.) hace Donoso grandes elogios de *El Correo Nacional*.

social enderezado a la mejora de las clases pobres. En suma, *El Correo Nacional* es la bandera de un tercer partido, fiel a una época ya no analítica, sino social y orgánica. Acaso en estas declaraciones, trabadas estrechamente con defensas del «desarrollo industrial», se apunte la influencia del socialismo de Saint-Simon. Sospecho que Borrego tuvo algún contacto con los círculos saint-simonianos de París durante sus años de destierro.

La crítica del doctrinarismo es uno de los temas de *El Correo Nacional*. Los doctrinarios —dice un editorial del 1.º de julio— son hombres de transición, y como tales desplazados por la revolución de 1830. La sociedad buscó, después de ésta, los dogmas filosóficos y políticos que los doctrinarios —mediadores y eclécticos— no podían darle. Donoso abunda, por su parte, en la misma crítica. Los doctrinarios desaparecen, según él, de la escena política porque la sociedad «no necesitaba ya del eclecticismo analítico, que sirve para descubrir errores, sino de un dogmatismo sintético, que sirve para descubrir nuevas verdades» (32). Para Donoso, la Francia de 1838 busca un dogma, y habida cuenta del valor de paradigma que para él tiene siempre todo lo francés, no es difícil colegir que considera esta tendencia dogmática como una manifestación del tiempo histórico a la que debe obedecerse universalmente.

TEOLOGÍA POLÍTICA

A partir de estas críticas, una lectura cronológica de la obra de Donoso revela la acentuación de las notas negras en su apreciación de los hechos contemporáneos y la búsqueda de dogmas positivos capaces de remediar la crisis. Los acontecimientos de 1848 no hacen sino precipitar ambas directrices, y al cabo el pensamiento donosiano cristaliza en una teología política.

Las líneas generales de esta aventura espiritual no son insólitas en aquel tiempo, aunque varíen formalmente los episodios y los desenlaces. Hay una corriente general de apartamiento del eclecticismo y de aproximación a las soluciones definidas. Newmann abandona la «vía media» y hace, en 1845, profesión de fe católica. Comte, glosando en el mismo año la actitud de Newmann, acepta el dilema de éste entre catolicismo y ateísmo, y espera que la lucha filosófica se plantee al fin, de un modo declarado y abier-

(32) O. C., I, pág. 417.

to, «entre catolicismo y positivismo, eliminando de común acuerdo la metafísica protestante o deísta en sus innumerables matices: Guizot, Cousin, Dupin, Thiers, etc.» (33). La idea de que no hay más que dos soluciones lógicas y de que, en consecuencia, las posiciones transaccionales e intermedias están afectadas de una irremediable falsedad, es algo que parece flotar en la atmósfera europea de la quinta década del siglo XIX. Brémond, por lo que toca a Newmann, ha estudiado muy bien la realización concreta de esta idea y sus posibles riesgos (34). Riesgos que crecen cuando no se trata ya de pura espiritualidad, sino de «teología política».

La teología política no es cosa nueva en la España del siglo XIX; pero hasta Donoso —así, por ejemplo, en el Padre Velez y en el Padre Vidal— aparece todavía ligada al absolutismo de Bossuet (35). ¿Por qué caminos desemboca Donoso en su peculiar ideario teológicopolítico y cuáles son los grandes rasgos de éste? Se trata de una conversión intelectual que —como ya observamos— corre paralela a otra conversión espiritual. Donoso acentúa su desengaño respecto de las fórmulas aceptadas entre 1838 y 1842. En las *Cartas de París* de este último año se dibuja ya claramente la solución tradicionalista, pero sin darle todavía una inflexión personal. Brota ésta al calor de la revolución de 1848, en los grandes discursos parlamentarios, y se despliega en el *Ensayo* de 1851 y en algunos de los escritos que siguen hasta 1853, año en que Donoso muere. Pero el joven Donoso, como hemos de ver, persiste por debajo del viejo más de lo que suele creerse.

Por de pronto, en las *Cartas de París* —que aparecen en *El Heraldo*, entre julio y octubre de 1842; Donoso tiene entonces treinta y tres años— encontramos ideas de típico cuño tradicionalista: las catástrofes históricas, como aviso de la Providencia, la razón humana como «la mayor de las miserias del hombre», la universalidad de la guerra, la necesidad de la expiación. Frente al eclec-

(33) Carta a Stuart Mill de 15 de mayo de 1845. Cit. por Jean GUITTON en *La Philosophie de Newmann*, París, 1933, págs. XXVIII y XXIX. en nota.

(34) Véase *Newman. Ensayo de Biografía psicológica*, trad. esp., Buenos Aires, s. a., págs. 99 a 101.

(35) Véase sobre ambos mi estudio *El pensamiento español en el siglo XIX* (primera parte), publicado en el vol. 4.º, segunda parte, de la *Historia general de las literaturas hispánicas*. Barcelona, 1957, págs. 357 y 362.

ticismo de Guizot, la monarquía y la democracia se le muestran como las únicas «creaciones completas». Una coexistencia de fuerzas sociales sin interna jerarquización es cosa imposible, y tanto vale como una guerra permanente que nunca desemboca en la victoria.

Cuando Donoso se expresa así manda en España Espartero. Donoso se mueve en el círculo de la Reina María Cristina, en París, y está, según nos informa su biógrafo Gabino Tejado (35 bis) en continua correspondencia con los moderados de España. Hay entre sus ideas y sus actividades políticas concretas una cierta incongruencia, hija de aquella dualidad de planos a que al principio me referí. Incongruencia que continúa en años siguientes, y que se expresa especialmente en el dictamen de la Comisión de Cortes sobre la reforma constitucional --redactado por Donoso, como secretario--, y en el Discurso sobre el mismo tema.

