

EL JOVEN DONOSO CORTES ANTE LA PROBLEMÁTICA DE SU TIEMPO*

Es lugar común en la interpretación de Donoso Cortés el distinguir en su vida dos períodos, separados por una fosa espiritual a la que se le da el nombre de *conversión*. Dado que Donoso nunca abandonó sus creencias fundamentales en la Transcendencia divina, esta palabra pudiera dar lugar a malos entendidos. Como si en el plano intelectual o moral del mismo hubiera tenido lugar algo parecido a lo que acaeció a Agustín de Tagaste. Esto ciertamente no es verdad. Y sin embargo el mismo Donoso reiteradamente habla de su *conversión*¹.

En carta a su amigo Blanche-Raffin le escribe: «Vea, usted, amigo mío, la historia íntima y secreta de mi conversión; he querido contársela a usted por desahogarme y porque en ella, sin saberlo, tuvo usted su parte»². En otra al conde de Montalembert da una referencia más completa del proceso de la misma. Y hasta señala los motivos que resume

* En nuestro estudio utilizamos como fuente, *Obras Completas de Donoso Cortés*, en la doble edición de BAC (Madrid 1946 y 1972), preparada respectivamente por J. Juretschke y C. Valverde. Las citas las tomamos de la primera edición, por ser más práctica al hallarse más difundida. La de C. Valverde no añade nada sustancial para nuestro tema. Por otra parte, él mismo reconoce en el prólogo que no es una edición crítica, como la de I. Casanovas respecto de *J. Balmes*.

Señalamos inicialmente la bibliografía fundamental utilizada, sin perjuicio de ir anotando al filo del estudio la pertinente al caso.

— J. Juretschke y C. Valverde, en la introducción a *Obras Completas* ofrecen valiosas indicaciones. Breve y orientadora, la primera; la segunda es un valioso estudio sobre la vida y el pensamiento de Donoso. Sobre la *vida* es más completa que sobre el pensamiento, acerca del cual tan sólo se detiene en exponer la última época.

— E. Schramm, *Donoso Cortés, Su vida y su pensamiento* (Espasa-Calpe, Madrid 1936). Es una de las más completas bibliografías sobre Donoso.

— A. Caturelli (Donoso Cortés), *Ensayo sobre su filosofía de la Historia* (Córdoba, Argentina 1958). Ensayo de síntesis prematuro pero muy sugestivo e incitante.

— J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète* (Paris 1956). A. Caturelli la hace objeto de una reflexión crítica detenida y ponderada en *Sapientia* 12 (1957) 279-87.

— Dietmar Westemeyer, *Donoso Cortés, hombre de estado y teólogo*, trad. de S. Galindo Herrero (Madrid 1957). Se estudia con cierta exclusividad el pensamiento político de Donoso desde su teología.

— Monsegú, B., *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés* (Badajoz 1958).

— S. Galindo Herrero, *Donoso Cortés y su teoría política* (Badajoz 1957).

1 Cf. E. Schramm, *ob. cit.*, p. 25 ss; S. Galindo Herrero, 'Donoso Cortés en la última etapa de su vida', *Arbor* 25 (1953) 3-10; C. Valverde, *Intród. Obras Completas*, III, 8: *Donoso encuentra su camino*.

2 O. C., II, p. 225.

en esta línea autobiográfica: «Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después, al estudio profundo de las revoluciones»³.

Una crítica depurada no acepta sin más la conversión de Donoso a lo que él llama «los buenos principios». Y es que esta crítica advierte unas *constantes*, es decir, unas preocupaciones fundamentales y hasta unas soluciones básicas que se mantienen a lo largo de su vida. Su biografía constata quiebras, renunciaciones, quema del pasado, *conversión*... Pero debajo de estos términos, objetivos y motivados, se percibe un parecido latir ante los máximos problemas humanos.

Por vía de ensayo y para ensanchar horizontes ya percibidos por otros⁴, señalamos por nuestra parte estas tres constantes principales. *Primera*: una inflexible exigencia mental que impulsa a Donoso a elevarse de los hechos históricos a la interpretación última de las causas que los han motivado, señalando siempre a Dios y a la acción humana entre las mismas. *Segunda*: alta estima de la historia como comprobante «al ojo» de los principios enunciados por la razón o deducidos del contenido de la revelación. *Tercera*: puesto decisivo que concede a la libertad en la antropología, pues ve en ella la raíz del yo y de la personalidad humana; pero al mismo tiempo un invencible pesimismo respecto de la actuación de la misma. Esta actuación es fatalmente disgregadora en oposición a la inteligencia —primer período— o a la gracia divina —segundo período.

Sería con todo, caer en otro extremo negar que existe un contraste entre el joven Donoso y el Donoso de los últimos años. Por ello, como terminamos de indicar, se puede hablar de dos períodos en su vida. Toca a la crítica perfilar el tránsito de uno a otro. Esta ya nos habla de una evolución que madura poco a poco, de tal suerte que el Donoso Cortés, ya Marqués de Valdegamas, que piensa y medita en los destinos de España y de Europa después de la revolución de 1848 —tenía entonces 39 años— es muy distinto al Donoso juvenil. Ha tenido lugar en el mismo un cambio ideológico que pudiéramos sintetizar en esta fórmula: de la filosofía como saber explicativo de los problemas humanos a la teología que los ilumina desde la revelación; de la filosofía de la historia a la teología de la historia⁵.

Tuvo Donoso, durante los años de su juventud, una confianza en la razón que poco a poco pierde terreno a partir de 1838 en que se advierten los primeros síntomas de desconfianza en la misma. Esta descon-

3 O. C., II, p. 210. Bela Menczer, 'Metternich y Donoso Cortés', *Arbor* 13 (1949) 75, afirma que «la revolución de 1848 hizo que Donoso volviera plenamente a la escuela ideológica de Metternich». De hecho, hasta llegó a tener relaciones personales en sus últimos años con el estadista que dominó en Austria por espacio de 39 años. Ello prueba que Donoso cambió radicalmente en su visión política europea. Ya veremos en el texto, y en contraste con esta referencia, el ataque duro del joven Donoso a la *Santa Alianza*, cuya alma fue Metternich.

4 Cf. R. Fernández Carvajal, 'Las constantes de Donoso Cortés', *Revista de Estudios Políticos* 95 (1957) 75-107. Estudio valioso pero en el que sólo se aflora este tema prometedor y digno de un estudio detenido.

5 Cf. John Graham, *Donoso Cortés. Utopian romanticist and political realist* (Columbia, University of Missouri Press, 1974).

fianza se trueca en la obra más madura de Donoso, *Ensayo sobre el catolicismo*, en un ataque fiero y violento. Donoso, de un entusiasta *doctrinario* que halla en la razón el gozne de la existencia humana y de la historia, pasa a cultivar un *tradicionalismo* exasperado que se echa exclusivamente en brazos de la fe y de la teología.