«DEMOCRACIA» Y CESARISMO

No obstante, una lectura atenta del Discurso muestra recursos dialécticos originales que distancian a Donoso de los moderados típicos. Donoso propugna una Monarquía democrática y religiosa, y consecuentemente se opone a la senaduría hereditaria. «En España, para gobernar, se necesita reunir en un sólo centro todos los elementos constitutivos de la nación española. ¿Y cuáles son estos elementos? La religión, la Monarquía y la democracia» (36). Pero en este contexto me parece que la democracia tiene un sentido social antes que político. Donoso invoca con ella una identificación emocional entre el pueblo y el trono; no un sistema de gobierno. En definitiva, dentro de la fórmula ideal de Donoso el poder se concentraría en el Monarca. Exactamente el mismo punto al que ya había llegado en 1837.

Otra línea que separa el pensamiento donosiano del moderado típico —pongamos, por ejemplo, del pensamiento de Pedro José Pidal— es la crítica a que somete el principio aristocrático. Se ve entre líneas que Donoso desconfía de las minorías inteligentes;

(35 bis) Véase la *Noticia biográfica* que encabeza su edición de las *Obras* de Donoso, pág. LXXII, Madrid, 1854.

(36) *Discurso* de 16 de noviembre de 1844, O. C., II, pág. 20.

exactamente igual, por lo demás, que ocho años antes. Su exaltación de la democracia —visiblemente aparejada con cierto recelo al principio liberal no es más que un episodio en su exaltación de un poder fuerte. Sencillamente, la democracia es la otra cara de su naciente convicción cesarista. Entre este Discurso de noviembre de 1844 —antes, por tanto, del diluvio revolucionario— y el que consagra a la defensa de la dictadura en enero de 1849 hay un innegable eje dialéctico.

DICTADURA Y TEOLOGÍA POLÍTICA

La conmoción de 1848 explica el tránsito de una a otra postura. El que todavía habla en 1845 de «las aguas vivas de la discusión» (37), declara en 1849 que «las controversias valen poco» (38). Es que la discusión y la controversia son frutos de la libertad, y ocurre que la libertad ya no es valor en tela de juicio, esto es, ya no es término de ninguna posible opción. «La cuestión no está entre la libertad y la dictadura... Se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno» (39). En torno a esta fórmula final se teje la argumentación del más famoso discurso de Donoso, que le depara sus últimos cuatro años de fama europea.

Donoso hace primero una justificación de la dictadura en el orden de la teoría y en el de los hechos históricos. Luego, en transición retóricamente magnífica, pasa a mostrar que también «es otro hecho en el orden divino». El razonamiento teologicopolítico irrumpe a caballo de una metáfora: puede concluirse, viene a decir Donoso, que la dictadura es un régimen político excepcionalmente necesario, supuesto que el mismo Dios usa de ella en el gobierno del universo, aunque por lo común opere constitucionalmente a través de causas segundas. Pero, ¿cuándo se producirá, en lo humano, esa excepción o crisis comparable a lo que en el plano divino significa el milagro? El razonamiento teológico

(37) *Discurso sobre culto y clero*, de 15 de enero de 1845, O. C., II, página 33.

(38) Carta a «El País» y a «El Heraldo», de 16 de julio de 1849, O. C., II, pág. 213.

(39) *Discurso sobre la dictadura*, de 4 de enero de 1849, O. C., II, páginas 203 y 204.

irrumpe nuevamente como *deus ex machina*: las catástrofes universales, imprevisibles, simultáneas, «son siempre cosa providencial; condición de la que, al parecer, no participan los demás hechos históricos. «Cuando las revoluciones presentan esos síntomas, estad seguros de que vienen del cielo» (40).

La analogía metafórica entre lo humano y lo divino y la discriminación de sucesos históricos excepcionales, ungidos de un carácter providencial que los diferencia de las restantes, parecen ser los dos recursos dialécticos propios de la teología sobrenatural política en sus varios cultivadores, y ambos están presentes en el celeberrimo discurso. Inútil es señalar cuán aleatorio y comprometedor es su empleo; las obras de De Maistre, de Bonald y del propio Donoso lo abonan suficientemente. Santo Tomás apoya su filosofía política en la razón y en el derecho natural; no en la teología sobrenatural. Los tradicionalistas, por el contrario —extraviados, sin duda, por el deseo de fortalecer sus tricheras antirrevolucionarias— hacen peligrosas *razzias* en esa ciencia superior. El resultado no podía ser bueno. Pero *abusus non tollit usus*. Aunque no se les secunde, hay que apuntar en su favor que la conexión sistemática entre el plano religioso y el político nos dejó —como subproducto que acaso ellos mismos no pretendieron— un cierto número de sagaces observaciones históricas.

EL CATOLICISMO COMO «DOGMA SINTÉTICO» EN EL ENSAYO

En los mismos días del *Discurso* ya tenía Donoso *in mente* la composición del *Ensayo*, según parece desprenderse de su correspondencia con Veuillot (41). Aun sin tratarse en sentido estricto de un encargo, es indudable que Donoso escribe pensando, ante todo, en el lector francés. La obra aparece a principios de julio de 1851 simultáneamente en Madrid y en París, aquí encuadrada en la «Bibliothèque Nouvelle», dirigida por el propio Veuillot (42). Esta adecuación a un medio extranjero, ya trabajado por la filosofía tradicionalista, explica el tono sistemático de que el *Ensayo*

(40) *Ibidem*, O. C., II, pág. 192.

(41) Carta de 22 de marzo de 1849, O. C., II, pág. 205.

(42) Sobre la génesis del *Ensayo* véase Edmund SCHRAMM, *Dono Cortés: su vida y su pensamiento*, págs. 237 a 239, Madrid, 1936.

se reviste y, en parte, su extremosidad. Donoso quiere componer una obra de relieves acusados y visibles.

Desde las primeras páginas nos encontramos con una idea totalitaria del saber teológico: «La Teología es el asunto perpetuo de todas las ciencias». Donoso hace proliferar barrocamente a esta idea y deduce de ella consecuencias de todo orden. En primer término, muestra las vinculaciones entre religión y política en las sociedades precristianas. En segundo término, muestra cómo la teología católica determinó el curso histórico de un modo absoluto, erigiéndose en «criterio de las ciencias, criterio de los afectos y criterio de las acciones». Aquí se insinúa ya una confusión, que habrá de ser fecunda, entre «teología católica» y «catolicismo», entendido éste como «sistema de civilización completa». Donoso extiende a esta civilización, mediante una especie de metátesis intelectual, todas las excelsitudes que descubre en la revelación, y por un movimiento paralelo acumula todos los males en la civilización racionalista. Naturalmente que ambos conceptos son equívocos. Pero el hecho es que Donoso juega con esta equivocidad, llevado en volandas de sus simplificaciones oratorias.

El resumen que cierra el capítulo tercero es un claro ejemplo. Donoso parte de la tesis de que «el catolicismo ha puesto en orden y en concierto todas las cosas humanas», y enumera después múltiples pruebas de esta tesis tomadas de las más diversas esferas de la vida. Pero la enumeración concluye refiriendo toda esta ordenación a la Iglesia e identificándola con ella. Con lo cual, de rechazo, las soluciones concretas e históricas influidas por el cristianismo aparecen revestidas de la infalibilidad y de la firmeza que sólo corresponde, en buena doctrina, a los principios. Este desconocimiento del reino de lo movedido y prudencial —o lo que tanto vale, esta petrificación de la historia— es el talón de Aquiles del *Ensayo*, y en general de todo el tradicionalismo. Pero nada nuevo decimos con esto; lo que importa es ver cómo se modula en Donoso esta tendencia general, común a todo un vasto movimiento religioso y filosófico.

Apuntemos en su favor, por de pronto, algo que en otra coyuntura hubiera sido un defecto: la vaguedad. Donoso no apura la descripción del orden ideal cristiano, sin duda porque tiene una viva intuición del papel que en la edificación de ese orden corresponde a la caridad, poco presta a encajarse en rígidas pautas teológico-políticas. Pero esta misma alta valoración de la caridad

parece llevarle a infravalorar la razón humana que, arrastrada por el pecado, se separa de su centro amoroso. El pecado estatuye una secreta afinidad entre la razón humana y lo absurdo; el hombre empecatado es el dios de lo absurdo (43).

Así, pues, Donoso sobrenaturaliza lo natural, y desahucia a la naturaleza renuente a la gracia. El catolicismo es para él una *energeia* que todo la penetra, y cuando esta *energeia* se retira sólo quedan tinieblas. Lo natural no puede explicarse por lo natural; hay en el conocimiento puramente natural, viene a decirnos, una tautología insalvable (44). Todo esto lo expresa Donoso en formas excesivas, pero con intuiciones que nos resultan comprensibles a la luz de la filosofía cristiana actual. Pieper, por ejemplo, desarrolla en nuestros días pensamientos de cierta raigambre donosiana: desde los griegos, la historia de la filosofía occidental es un despliegue de la *fides quaerens intellectum*, y resulta constitutivamente imposible una «filosofía pura», no ordenada a la teología (45). Los tradicionalistas del siglo XIX se movían en esta misma línea, pero les sobraban, para afinar sus fórmulas, intereses políticos inmediatos, y les faltaban intereses puramente especulativos e histórico-filosóficos. La *fides quaerens intellectum* —implícita, pero sofocada en la Escolástica— rebrota en ellos con el terror a la revolución, como recurso extremo y abusivo para entender, y consecuentemente superar, la crisis histórica del siglo. No, como hoy día, en virtud de un ahondamiento en los supuestos de la evolución filosófica occidental.

La *fides*, por supuesto, se refería en los tradicionalistas al dogma revelado; no a un contenido religioso de orden natural. De aquí que para ellos fueran los dogmas de la fe otros tantos principios de intelección histórica. En sí, esta intención no es ilícita: mientras la teología ecclástica se remonta a las causas universales y permanentes, la teología positiva o histórica estudia el despliegue de la revelación en el tiempo. Pero el teólogo positivo se aplica precisamente a la revelación, a la historia sacra. El filósofo tradicionalista, en cambio, se aplica a la historia profana. Ejemplo extremo, la transposición del dogma trinitario, a cuya luz explica Bonald toda la vida social.

(43) O. C., II, pág. 379.

(44) O. C., II, pág. 393.

(45) Véase, principalmente, *Was heisst philosophieren?*, München, 1948.