Es de notar que Donoso razona siempre con un corazón de español, con la fogosidad típica de sus tierras de Extremadura. Pero su mente abreva siempre en fuentes francesas. Lo veremos más tarde. Anotemos ya desde ahora que son sus maestros Royer-Collard, V. Cousin y F. Guizot para la época doctrinaria. Y para la tradicionalista, el conde De Maistre y el vizconde De Bonald.

Nuestro estudio lo hemos querido limitar a la primera época de su vida. La más importante para la historia de las ideas de España. Al menos, de las ideas políticas. Y sin embargo, se puede constatar cierto desinterés en sus investigadores respecto de la misma⁶. Ello ha sido debido, a nuestro parecer, a dos causas. En primer lugar, por la madurez que revelan sus últimos escritos. En segundo lugar, por la vigencia de la problemática estudiada en éstos. De su madurez hablan muy alto la comparación que se ha hecho entre el *Ensayo* de Donoso y *La decadencia de Occidente* de Spengler. Ambas obras han originado un escalofrío semejante ante el profético anuncio de un descenso sin retorno de nuestra presuntuosa civilización occidental. Algo parecido hay que decir de sus celeberrimos discursos en las Cortes los años 1849-50 sobre la dictadura y la situación de Europa. Carl Schmitt ha querido ver en ellos la doctrina del *decisionismo político*. Aún sin aceptar esta tesis, prueba su mera enunciación que Donoso se sitúa en el centro de la problemática del siglo XX⁷.

Lo contrario hay que decir de su *época doctrinaria*. Es cierto que políticamente la obra de Donoso, como doctrinario, cristaliza en la Constitución de 1845, en la que triunfa el conservadurismo político. De dicha Constitución él fue uno de los agentes primarios, como secretario de la comisión que preparó el texto de la misma. En la mentalidad política que rezuma esta Constitución se formó A. Cánovas del Castillo que la incorporó sustancialmente a la de 1875. No obstante y pese a que todo esto sea verdad, el *doctrinamismo*, como filosofía política, sucumbe a los ataques de la derecha y de la izquierda. Por la derecha le impugnó el tradicionalismo absolutista y por la izquierda las corrientes múltiples

6 Se interesó por el tema pero sólo desde la vertiente política, F. Suárez Verdeguer, 'La primera posición política de Donoso Cortés', *Arbor* 16 (1946) 73-98. Pero sigue siendo cierto lo que escribió F. J. Silió: «Esta actitud de ocuparse casi exclusivamente del Donoso tradicionalista es la más corriente entre quienes han hablado o escrito sobre Donoso, especialmente en los últimos años» (Cf. 'Donoso Cortés en su tiempo y en el nuestro', *Arbor* 17, 1950, 62).

7 A. Dempf, *La filosofía cristiana del Estado en España* (Madrid 1961) p. 236: «Si se tiene en cuenta el éxito de público que obtuvo Spengler con su *Untergang des Abendlandes*, es preciso atribuir formalmente la sensación que el *Ensayo* produjo a esta primera profetización de la decadencia europea después del año 1848». Sobre el decisionismo de Carl Schmitt se hablará más tarde en el texto y se dará la bibliografía pertinente.

de la democracia popular, tanto en su vertiente liberal como en la socialista. Son éstas las doctrinas en alza hasta nuestros días. Y la *vía media* del doctrinarismo fue relegada al gran rincón de trastes viejos de la historia. Esto es más que suficiente para explicar el olvido en torno al joven Donoso.

Sin embargo, para nosotros este joven Donoso es extraordinariamente sugestivo por un doble motivo. *Primeramente*, porque la actitud del doctrinarismo fue una posibilidad ideológica y política frustrada ante los extremismos que la desvancaron. Este fracaso pudiera sernos sumamente aleccionador. En *segundo lugar*, por el sentido de *compromiso* juvenil e intelectual que revela la obra del joven Donoso. Hoy la palabra «*compromiso*» suena recio y pone en vilo. Por ello se nos hacen tan simpáticas aquellas mentes que se han lanzado con decisión muchachil a estudiar y a aclarar los problemas de su época.

Esto es lo que revelan sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, pensadas en 1834. Nada parece más alejado de una mente de 25 años que los recobecos del cuellierguido diplomático. Y sin embargo, por ellos se introduce el joven Donoso. Y se encara con los diplomáticos que en 1815 se juntan en el *Congreso de Viena* con el nombre de *Santa Alianza*, para decirles que las actas del mismo «son un monumento de innoble opresión, de cobarde tiranía, que servirá de escándalo a la posteridad, como ha servido de horror a la Europa civilizada»⁸.

Pese a sus abusos, el joven Donoso tiene ya clarividencia de los altos fines de las relaciones diplomáticas. Por ello escribe estas palabras que pudieran ser el mejor elogio de la acción diplomática en la historia: «La diplomacia representaba por sí sola el gran principio de nuestra civilización, de que *el imperio del mundo pertenece a la inteligencia*»⁹.

No subraya Donoso la última expresión. Lo hemos hecho nosotros porque vemos en ella al Donoso Cortés, de cuerpo entero y alma sincera, que vamos a estudiar. Juvenil y comprometido. Su compromiso es con la inteligencia, guía y norte de la sociedad.

Hay que decir, por otra parte, que esta actitud de compromiso le viene de la escuela en que amamanta su espíritu en esta época¹⁰. Así, en efecto, la juzga Ortega y Gasset en el *Prólogo para franceses* de su obra, *La rebelión de las masas*: «Los doctrinarios son un caso excepcional de responsabilidad intelectual; es decir, de lo que más ha faltado a los intelectuales europeos desde 1750, defecto que es, a su vez, una de las causas profundas del presente desconcierto». «Pensaron, añade en la página siguiente, pensaron hondamente, originalmente, sobre los problemas más graves de la vida pública europea, y construyeron el doctrinal político más estimable de toda la centuria»¹¹.

Juzgamos que este elogio de Ortega a Royer-Collard y Guizot puede

8 O. C., I, p. 106.

9 *Consideraciones sobre la diplomacia*, O. C., I, p. 103.

10 Sobre las relaciones de Donoso con el *doctrinarismo francés*, tanto de su aceptación como de su distanciamiento véase el excelente estudio de L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid 1956) pp. 479-514.

11 *Obras Completas* (Madrid 1947) t. IV, pp. 123-24.

ser trasvasado a nuestro joven Donoso, discípulo aventajado de tales maestros. También Donoso nos parece un caso meritorio de responsabilidad intelectual. Pensó con hondura y originalidad en los problemas más graves de la vida pública española y europea y propuso públicamente, con innegable compromiso, las soluciones que le parecieron más acertadas.

Todo ello acrece nuestro interés por oír esta voz que quiso ser «voz de alerta» en su momento histórico. Sobre cuatro problemas, a cual más interesante le queremos escuchar. Son los siguientes: principio de la soberanía; sentido de las revoluciones; interpretación de la historia; visión crítica de la España de su tiempo. Sobre estos cuatro temas oiremos la voz censoria de aquel joven idealista que se asoma con ilusión temprana a un mundo que halla malo y que quisiera hacer bueno. Cualquier atrevimiento y petulancia se disculpará siempre al joven por este noble deseo que casi nunca le falta.

1. Principio de la soberanía.

La pregunta sobre «*quién manda en el mundo*» es algo que atañe a la sustancia o índole de cada época, porque todo desplazamiento del poder lleva consigo un desplazamiento del espíritu. Es éste el razonamiento de Ortega y Gasset, al enfrentarse con este problema en *La rebelión de las masas*¹². Parece necesario, con todo, distinguir en este problema una doble vertiente. No es lo mismo preguntar por «*quién debe mandar*», que preguntar sobre «*cómo se ha de mandar*». Si se hace la primera pregunta, nos hallamos ante una *época constituyente*. Es decir: hay que *constituir*, precisar y delimitar el poder para que éste tenga eficacia y al mismo tiempo haya garantías contra sus posibles abusos. Constituido legítimamente el poder y consciente la sociedad de las atribuciones y limitaciones del mismo, entra la vida pública en una época administrativa o de Gobierno. El problema, entonces, es el de la *praxis* de la actuación política, a beneficio de la comunidad y dentro de las normas constituidas.

Precisamos de esta breve introducción para hacernos cargo de la problemática que rodea al joven Donoso, al acercarse a la vida pública de su tiempo. Excepto Inglaterra, la «*nurse*» de Europa, según la llama Ortega por sus anticipos políticos, ya que a principios del siglo XVIII resolvió su régimen interno por la *Constitución* aún vigente, toda Europa se siente, desde la revolución francesa que se inicia en 1789, en *período constituyente*. Nadie está seguro sobre *quién debe mandar*. Los conflictos se suceden. Y éstos conflictos abocan casi siempre a la pregunta sobre el *principio de la soberanía*. La gran revolución de 1848 hará cambiar de signo a estos conflictos, trocándolos de prevalentemente políticos en primariamente sociales.

A Donoso le tocó vivir este tránsito. Se ha escrito mucho sobre el impacto que le produjo esta revolución social de 1848. Hasta llegar a ser uno de los agentes primarios de su llamada *conversión*, según él

12 O. C., IV, p. 231.

mismo lo atestigua. Pero no se ha advertido suficientemente que toda su juventud trascurre por un período que en España, quizá más que en ningún otro país, es netamente constituyente. «Durante el corto transcurso de años, escribe el historiador A. Ballesteros, comprendido entre la iniciación de la guerra por la Independencia y la mayor edad de Isabel II, se promulgan la Carta otorgada de Bayona, la Constitución de Cádiz, el Estatuto Real y la Constitución de 1837»¹³.

Para un joven que inicia su presentación al público en 1829, a los 20 años, con su *Discurso de apertura en Cáceres*, el Estatuto Real de 1834 y la Constitución de 1837 tuvieron que producirle un impacto y excitarle a la reflexión. Fruto de esta reflexión son sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, de 1834, sus *Lecciones de Derecho Político*, pronunciadas en el Ateneo, año 1836, y su estudio-folleto, *Principios sobre el proyecto de ley fundamental* (1837), publicado con motivo de la discusión en Cortes, de la Constitución de 1837¹⁴.

Estas actividades publicitarias preparan al joven Donoso para que unos años más tarde, a los 35 de edad, inspire él mismo la *Constitución* de 1845, como secretario de la comisión preparatoria. Todo ello habla muy alto de que la juventud de Donoso se mueve en un período de máxima agitación constituyente. En España no se sabe por entonces *quién debe mandar*. De ahí los proyectos y tanteos a partir de la Constitución de Cádiz de 1812. Donoso, con juvenil entusiasmo y compromiso intelectual, quiere enseñárselo a España. Esto es lo que se propone, ante todo, en sus *Lecciones de Derecho Político*, pronunciadas a los 27 años. Estas lecciones las debemos estudiar con algún detenimiento.

El problema de «*quién debe mandar*» lo afronta el joven Donoso desde el *principio de la soberanía*. Este concepto de filosofía política se hallaba entonces en alza. Y en relación con él se preguntaba por la persona o institución que últimamente debía detentar el poder del Estado en la sociedad. Hasta la revolución francesa la soberanía se concentraba íntegramente en el Rey. La frase que se atribuye a Luis XIV lo expresa de modo adecuado: «*L'Etat, c'est moi*»¹⁵.

En la revolución francesa triunfa una concepción contraria. La soberanía se atribuye al pueblo, el cual delega el poder en sus delegados. La restauración francesa de Luis XVIII quiso volver a la antigua concepción, aunque mitigada según la exigencia del tiempo. En la *Carta* que concedió al pueblo francés se reconocía que el Rey detentaba exclusivamente la soberanía, pero que la quería compartir con su pueblo. Son precisamente los *doctrinarios*, los maestros de Donoso, quienes patrocinaron la Carta de Luis XVIII¹⁶.

13 *Historia de España* (Barcelona 1956) t. X, p. 627.

14 La filosofía política de Donoso fue estudiada por A. Cánovas del Castillo, *Problemas contemporáneos*, «Colección de escritores castellanos» (Madrid 1884), t. II; J. Costa, *Filosofía política de Donoso Cortés* (Biblioteca Jurídica de Autores Españoles, Madrid 1884), vol. XIV; A. Dempf, *ob. cit.*, pp. 235-84; C. Valverde, 'Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés', *Miscellanea Comillas* 30 (1958) 1-87.

15 Donoso la traduce así: «Yo sólo soy el Estado», O. C., I, p. 228.

16 Cf. L. Díez del Corral, *ob. cit.*, pp. 25-64.

Esta triple interpretación de la soberanía tiene ante sí el joven Donoso. Y ante estas posturas de su momento histórico acera su crítica y toma una postura precisa. Un análisis de sus *Lecciones de Derecho Político* hará ver qué concepción de la soberanía le era inaceptable y cuál otra podía ser la base de un Gobierno adecuado para la sociedad.