MOTIVOS DEL TRADICIONALISMO DONOSIANO

La máquina interior que mueve el tradicionalismo es la búsqueda de un principio positivo capaz de reconstruir la sociedad, inscrito de manera indeleble en la faz de ésta y ajeno a la voluntad de sus miembros. La misma máquina, pues, del positivismo y del socialismo. Pero al paso que éstos se detienen en el organismo social, en el que pretenden descubrir una legalidad inmanente, el tradicionalismo va más allá; aspira a descubrir una legalidad trascendente, impresa o revelada desde fuera por la Providencia. Los positivistas y socialistas formulan, en consecuencia, leyes sociales; los tradicionalistas, en cambio, aplicaciones sociales del dogma.

Un estudio particular de cada uno de los filósofos tradicionalistas habría de determinar en qué aspectos de la revelación se detienen y qué consecuencias precisas extraen de ellos. De Maistre subraya la inexplicabilidad última de los hechos históricos, fundada en el *arcanum Dei*. Bonald, la trascendencia divina y la consiguiente necesidad humana de una mediación, cumplida por el lenguaje en el orden de las ideas y por el poder en el orden práctico. Donoso, la imperfección de nuestra libertad, capaz de abrazarse al mal, y la unidad y el poder divinos, reflejados en la unidad del poder político, como vía para restablecer el bien. La dialéctica donosiana se mueve entre ambos polos. Un tercer dogma los enlaza: la solidaridad universal. Donoso llama solidaridad a la «responsabilidad en común» de todos los hombres, consecuencia de la unidad sustancial del género humano. Ella vincula al hombre, en el espacio, a su medio social, a su familia y a la humanidad; y en el tiempo, a las generaciones pretéritas y a las futuras. La idea de la solidaridad —que, por lo demás, se respira en el aire de aquellos años; baste recordar a Comte— está vinculada, dentro del orbe mental de Donoso, a la exaltación del héroe, en tanto «personificación típica»; otra constante ya antigua que rebrota con toda fuerza. En el héroe, la solidaridad se simboliza y condensa. Pero no sólo en él, sino también en el santo, y en último término en Cristo. La Redención explica y centra la historia.

Este orden es, no obstante su misterio, perfectamente coherente y lógico, más lógico que cualquiera otro imaginable. Los demás resultan, en cotejo con él, contradictorios. «Todo lo que sea

afirmar un Dios es ir a caer en las manos del Dios de los católicos. Todo lo que sea afirmar la humanidad es ir a parar a la humanidad, y una y solidaria del dogma cristiano» (46).

Las desviaciones contra las que Donoso polemiza son el socialismo de Proudhon y el liberalismo. El primero es para él una *theologia diaboli*, y como tal, externa y formalmente, semejante al catolicismo; ambos, en contraste con el liberalismo, se remontan más allá del problema político, a los planos religioso y social. El socialismo entiende de que la naturaleza humana es buena y las instituciones sociales, malas; aunque Donoso no se exprese con rigor, pudiéramos concretar que el socialismo es para él un intento de sustituir las estructuras sociales vigentes por algo que vagamente llama «pueblo», y que sería el legítimo depositario del poder. Pero lo que le interesa, muy en primer término, es la raíz teológica del intento: su humanismo ateo, que al prescindir de Dios traslada a los hombres los atributos de la omnisciencia y de la omnipotencia. Traslación que elimina la necesidad del arrepentimiento y de la purificación ascética, y aboca a «una nueva atmósfera social, en que las pasiones se muevan libremente, después de destruídas las instituciones opresoras». Esta caracterización corresponde al «socialismo utópico», que en España había de entrar con Pi y Margall y otros prohombres de la Democracia. El socialismo marxista no es avistado por Donoso. Para él, el futuro del socialismo es sólo un nihilismo universal negador de todo gobierno. En ningún momento considera la solución federalista de Proudhon ni la «constitución industrial» de Saint-Simon —no obstante sus relaciones con Borrego— ni, por descontado, el Estado proletario enderezado a su progresiva autoeliminación del «Manifiesto Comunista». Pero estas omisiones no arguyen desconocimiento. Ya vimos cómo en su juventud Donoso se desentendiende de las técnicas concretas de ejercicio del poder y de la «cuestión social». Esta desatención se acentúa después de 1848. Los temas políticos pierden a sus ojos sustantividad propia; tan sólo son aldeaños de los temas morales y teológicos.

Se comprenderá esta evolución si se considera que, en términos generales, la especulación científicopolítica como actividad diferenciada y exenta sólo es posible en una cierta atmósfera de optimismo racional, atmósfera que desaparece cuando la expec-

(46) *Ensayo*, O. C., II, pág. 514.

tativa de la revolución se alza ante nosotros como una fatal «situación-límite». Entonces la especulación científicopolítica se repliega, y en su lugar se instala una monolítica *última ratio*: la apelación al recurso táctico o a la persona que puedan servir como ocasionales «instrumentos de la Providencia». Las profesiones de fe política del postrer Donoso brotan de este suelo. Su adhesión a Narváez y a Napoleón III es una adhesión triste y pesimista; porque, en el fondo, piensa que ni Europa ni España tienen arreglo.

EL EXTRAÑAMIENTO DE LA POLÍTICA

Posibilismo y pesimismo otra vez. Donoso —contra lo que afirma algún intérprete— no pone esperanzas particulares en la solución dictatorial, que para él no es sino una de las posibles desembocaduras del parlamentarismo. Cinco meses y medio antes de su muerte describe la génesis y el desarrollo de éste en una *Carta al Director de la «Revue des deux Mondes»*, que es uno de sus más sobrios e inteligentes escritos. El parlamentarismo, expresión del espíritu revolucionario, puede morir de muerte natural, mediante la sustitución de sus prohombres inteligentes por mediocridades envidiosas, o puede morir de modo violento, a manos de un dictador o de una revolución. Pero tanto la salida dictatorial como la revolucionaria participan, en fuerza de una dialéctica interna, de la naturaleza del régimen que vienen a sustituir. «El parlamentarismo divide el poder y suprime las jerarquías. ¿Qué deja en pos de sí cuando muere? O un poder armado de la fuerza social en presencia de individuos dispersos, o una muchedumbre curiosa en presencia de un poder divino» (47).