La primera de las *Lecciones* presenta el problema de la soberanía desde un *dualismo antropológico*, muy discutible, pero de influjo enorme en toda la vida mental de Donoso. El mismo lo enuncia con fórmula precisa: «Descompuesta con el pensamiento la unidad del hombre, esta unidad se convierte en dualismo, y ese dualismo le constituye la inteligencia y la libertad»¹⁷. Ya era mucho el afirmar que es necesario escindir la unidad del hombre en inteligencia y voluntad. Pero empeora la situación humana si se interpreta esta escisión antropológica como oposición. Y sin embargo, así es en efecto para Donoso. Con esto muy de notar. En un primer momento da tal primacia a la libertad que afirma ser ella quien constituye al yo, la personalidad humana, mientras que la inteligencia se halla en el hombre pero no constituye a éste. No obstante ello, la inteligencia tiene el gran privilegio de ser el principio armónico y social, mientras que la libertad es un principio anti-social y perturbador. «Las inteligencias se atraen, dice textualmente; las libertades se excluyen. La ley de las primeras es la fusión y la armonía; la ley de las segundas, la divergencia y el combate». De donde concluye: «Este dualismo del hombre es el misterio de la Naturaleza y el problema de la sociedad»¹⁸.

Donoso opina que este misterio y este problema han sido mal resueltos por los filósofos que han afirmado ser el hombre inteligente pero que no es libre. También lo ha sido por los falsos legisladores que han dicho a su pueblo: «La libertad es la única ley del hombre; el hombre libre es el centro de la creación; él no ha nacido para la sociedad; la sociedad se ha formado para él»¹⁹. Donoso halla una tercera solución en un Gobierno que concentre en sus manos un poder capaz de resistir a las fuerzas perturbadoras de las voluntades individuales. Pero al mismo tiempo, tal Gobierno debe ser guiado por una regla superior, dictada por la inteligencia. «Esta regla, sentencia Donoso, es la justicia, estrella inmóvil en el horizonte de los pueblos; ella sola puede enseñarnos en dónde concluye la resistencia legítima al Gobierno y en qué punto empieza a viciarse, pasando del estado de resistencia al estado de invasión»²⁰.

Según lo dicho, tres son los posibles sujetos de la soberanía que viene a la mente reflexiva de Donoso: el Rey por derecho divino, que ve proclamado en Luis XIV; la soberanía popular, triunfante en la revolución francesa; la inteligencia en cuanto guía del Gobierno.

En la lección segunda examina la tesis de la soberanía del pueblo. Y la juzga absurda. Por tres motivos que señala bien este texto: «El

17 O. C., I, pp. 215 y 221.

18 O. C., I, p. 216.

19 O. C., y l. cit.

20 O. C., I, p. 217.

pueblo, para ceñir con una diadema su frente, para hacer a la voluntad soberana, ha negado el poder de Dios, el poder de la inteligencia y el poder de la justicia»²¹. Ha negado a Dios porque se ha independizado de él, dueño y señor de todo. Ha negado la inteligencia porque es la rectora del mundo físico y moral. Y contra este orden se levanta el pueblo que hace a la voluntad soberana. Ha negado la justicia porque, si la justicia es aceptada, la voluntad ya deja de ser soberana. «Si el dominio del mundo, pertenece a la inteligencia, razona Donoso, el dominio del mundo pertenece a Dios, que es la inteligencia misma... Al contrario: si la soberanía reside en la voluntad, Dios queda destronado; el hombre en cuya frente brilla el genio, es igual a un ser estúpido e imbécil; porque si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son. Sólo así es posible la democracia, sólo así es posible la soberanía del pueblo»²².

Advierta el lector cómo en este párrafo, tan donosiano en su grandilocuencia, se hace aplicación del dualismo antropológico que escinde al hombre en inteligencia y voluntad. Pero mientras la inteligencia toma el camino de los valores eternos, insertándose en Dios, la voluntad se realiza en la soberanía del pueblo, capaz de levantarse contra Dios y contra el orden de la justicia.

Tan sólo una virtualidad positiva concede Donoso a la *soberanía del pueblo*: la de haber sido «una máquina de guerra que ha servido a la Humanidad para destruir la obra de doce siglos»²³. Esta obra de doce siglos es el despotismo, fundamentado en el derecho divino de los reyes. Pero tanto el despotismo de los reyes como la soberanía popular son para el joven Donoso dos principios de soberanía política radicalmente inaceptables. Lo dice bien este texto: «Dos banderas se han tremolado desde el origen de las sociedades humanas en el horizonte de los pueblos: la bandera de la soberanía popular y la bandera del derecho divino. Un mar de sangre las separa, y ese mar de sangre atestigüa cuál es el destino de las sociedades que las adoptan, cuál es la suerte de las sociedades que las siguen»²⁴.

Sobre este mar de sangre ve Donoso levantarse «una nueva bandera, cándida, resplandeciente, inmaculada; su lema es: *Soberanía de la inteligencia, soberanía de la justicia*»²⁵.

Con ello ha definido el joven Donoso su postura con precisión. Le toca ahora justificarla ante las tesis contrarias. Impugnada la tesis de la soberanía popular en la *lección segunda*, dedica la *tercera* y la *cuarta* a refutar el despotismo en su realización histórica. En la *quinta*, finalmente, intentará hacer ver que tanto el despotismo de los reyes como la soberanía popular son al igual dos *principios reaccionarios*.

21 O. C., I, p. 230.

22 O. C., y *l. cit.*

23 O. C., I, pp. 228 y 232.

24 O. C., I, p. 232.

25 O. C., I, p. 233. Adviértase que el subrayado es del mismo Donoso. Así, al menos, aparece tanto en la edic. cit. de J. Juretschke como en la de C. Valverde, I, p. 348. Sobre el tema de la soberanía en Donoso, R. Fernández Carvajal, *ob. cit.*, p. 79 ss.

Por lo que atañe al *despotismo de los reyes* baste anotar que ve su fuente filosófica en la que juzga «metafísica tenebrosa y estéril» de Platón²⁶. Asu vez; la realización histórica del mismo le parece que ha tenido lugar en el triunfo de la *teocracia*, sistema propio de pueblos infantiles²⁷.

Aquí es de notar cómo el joven Donoso, creyente en Dios, a quien considera fuente última del orden físico y moral y guía de la inteligencia humana en su búsqueda de la verdad, no tiene reparo en escribir: «Donde Dios obra directamente sobre el mundo físico y sobre el mundo moral, hay teocracia, porque hay soberanía directa de Dios y esclavitud directa del hombre»²⁸. Y en otro lugar: «Siempre que Dios es el legislador inmediato de la sociedad, la sociedad es esclava»²⁹.

En estos razonamientos, de fórmulas excesivas, el joven Donoso se yergue contra los filósofos de su tiempo quienes, remedando a Platón, «sacrifican los derechos de los pueblos al derecho divino de los reyes»³⁰. Este derecho divino de los reyes es una mentira introducida en la historia sin protesta de nadie, afirma al final de la *lección cuarta*. Y lo que es peor aún; halla en su tiempo filósofos que se declaran todavía a su favor. «Entre ellos, subraya, quizá Bonald es el que ha formulado la teoría del despotismo más una, más lógica y más completa»³¹. Más tarde este filósofo tradicionalista será uno de sus mentores. En recio contraste con su segunda postura el joven Donoso le culpa a sus 27 años de cultivar una filosofía política que concentra en el Rey todo el poder, pues se halla investido del mismo por la Omnipotencia divina.

Refutada la pretensión de soberanía, tanto del pueblo como de los reyes, Donoso da un paso más y quiere demostrar en la *lección quinta* que ambos son dos principios reaccionarios, fundamentalmente idénticos, en cuanto ambos conducen al despotismo. «La soberanía del pueblo, dice, y el derecho divino de los reyes, el despotismo y la democracia son una misma cosa ... La razón y la historia os demostrarán la identidad de su naturaleza por la identidad de las catástrofes que con su aparición han llenado de luto a la Humanidad... La razón y la historia os demostrarán que estas dos reacciones están unidas entre sí por vínculos estrechos y que en su antagonismo aparente se encierra una constante armonía»³².

La armonía que hacen sentir ambos principios de soberanía es la omnipotencia frente a todo derecho preexistente. Dejarían de ser omnipotentes, razona Donoso, en el mismo momento que reconocieran otro derecho que no procediera de ellos³³. Por todo ello concluye: «Podemos afirmar, sin riesgo de equivocarnos, que el dogma de la soberanía del

26 O. C., I, p. 235.

27 En la *lección cuarta* de estas *Lecciones de Derecho Político* expone la historia de la teocracia desde el presupuesto de que corresponde al período de vida infantil de los pueblos. O. C., I, p. 244 ss.

28 O. C., I, p. 248.

29 O. C., I, p. 245.

30 O. C., I, p. 238.

31 O. C., y *l. cit.*

32 O. C., I, p. 258.

33 O. C., I, p. 259.

pueblo y el dogma del derecho divino de los reyes son una cosa misma. Que estos dogmas, severament analizados, se traducen en el dogma de la omnipotencia social. Que el dogma de la omnipotencia social es siempre el despotismo. Que este despotismo, realizado por un hombre, se llama derecho divino de los reyes, como se llama soberanía popular cuando se realiza por un pueblo»³⁴.

Podrá discutirse este pensamiento crítico donosiano. Nadie, sin embargo, dejará de admirar la claridad y precisión que ha adquirido en su mente juvenil la crítica del *principio de la soberanía*.

La conclusión de esta crítica es que ni el rey ni el pueblo pueden ser declarados soberanos. ¿Dónde, entonces, hallar el principio de la soberanía? ¿Quién debe mandar en el mundo? Ya en la lección primera dejó entrever su postura mental. En el mundo debe mandar la inteligencia. Sólo la *inteligencia es soberana*. Exponer y tratar de demostrar esta postura, es el contenido sustancial de la *sexta* a la *décima* y última de sus *Lecciones de Derecho Político*.

En la *sexta* distingue el joven Donoso una soberanía absoluta de la razón y una soberanía limitada de la misma. La primera soberanía reside únicamente en Dios. Dios es, en bella frase donosiana, «el santuario de la razón absoluta»³⁵. Y sólo en esta razón absoluta puede hallarse la omnipotencia infalible y con ella la garantía de todo derecho. Para Donoso hay un lazo inescindible entre la omnipotencia de la razón y la omnipotencia de la justicia. Esta conexión motiva el que Donoso, dirigiéndose a sus oyentes, les diga: «Y ved, señores, cómo la omnipotencia de la razón y la omnipotencia de la justicia son una misma cosa, y siéndolo, constituyen la sola omnipotencia que, sin ruborizarnos, podemos reconocer: la omnipotencia que existe en el cielo»³⁶.

A esta visión transcendente de la soberanía no se atiene de modo exclusivo Donoso. Advierte muy luego que las sociedades necesitan aquí de un Gobierno humano que las dirija. Este Gobierno, por ser humano, no puede encarnar la razón absoluta. De donde deduce que sólo la *razón limitada* puede ser la garantía de un poder limitado. Desde esta atalaya intelectual, Donoso ya no tiene reparo en hacer este razonamiento: «Si esto es así, los más inteligentes tienen derecho a mandar; los menos inteligentes tienen obligación de obedecer. Pero los más inteligentes no tienen derecho al mando absoluto, porque, por más inteligentes que sean, no están dotados de una inteligencia absoluta. Los menos inteligentes no están a la obediencia pasiva, porque, por poco inteligentes que sean, no están absolutamente despojados de inteligencia y razón; sólo así, señores, puede coexistir en el mundo un poder fuerte y una sociedad emancipada y libre»³⁷.

En este razonamiento que hemos acotado nos parece que Donoso sintetiza su juvenil filosofía política. Podrá ser discutido este razona-

34 O. C., *yl. cit.*

35 O. C., I, p. 272.

36 O. C., I, p. 273.

37 O. C., I, p. 274.

miento. Pero nadie negará entereza y vigor al joven Donoso en el momento en que lo formula.

En la *séptima* y *octava* lección hace un «*excursus*» histórico en comprobación de su tesis. Cualquier novel historiador podrá hacer serios reparos al mismo. Pero ya se sabe que si la historia ha sido apellidada reiteradamente «*magistra vitae*», también es cierto que puede prestarse al amaño y ser comprobante de las más diversas teorías. No puede, creemos, tomarse el «*excursus*» como prueba seria a favor de la tesis donosiana. Muestra, sí, y muy claramente, la actitud del joven Donoso a favor de la *soberanía de la inteligencia*.

Este, no contento con el comprobante histórico, acude en la *lección novena* al testimonio de los filósofos, a partir de Platón y de Aristóteles. Admira en estos dos la mejor sabiduría de los siglos, polarizada en dos sistemas que luchan por la dominación del pensamiento humano. Constata, pese a sus diferencias, que ambos coinciden en afirmar la soberanía de la inteligencia³⁸.

En la filosofía moderna se detiene a examinar tres sistemas. Impugna el sensismo en su doctrina y por su declinación creciente hacia el materialismo. A éste acusa de que el pueblo haya tomado el camino falso de la revolución en la historia. Esta frase donosiana lo pone bien en relieve: «La revolución vino a sorprender a Francia en medio de las orgías de un estúpido materialismo»³⁹.