Aquí queda Donoso. Un tradicionalista por el estilo de Bonald habría entonado a continuación un canto al antiguo régimen. Donoso aprecia, ciertamente, la vieja Monarquía estamental y aun la absoluta, pero su agudeza política y su sentido histórico le salvan de naufragar en la utopía. En abril de 1851 prevé que toda restauración en Francia resultaría efímera (48) y en los meses si-

(47) O. C., II, pág. 648.

(48) Despacho de 1 de abril de 1851. Reproducido como carta en ob. cit., II, pág. 651.

guientes mantiene, como Embajador de España, inmejorables relaciones con Luis Napoleón. antes y después de la proclamación imperial. Comprendía que la solución política de Francia —es decir, la solución viable, aunque precaria— no estaba en el legitimismo, sino, acaso, en el cesarismo democrático.

Entiéndase, desde luego, que para él no pasa esta solución de un simple arbitrio. A Donoso le ocurre en sus últimos años que la política se le convierte en algo profundamente ajeno. «Mis doctrinas no se han puesto nunca a votación —dice en 1850—; en el Parlamento rara vez ocurre que un señor diputado vote lo que quiere, y es más raro todavía que quiera lo que vote» (49). Este proceso de extrañamiento forma seguramente parte de la experiencia de todo político con hondura intelectual o ética. Si el vértigo de la acción no le arrastra, embarcándolo sin posibilidad de retorno, advierte a partir de un determinado momento de su vida que la política es algo extrañamente autónomo, en cuyos vaivenes no se puede confiar para la realización de una idea personal. Entonces vuelve en sí, y según su temple recompone una nueva actitud. Unas veces se resigna a la despegada observación de la vida política, como si fuera ésta un capítulo de zoología o de botánica. Otras veces arriba a climas espirituales ya no políticos, sino éticos o religiosos. Otras, en fin, se convierte en profeta; a fuerza de clavar la mirada en la esfinge del presente —los profetas, como dice Claudel, son «los comentaristas de la actualidad» — cree descifrar en ella el futuro. Y la conciencia de poseer el futuro le vuelve amargo, y desvaloriza en su concepto los afanes de la política concreta. «Estoy aguardando el diluvio y riéndome de los tontos», dice Donoso a su discípulo Gabino Tejado en una carta de 1851 (50).

Donoso combina las dos últimas actitudes según fórmula típicamente romántica. Por una parte vaticina la ruina de Europa, y por otra propugna la aplicación de paliativos ya no políticos, sino morales y religiosos. Externamente, pasa de la literatura científico-política de las *Lecciones* a la literatura exhortativa y parenética de la *Carta a la Reina María Cristina*. Internamente, los elementos heroicos y dramáticos que ya hervían en las *Lecciones* bajo la

(49) *Discurso sobre la situación de España*, de 30 de diciembre de 1850. O. C., II, págs. 325 y 326.

(50) Carta de 16 de septiembre de 1851, O. C., II, pág. 581.

terminología constitucionalista se desarrollan hasta adquirir una preponderancia absoluta.

Las fases de este desarrollo pueden seguirse muy bien, a partir de 1845, en los grandes discursos parlamentarios. El que consagra a la dotación de culto y clero, en 15 de enero de ese año, incluye aún un programa político. Pero este programa, visto al trasluz, nos revela que Donoso estaba ya en trance de emigrar desde la política a otros climas. Más que una norma de acción concreta, Donoso propugna un cambio de ritmo en la vida política de la nación: «la cuestión consiste en hallar un terreno bastante alto, bastante desembarazado, para que en él pueda evolucionar libremente un partido nacional que ahogue a la voz de todos los otros partidos» (51). El acceso a este plano superior sólo puede lograrse mediante una repristinación simultánea de todos los grandes principios políticos: «debemos ser muy liberales, muy populares, muy monárquicos, muy religiosos» (52). Esto es, sinceramente amigos de la libertad de discusión dentro de un régimen electoral abierto, de la elevación moral y material del pueblo, de un Rey que efectivamente gobierne, de una Iglesia independiente y de un clero que pueda subsistir por sí mismo. Este es el horizonte que se abre ante Donoso en 1845. Tan ancho, que el alcanzarlo es tarea que está clamando por actitudes ya no políticas, sino religiosas y morales, y tan ambicioso que ya lleva, desde el punto y hora de su formulación, el fracaso clavado en los flancos. Este maximalismo no es propio de políticos, cuando menos en el sentido estricto de la palabra, sino de moralistas y de reformadores sociales. De aquí que Donoso sea muy consecuente cuando, después de 1848, recela de la política y sólo pone esperanzas en la reforma social. «Nunca tuve fe ni confianza en la acción política de los buenos católicos; sería, pues, necesario invertir el procedimiento empezando por reformar la sociedad, y después, valiéndose de la sociedad ya reformada, reformar las instituciones» (53).

(51) O. C., II, pág. 30.

(52) O. C., II, pág. 32.

(53) Carta a Monseñor Gaume, de 24 de agosto de 1849, O. C., II, página 228.