Por el contrario, juzga que el eclecticismo de Royer-Collard es una síntesis de las verdades incompletas o exageradas que cada sistema filosófico encierra en sí, al mismo tiempo que realiza un esfuerzo constante hacia la convergencia filosófica y la armonía política. En la *Carta* de Luis XVIII al pueblo francés ve el joven Donoso «el símbolo de esta doctrina proclamada por eminentes filósofos»⁴⁰. Pues bien; la doctrina ecléctica declara a la inteligencia plenamente soberana. Tan es así que hasta la misma revolución puede tener una significación positiva si la guía la inteligencia. En este sentido dice Donoso: «Para Guizot como para Royer-Collard una revolución es legítima en su origen cuando se realiza en nombre de la inteligencia, y continúa siendo legítima mientras que la inteligencia no la abandona»⁴¹.

El anotador J. Juretschke observa al pie de página: «En ningún momento estuvo el autor más cerca de los doctrinarios franceses que en estas páginas, donde cobran carácter de autoridad indiscutible»⁴². No podemos abordar, sino muy incidentalmente, el tema de las fuentes donosianas que requeriría otro estudio. Pero esta observación que terminamos de citar señala las preferencias ideológicas de Donoso en este momento juvenil de su vida. Indudablemente; su opción de la intelligen-

38 O. C., I, pp. 305 y 306.

39 O. C., I, p. 310.

40 O. C., I, p. 312. C. Valverde, O. C., I, p. 426, comenta así este pasaje: «Se refiere (Donoso) a la Carta otorgada espontáneamente por Luis XVIII de Francia en 1814, que venía a reglamentar el estado político de la Restauración, y que era de tendencias democrático-liberales moderadas.

41 O. C., I, p. 313.

42 O. C., I, p. 314.

cia como principio de la soberanía se vincula estrechamente al doctrinarismo francés de aquella época.

El tercer sistema filosófico que aquí tiene en cuenta el joven Donoso es la *escuela católica*, a la que llama magnífica y majestuosa, aunque ultrajada por el tiempo y por las revoluciones. En este pasaje quiere hacer ver que también ella ha colocado en la inteligencia el principio de la soberanía. Esto ciertamente casa muy mal con lo que anteriormente nos dijo de uno de los jefes de la misma, Bonald. Pero estas incongruencias son propias de un joven que busca por doquier la justificación de su tesis. Un día llegará a tener un pensamiento muy afín a esta escuela católica. Pero al pronunciar sus *lecciones* en el Ateneo, a los 27 años, se halla muy distanciado de la misma. Esta escuela carecía de fe en la razón, mientras que el joven Donoso rezumaba por todos los poros de su espíritu entusiasmo por la misma ⁴³.

En la *última lección* recoge Donoso el resultado de sus investigaciones y presenta el programa ulterior que se proponía desarrollar. Lamentablemente su curso fue interrumpido y esta lección fue la última que pronunció. En ella deja, sin embargo, bien formulada la tesis de que, si la inteligencia es el principio de la soberanía, la mejor actualización de la inteligencia en la *praxis* política tiene lugar en el *Gobierno representativo*. El Gobierno representativo, afirma el joven Donoso, «tiene por objeto evitar todos los escollos de los principios reaccionarios, declarándose el heredero de todas las virtudes que, por exageradas e incompletas, los han hecho infecundos o los han precipitado en tristes y lamentables errores» ⁴⁴.

La elección de los mejores es una preocupación constante en estos años de juventud en que Donoso medita sobre la soberanía. Ya en un artículo, publicado en 1835, aboga por la elección de una «*aristocracia legítima*», que para él no es otra que la aristocracia de las inteligencias ⁴⁵. Los publicistas, no muy filósofos, dice, le han dado el nombre de *Gobierno representativo*. Esta expresión no parece agradarle mucho. Pero, sin embargo, la acepta y la mantiene ⁴⁶.

En todo caso, y al margen de las palabras, la tesis política de Donoso queda bien refrendada en el pequeño ensayo, *Principios sobre el proyecto de ley fundamental* (1837). En este ensayo afirma de nuevo y con decisión: «En el estado político y social de Europa tienen derecho a mandar los *mejores*, y como no los conoce la ley, comisiona para que se los designe a los *buenos*; los electores, al elegir, no hacen más que pronunciar un nombre que la ley busca y que no sabe» ⁴⁷.

Es insoslayable en este momento la evocación de la actitud de Ortega, quien lamenta la «*ausencia de los mejores*» en la historia patria. A la expresión de su actitud añade este comentario: «La ausencia de

43 O. C., I, p. 317.

44 O. C., I, p. 320.

45 *La ley electoral*, I, p. 187. En el texto se habla de la aristocracia de las inteligencias. La expresión «*aristocracia legítima*» se halla en la nota comentario al texto, p. 185.

46 O. C., I, p. 190.

47 *Principios sobre el proyecto de ley fundamental* (1837), O. C., I, p. 333.

los mejores ha creado en la masa del pueblo una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la masa no sabe aprovecharlos y a menudo los aniquila»⁴⁸.

Al pesimismo de Ortega contraponemos el juvenil esfuerzo de Donoso, pidiendo la inserción de los mejores en la política y planeando cómo lograr la selección de los mismos. Esto plantea *ab ovo* la relación entre pueblo y *élite*. O como escribe Ortega: entre las *masas* y las *minorías selectas*⁴⁹.

En la minoría selecta que encarna la inteligencia de su época vio el joven Donoso el *principio de la soberanía*. Tal vez esta tesis todavía tenga que decir una palabra a nuestro mundo actual, mucho más acentuadamente democrático que el de Donoso. Pero en el que la inteligencia deberá continuar haciendo oír su voz. Llamando e iluminando las conciencias.

2. Sentido de las revoluciones.

Vinculado al sistema de la soberanía se halla el hecho social de las revoluciones. No vienen éstas *porque sí*. Al contrario, piensa Donoso; señalan ellas «el encadenamiento necesario de las cosas»⁵⁰. Pero si son un encadenamiento necesario, ¿qué sentido tiene la explosión revolucionaria en un momento dado de la historia?

Al hacer esta pregunta intentamos elevarnos con Donoso a lo que pudiéramos llamar los principios de la revolución. En ello seguimos el mismo método que él cultiva. Y como ha sido notado, con cierta exageración. Pues aún ante el hecho banal e intrascendente busca en elevados principios la génesis de los mismos⁵¹.

Cierto que no es este el caso de las revoluciones. Significan ellas un momento de máxima significación en la vida de los pueblos, cuya huella se deja sentir durante siglos. Esta significación y esta huella han hecho meditar al joven Donoso sobre las mismas. Tal vez el vocablo *revolución* sea una de las palabras sociológicas más frecuentes en sus escritos. Prueba inequívoca de cuán grabado tenía en su mente el tema⁵².

Punto de partida de la interpretación donosiana de las revoluciones es la convicción que hereda Donoso del siglo precedente. Esta convicción,

48 *España invertebrada*, O. C., III, p. 121.

49 *Ob. cit.*, p. 109.

50 *Discurso de apertura de Cáceres*, I, p. 34.

51 *Intervención del pueblo en la imposición de contribuciones*, O. C., I, p. 641 ss. J. Chaix-Ruy, *ob. cit.*, p. 38, comenta esta facilidad de Donoso de elevarse desde lo insignificante a los principios, provocando comentarios y rechiflas. Bella Menczer, *ob. cit.*, p. 89, hace notar cómo León Bloy, *Pélerin de l'Absolu*, discípulo de Barbey d'Aureville, empalma por medio de éste con Donoso, a quien también puede darse ese mismo título.

52 Nos parecen, con todo, excesivas estas afirmaciones de J. Iriarte: «La revolución fue en Donoso una obsesión, una verdadera manía. ¿Hubo razón para tanta preocupación y énfasis de su parte? ¿No sería que petrificado filosóficamente este rudo espectador era incapaz de mirarla» ('Un Donoso románticamente filósofo', *Razón y Fe* 148 (1953) 139).

inserta en su mente, hace que vea siempre la marcha de la historia desde la idea de *progreso* y *perfectibilidad*. Donoso llega atrevidamente a afirmar: «No es dado a la individualidad del hombre luchar con éxito feliz contra la ley del progreso que domina las generaciones humanas; ley siempre fatal y que encierra en su seno una serie de consecuencias lógicas e inflexibles que es forzoso que se realicen y se cumplan»⁵³.

Ahora bien; analizada esta ley desde la antropología dualista de Donoso, luego se advierte que la ley del progreso puede tener quiebras en la historia real. En efecto; de las dos fuerzas en las que Donoso escinde al hombre, inteligencia y libertad, es la inteligencia la que se despliega siempre en la línea del progreso. Por el contrario, la libertad para Donoso es un elemento disgregador. Son, pues, estos dos factores, unidos a otros múltiples que actúan sobre la vida social, quienes explican las *revoluciones*⁵⁴.

Pero al instante advertimos el signo distinto que ésta pueden tener. Y cómo no se puede hablar de las mismas en *singular* sino en *plural*. Para Donoso la revolución es *plural* en su sentido. Puede, en efecto, suceder que quien dirija la revolución sea la inteligencia. Coartada ésta en su legítima expansión, un día irrumpe con la fuerza de las ideas y se abre paso en la marcha de la historia. Donoso recuerda dos de estas revoluciones en las que ha predominado la inteligencia.

La *primera* de ellas es la revolución que motivaron las Cruzadas. Durante siglos la inteligencia pierde el vigor de la época clásica para languidecer durante los primeros tiempos de la Edad Media y del Feudalismo. Pero las Cruzadas, piensa Donoso, si no introdujeron en Europa la civilización, lanzando de seno la barbarie, introdujeron el entusiasmo que hace germinar todas las virtudes y da su impulso a todos los talentos⁵⁵. Donoso se entusiasma ante la explosión de talentos en los últimos siglos de la Edad Media. Piensa que de la riqueza de ellos todavía vivimos en nuestros mejores momentos de Ilustración. Cuatro colosos ve levantarse en el Renacimiento para servir de columnas al edificio de nuestra moderna civilización. Son cuatro grandes poetas italianos: Dante, Petrarca, Ariosto y Tasso. Una crítica exigente aminoraría sin duda su importancia. Pero el que sean nombrados por el joven Donoso, hace patente que éste ve en ellos a la inteligencia que se abre paso en la historia con la revolución estelar de su luz.

53 «Alfredo» de J. F. Pacheco, O. C., I, p. 168.

54 R. Fernández Carvajal, *ob. cit.*, p. 79, certeramente habla del *dualismo antropológico* de Donoso como de una *constante*. Sin embargo, es de lamentar el silencio de la mayor parte de los expositores sobre el mismo. A. Cánovas ya percibió su pesimismo respecto de la voluntad. Y así escribe: «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». (*Problemas contemporáneos*, Madrid 1884, II, p. 155). R. Ceñal, 'La filosofía de la historia en Donoso Cortés', *Revista de Filosofía* 11, 1852, 100), afirma que Donoso, ante la situación de Europa «pierde la fe en el hombre, en su razón, en su bondad». Claramente perdió la fe en la razón. Pero en la *bondad del hombre* nunca la tuvo. Los textos lo exigen al hablar tan claro de su *dualismo antropológico*.

55 *Discurso de apertura en Cáceres*. O. C., I, p. 36.

La otra gran revolución de la inteligencia el joven Donoso la siente a su vera. Es la llamada revolución de julio de 1830. Carlos X tiene que dejar el trono que pasa al monarca libertal, Luis Felipe. Ya la inteligencia en aquel momento histórico, advierte Donoso, había protestado, pidiendo cuentas a los estadistas del Congreso de Viena quienes, bajo el nombre de Santa Alianza, han intentado vincular los pueblos libres al yugo de los tronos. Pero la inteligencia obtiene su triunfo más pleno en Francia cuando la revolución mentada. Esta frase de una línea nos dice bien lo que Donoso pensaba de la misma: «¡Drama admirable! La fuerza la provoca y el genio la termina». Como comentario, leamos las mismas palabras de Donoso: «Siendo ésta la ley de las revoluciones, todas tienden a fortalecerse, encomendando su causa a los más inteligentes, para que sirviéndoles de escudo legitimen la victoria con la justicia, los hechos con las ideas»⁵⁶.

Para Donoso las revoluciones, ideadas y dirigidas por la inteligencia, llevan dentro de sí el profundo sentido del orden y de la justicia.

Lo contrario, piensa el joven Donoso, hay que decir de las revoluciones que obedecen a los impulsos, suscitados por el apetito de independencia, que ha cristalizado en lo que se llama la «soberanía popular».

Este principio de la soberanía popular triunfa en la gran revolución francesa. Dada la enemiga de Donoso a este principio político, era de esperar un ataque frontal a dicha revolución. Tiene, en efecto, páginas que así pueden calificarse. Pero en otras la ve «magnífica y sublime», porque al vencer al trono, emancipó del yugo de los reyes a la humanidad⁵⁷. No es, sin embargo, la inteligencia, sino la fuerza quien dirige esta revolución, en virtud de lo que Donoso llama *ley de las reacciones*. Ley providencial y suprema de las sociedades humanas⁵⁸. De aquí los duros reproches que hace a la misma. Recojamos este juicio resuntivo: «Viniendo la razón en apoyo de la autoridad de la Historia, nos hemos creído autorizados para afirmar que el dogma de la soberanía del pueblo es una máquina de guerra que ha servido a la humanidad para destruir la obra de doce siglos, pero que, considerado como principio social, no tiene valor alguno, porque lógicamente es insostenible y prácticamente irrealizable»⁵⁹.