RUPTURA CON NARVÁEZ

La desconfianza de la «acción política» equivale en Donoso a la desconfianza en la discusión, y que «la libertad no es otra cosa que la discusión» ya nos lo había dicho en 1845. Entre este año y 1849 se apagan los últimos rescoldos de su entusiasmo parlamentario. Entusiasmo que no fué sustituido por ningún otro; el régimen dictatorial, repito, es para él un arbitrio, y su fe en la Monarquía tampoco es firme. El sólo hecho de haber apelado tan insistentemente a la solución dictatorial está pregonándolo.

Examinamos brevemente ambos aspectos. En su *Discurso sobre la situación federal de Europa*, de 30 de enero de 1850, hace Donoso un parangón entre el sacerdote y el soldado, considerándolos a ambos como representantes de la civilización europea y campeones de los valores morales. Indudablemente, el parangón envuelve un elogio del General Narváez, a la sazón dictador de hecho y presidente del Ministerio moderado. Precisamente el Ministerio que once meses más tarde había de derrumbarse a consecuencia de un nuevo discurso de Donoso. He aquí al supuesto «teórico de la dictadura» que se revuelve de hecho contra ella, utilizando en el ataque la típica arma parlamentaria de la elocuencia. El proceso de extrañamiento de la vida política por el que atraviesa Donoso había roto ya toda solidaridad íntima entre él y el parlamentarismo. Ahora el proceso vuelve a desencadenarse, y rompe la solidaridad todavía subsistente entre él y la Dictadura. Esta goza de omnipotencia, y Donoso le pide que la emplee eficaz y totalmente: «respóndeme de los malos sentimientos, respóndeme de las ideas corruptoras; que nada hay más puesto en razón sino que tu responsabilidad iguale a tu omnipotencia». Desde joven, como ya señalé, aspiraba a una información efectiva de la sociedad por el poder; y ahora piensa, en línea de máxima, que la forma a infundir es el «principio religioso», y con esta medida enjuicia y condena a una dictadura tan sólo cuidadosa de los «intereses materiales». Meses después muestra por Napoleón III, según vimos, una afición semejante a la que sintió por Narváez. Con seguridad que, de no haberle sorprendido la muerte en 1853,

tal afección se habría desvanecido también como se desvaneció, en 1859, a golpes de la «cuestión romana», la de su amigo y hermano espiritual Luis Veuillot (54).

LOS CONDICIONAMIENTOS HISTÓRICOS DE LA MONARQUÍA

La idea monárquica subyace, como una tesis implícita, en la anterior evolución. Donoso no deja nunca de ser monárquico, pero uno de sus características constantes es plantear el problema de las formas constitucionales en un terreno no dogmático, sino histórico, considerándola al modo de Guizot como «combinaciones de principios» (55). El pone, cabalmente, un especial acento en la novedad que representa en España el método de «apreciar las instituciones no por las formas de que se halla revestida, sino por los elementos sociales que las constituyen y que las perpetúan». De aquí que no sea en absoluto significativo hablar, sin especificación, del «monarquismo» de Donoso. Habrá de aclararse, en primer lugar, a qué especie de monarquía alude, y en segundo lugar qué es lo que concretamente espera de la vieja forma política en orden a la superación de la crisis revolucionaria.

El despliegue histórico de la forma monárquica de gobierno le ocupó especialmente en 1838, aunque no de un modo independiente, sino como mero preámbulo para la fijación de las notas que habrían de distinguir a la monarquía en la actualidad. Donoso parte, como de un hecho inconcluso, de que la monarquía absoluta está superada y de que en España existe una monarquía constitucional. Pero esta monarquía no puede desentenderse de sus precedentes, y tanto más cuanto que Donoso no atribuye a la expresión «monarquía absoluta» un sentido estricto, sino que cobija bajo ella toda la historia de España desde los godos hasta Fernando VII. Una visión en profundidad de esta historia da a Donoso la convicción de que la monarquía española ha sido resultado de la combinación de los principios democrático, monárquico y religioso y de la ausencia del principio aristocrático. Esta com-

(54) Véase JUAN ROGER: *Ideas políticas de los católicos franceses*, Madrid, 1951, págs. 260 y 261.

(55) Cfr., especialmente, su *Histoire des Origines du gouvernement représentatif en Europe*, París, 1851, t. I, págs. 84 a 86.

binación se realiza precisamente en el plano de las limitaciones y contrapesos sociales; no en el de las competencias jurídicas. «Cuando se afirma de una monarquía que es absoluta, nada más se quiere afirmar, nada más se quiere decir, sino que el *derecho* de Monarca no encuentra en la sociedad otro *derecho* que le limite» (56).

El estudio, como tantos otros de Donoso, está incompleto. Parece, sin embargo, apuntar al descubrimiento y descripción de una contextura social típica de España subyacente en su tradición histórica, y que debería respetarse, como garantía de autenticidad nacional, en la monarquía constitucional contemporánea. Esta contextura social excluye a la aristocracia —se entiende a la aristocracia militar y hereditaria, brotada en la Edad Media— y supone entre los otros elementos —Iglesia, Trono y pueblo— un definido orden de derivación histórica y una estrecha solidaridad. En primer lugar, «la religión hizo de una muchedumbre un pueblo» —ya que desde la época goda, dominaba por su inteligencia y por su influjo en éste—; luego del pueblo así constituido emerge el Rey (57). Pero esta pluralidad de principios no supone pluralidad de poderes. Creo que podría concretarse el pensamiento donosiano mediante una neta distinción entre poder político y fuerza social: mientras aquél se concentra en un principio o persona ésta se dispersa en varios. Tres años después nos ofrece nuevas formulaciones. En cierto sentido, viene a decir, todos los gobiernos son absolutos, supuesto que siempre existe una última instancia (sea un individuo o sea una colectividad) que se considera infalible, impecable y vinculadora para todos (58); pero desde otro punto de vista «no hay ninguno que lo sea». Donoso promete explicarnos esta segunda afirmación, y después se olvida de hacerlo. Pero la trayectoria de su pensamiento permite, sin embargo, inducir la explicación ausente: todo poder político opera inmerso en un sistema de fuerzas, resistencias y límites, que condicionan de hecho su ejercicio. Todo poder político está, pues, relativizado en concreto, aunque por naturaleza siempre sea absoluto, perpetuo y único.

Con lo cual arribamos a la consecuencia: en Donoso, la esti-

(56) *De la Monarquía absoluta en España*, O. C., I, pág. 501.

(57) *Ibidem*, O. C., págs. 519 y 526.

(58) Artículo sobre *El Gobierno y la conducta de la Reina Madre* (1841), O. C., I, págs. 682 a 685.

mación de la forma monárquica de gobierno está condicionada por la capacidad de ésta para actuar como poder absoluto —en el sentido que acaba de indicarse—, perpetuo y único. Esto en 1842. En 1837, sin renunciar a ninguno de estos adjetivos habría añadido: como poder depositario de la inteligencia social.

Este bagaje de ideas sobre la Monarquía lo lleva consigo Donoso cuando dobla el cabo de 1848. Las monarquías contemporáneas se le aparecen entonces a una luz trágica, como instituciones incapaces de superar la crisis revolucionaria (59). Pero esta visión no le lleva a propugnar ningún romántico retorno a la monarquía tradicional, al modo de Federico Guillermo IV y de su círculo. El intento de «restauración de lo pasado» que presencia en Berlín, cuando va allí de Embajador en 1849 no le inspira simpatía. Censura, en concreto, la política regia que tiende a convertir el Estado en «un trono muy alto y un pueblo muy grande», cercenando jerarquías intermedias tan imprescindibles como la Administración y las clases nobles y acomodadas (60).

JERARQUIZACIÓN SOCIAL

En estas observaciones apunta, una vez más, el político realista. Pero no sólo éste, sino también el hombre de tesis. La *Carta al Director de la Revue de deux Mondes*, ya considerada a otro respecto, pone a luz esta tesis, que es acaso el meollo políticodoctrinal de Donoso en su madurez: una idea de la monarquía hereditaria y cristiana, con poder único, perpetuo y limitado. Limitación que no significa colaboración en el poder ni mucho menos división de él, sino tan sólo «resistencia material en una jerarquía organizada». Con ello, el problema de la limitación del poder se sitúa no en la esfera política, sino en la esfera social. Poder limitado y sociedad organizada son términos correlativos.

¿Se traduce esta tesis en un ideal histórico concreto? Que la traducción no huelga, es evidente. Porque no basta proclamar que la sociedad debe jerarquizarse, sino que es preciso describir los

(59) *Las reformas de Pío IX*. Artículos de 1847, en O. C., II, páginas 96 y 97.

(60) *Cartas acerca de Prusia*, carta de 15 de abril de 1849, ob. cit., II, páginas 248 y 249.

grados y formas concretas de esta jerarquización. Y aquí es donde Donoso tropieza con el nudo que le fué imposible resolver políticamente, y que le hizo al fin emigrar desde la política a otras regiones. Las variantes de Donoso (si no las hubiera, mal podríamos hablar de constantes) son, eminentemente, los sucesivos intentos de resolver ese nudo. Su problema es el mismo de Saint-Simon y de muchos otros escritores entre 1825 y 1848: descubrir un «nuevo poder espiritual» que vertebré a la sociedad después del derrumbamiento del antiguo régimen.

Primero, cuando aun es rey absoluto Fernando VII, confía en las «clases intermedias» (61). Luego de la gran eclosión de 1834 en las «aristocracias legítimas»; cuando el revolucionarismo progresista se desata, en los héroes y en los «hombres fuertes», y al fin concluye en su Carta a la Reina María Cristina, de 1851, que «los santos sólo pueden hoy día salvar a las naciones» (62). Y cada una de estas confianzas, hasta que se enciende la última, va seguida de un apagamiento o desengaño.

LIBERTAD Y DIALÉCTICA

El problema de la libertad se esclarece a la luz de las consideraciones anteriores. Donoso no la concibe en ningún momento como una pura ausencia de coacción, sino como una fuerza efectiva que se debe poner al servicio de la realización del ideal. Tampoco hace de ello, de modo semejante a como le ocurre con «la cuestión social», un punto de técnica de gobierno. La libertad es para él un factor que está subordinado al más perfecto despliegue del poder espiritual sobre el que pone el acento en cada una de sus fases sucesivas. De aquí que sus ideas sobre la libertad sean, por de pronto, variables, y no constantes.

Donoso comienza poniendo su confianza en un poder espiritual no individualizado, sino extendido a toda una clase o grupo: los «clases intermedias» o las «aristocracias legítimas». Como es lógico, el acuerdo no brota en una colectividad de modo espontáneo y automático, sino mediante la criba de la discusión; por lo cual la libertad de discusión adquiere a los ojos de Donoso un

(61) *Memoria sobre la Monarquía* (1832), O. C., I, pág. 70.

(62) O. C., II, pág. 598. La carta es de 26 de noviembre de 1851.

singular relieve, y tanto más cuanto que su «aristocracia legítima» es precisamente una aristocracia de la inteligencia. El acceso a la verdad y a la razón en una sociedad regida por una aristocracia de hombres inteligentes no puede ser sino un acceso dialéctico. Pero aquí es donde Donoso tropieza, aunque explícitamente no se haga cuestión de la dificultad ni siquiera tome conciencia de ella. Por una parte, superpone sin distinguos la idea de verdad y las de inteligencia o razón; de ambas tiene una misma concepción intemporal y estática: «la razón no es tuya ni mía; no perecerá contigo ni conmigo, no perecerá con el género humano, porque vive de una vida eterna en el seno de Dios» (63). Por otra parte, sostiene la soberanía de la «aristocracia inteligente», que está pidiendo una concepción de la razón no estática, sino dialéctica y evolutiva. Este contraste opera dramáticamente en las *Lecciones*. Hemos dicho, páginas arriba, que la inteligencia es para el Donoso de las *Lecciones* una especie de razón histórica. Ahora debemos precisar que esta razón, aunque histórica, no es dialéctica. Es decir, la verdad irrumpe acaso en el mundo a través de iluminaciones y de saltos, pero no al calor del contraste y de la síntesis de posiciones antagónicas. A los ojos de Donoso, hombre tribunicio, el diálogo toma ante todo el color de la discusión parlamentaria, que con frecuencia se reduce a una teoría de brillantes monólogos. Nunca hubiera dicho, como Hölderlin, «existimos desde un diálogo». Y esta degradación de la dialéctica en discusión es un germen que está en él desde su juventud, que crece poco a poco; y a medida que va comprobando en la política práctica la incapacidad del parlamentarismo para contener la avalancha revolucionaria, la discusión se desacredita a sus ojos, y de rechazo se desacredita también toda otra institución fundada sobre bases dialécticas. La división de poderes y el régimen mixto ya son objeto de impugnación en 1835; esta impugnación preuncia todo el desarrollo posterior, y es un testimonio más de las constantes ideológicas que venimos persiguiendo. La figura social del tribuno, que proclama orgullosamente sus derechos, ya es en 1838 contrapuesta desventajosamente a la figura del mártir, que profesa humildemente sus deberes. «Yo preferiré siempre a la bajeza del tribunado la sublimidad del martirio» (64).

(63) *Lecciones de Derecho político*, O. C., I, pág. 215.

(64) *De la Monarquía absoluta en España*, O. C., I, pág. 498.

Cuando en el *Ensayo*, publicado en 1851, encontramos estas o semejantes ideas, vertidas en amplias fórmulas que han llegado a hacerse clásicas, debemos volver la vista a estos antecedentes de años atrás. El *Ensayo*, en muchos aspectos, no hace sino alumbrar y reforzar viejas corrientes. Donoso impugna en él la libertad de discusión como una matriz estéril de la que no puede brotar la infalibilidad; para el maximalista Donoso de los últimos años, que busca seguridades incommovibles, la verdad no parece valer si quien la formula o descubre está sujeto a la posibilidad de equivocarse. Y esta índole falible de la discusión proviene, sencillamente, de que los frutos se asemejan al árbol: «la infalibilidad no puede resultar de la discusión si no está antes en los que discuten» (65). Fórmula que tiene cierto parentesco con la de Kierkegaard: «sed subjetivos, y estaréis en la verdad». Cuando menos, coinciden negativamente en su antihegeliana desvaloración de la dialéctica como forma de la razón y de la realidad.

Pero si en un punto se aproximan (antes ya hemos señalado cierta afinidad entre el «héroe» y el «pensador subjetivo») difieren en otros muchos. Difieren, concretamente, en todo lo que tiene Donoso de tradicionalista. El impacto tradicionalista, a partir de 1842, aleja a Donoso de las vías de Kierkegaard y de Carlyle. Es decir, le empuja a desligar su filosofía de toda experiencia existencial. Lo cual, por descontado, no quita para que en su aproximación al tradicionalismo hayan intervenido motivos muy íntimos.

Esta superposición de tradicionalismo y de actitud existencial *avant la lettre* es típica de Donoso y lo ilumina con una luz doble. En riguroso paralelismo con ella debe verse la superposición de su fe monárquica y de su admiración por los dictadores y por las individualidades excelsas. En cuanto tradicionalista, Donoso cree que la verdad es algo que la sociedad actual debe recibir del depósito de la historia; en cuanto «pensador existencial» (tómese esta calificación, no hay que decirlo, *cum grano salis*), Donoso cree que la verdad es algo que el «hombre fuerte» debe descubrir y asumir. En la última etapa de su vida domina la actitud tradicionalista; en la primera, la que hemos llamado existencial. Pero el Donoso existencial aloja ya dentro de sí al tradicionalista, dado que en el «hombre fuerte» encarna precisamente una ver-

(65) *Ensayo*, O. C., II, pág. 366.

dad social, frente a la cual los demás hombres habrán de adoptar un gesto receptor y pasivo. Y en el Donoso de los últimos años sobrevive el joven, en la medida en que no confía la recepción de la verdad depositada en la historia a una institución tradicional, sino a un dictador o César que —como la inteligencia en *Las Elecciones de 1837*— tiene una función mediadora y demiúrgica. Estas dos líneas de continuidad, en estrecha conexión con las que antes hemos apuntado, recorren toda la obra del gran escritor.

RODRIGO FERNÁNDEZ-CARVAJAL.