¿Y qué causas motivaron el desarrollo de la revolución francesa, fundada en la soberanía popular? Dos asigna Donoso en su filosofía política. La primera la funda en su discutible dualismo antropológico en el que se contraponen inteligencia y voluntad. Sólo la inteligencia puede guiar la revolución hacia metas constructivas. Cuando es la libertad, triunfa en ellas el principio disgregador y destructivo. «El hombre, absolutamente libre, dice Donoso, destruiría la sociedad que su inteligencia ha hecho necesaria, porque la libertad es por su naturaleza un principio disolvente de toda asociación»⁶⁰.

56 *Comparaciones humillantes*. O. C., I, p. 370.

57 *Lecciones de Derecho Político*. O. C., I, pp. 266 y 267.

58 *Lecciones...*, O. C., I, p. 320.

59 *Lecciones...*, O. C., I, pp. 231-32.

60 *Lecciones...*, O. C., I, p. 216.

A este motivo antropológico añade otro, tomado de la lucha de la filosofía contra la religión. Es cierto que en este período de su vida no traspira ninguna malquerencia hacia la *razón filosófica*, como lo hará más tarde en el *Ensayo*. Sin embargo, se puede ya constatar cierta tendencia a un enfoque de carácter negativo. Los análisis que hace de la misma los dirige preferentemente a una *filosofía* que repugna a su espíritu, siempre idealista. Cuál sea esta filosofía y cuál su influjo en las revoluciones, lo dice bien este texto: «Nace la filosofía de las sensaciones anunciadas por Bacon, explicada por Locke, popularizada por Condillac y desenmascarada por Helvecio⁶¹, y en aquel instante el mundo moral entró en el caos. Los filósofos quisieron explicar al hombre y constituir la sociedad, y la sociedad y el hombre se han aniquilado entre sus manos; ellos disputaron a la religión los títulos de su existencia y de su gloria; este *porqué* universal resonó en los oídos de una manera siniestra; el germen de la duda se introdujo en el seno de los pueblos, y con él el germen de las revoluciones»⁶².

Quedaría incompleto este estudio de las revoluciones en el joven Donoso si no las estudiáramos en relación al máximo rector de la historia. Ese máximo rector es la Providencia ya para el Donoso joven. Más lo será para el Donoso maduro. «Yo no puedo comprender, escribe en 1838, cómo sobrevive la sociedad al naufragio de la razón, y lo que es más admirable aún, cómo se rejuvenece y fecunda a pesar del estrechamiento de las revoluciones; este fenómeno no será explicado jamás por la razón humana, sino por la Providencia; con las revoluciones y sin Dios, yo no comprendo ni la Humanidad, ni la historia»⁶³.

Con su visión providencial de la Historia intenta Donoso aclarar la marcha de las revoluciones según que la corrupción social que las motiva provenga de los pueblos, de los gobiernos o de ambos a la vez.

En el *primer caso*, si las costumbres se han hecho corrompidas y viciosas, Donoso ve en la *dictadura* el remedio providencial. «Cuando las costumbres son la causa del desarrollo de las revoluciones, sólo puede terminarlas el Gobierno por medio de la dictadura; porque sólo siendo dictador puede meter en su cauce el torrente de las costumbres desbordadas, puede imprimir una nueva dirección a las ideas y, asentando el estandarte de las leyes hasta en el hogar de la familia, puede extirpar el cáncer que a la sociedad devora»⁶⁴.

En el *segundo caso* la corrupción proviene de los organismos de Gobierno, porque las leyes son viciosas o porque las instituciones son decrepitas. Y por lo mismo, incapaces de satisfacer las necesidades actuales. Suena entonces, según opina Donoso, la hora en que la inteligencia pida sus títulos al poder. Y surge la *reforma política*, que es, al mismo tiempo, *legítima, benéfica y necesaria*⁶⁵.

61 Adviértase que aquí la palabra «*desenmascarada*» tiene sentido peyorativo, es decir, llevada con descaro, propugnada con cinismo.

62 *Exposición al Rey Fernando VII*. O. C., I, p. 59. Ataque más duro en *Lecciones...*, I, pp. 309-10.

63 *España desde 1834*. O. C., I, p. 468.

64 *Lecciones...*, O. C., I, p. 327.

65 *Lecciones...*, O. C., I, pp. 327-28.

En el *tercer caso*, el más lamentable, la sociedad y las leyes se hallan igualmente invadidas por la corrupción. Donoso declara entonces a esta sociedad herida de muerte porque su salvación es imposible. «El Poder no puede salvarla, porque es corrompido y corruptor; la sociedad no puede salvarse, porque es corruptora y corrompida, y fuera del Poder y de la sociedad no hay nada». Donoso penetra en este momento en los arcanos de la Providencia y razona en estos términos: «Entonces la Providencia borra a ese pueblo del libro de la vida, borra esa sociedad del libro de las sociedades; un pueblo conquistador la sirve de instrumento, el dedo le guía, la destrucción le precede y extiende sobre él sus alas»⁶⁶.

De este adentrarse por los arcanos de la Providencia concluye Donoso que si son tres las únicas enfermedades posibles para todos los pueblos y para todas las sociedades, tres son los únicos posibles remedios: la *dictadura*, la *reforma* y la *conquista*⁶⁷.

El *decisionismo donosiano* que Carl Schmitt entrevió con cierto unilateralismo en los grandes discursos parlamentarios de los años 1849-50 se preanuncia aquí en el Donoso joven. Ante los grandes valores de la civilización en peligro ya cree necesario y justificado el acudir a procedimientos rápidos y eficaces. La inteligencia será este remedio eficaz si la corrupción afecta a las instituciones de Gobierno. Pero da la primacía al *decisionismo* del dictador o del conquistador cuando la corrupción afecta a las costumbres de la sociedad o a todo el organismo de la misma. En todo caso, los tres instrumentos salvíficos dan un valor positivo y constructivo a las *revoluciones*. Estas, a pesar de ser un mal en sí, contribuyen a que la historia alcance metas más altas y más justas. Comprender esto es misión de los mentores inteligentes que las saben interpretar. Y saben darlas *sentido*⁶⁸.

3. Interpretación de la historia.

Lo primero que advertimos en las reflexiones del joven Donoso sobre la historia es la alta estima que tiene de la misma. Al proponer a su regia educanda, Isabel II, el programa de su docencia, le habla así: «Hay una ciencia excelente sobre todas, y en la cual se aventajaron siempre los príncipes que alcanzaron más alta fama y más glorioso renombre en la gobernación de los pueblos. Esa ciencia es la Historia, de donde se saca a un mismo tiempo un profundo conocimiento de lo

⁶⁶ *Lecciones...*, O. C., I, p. 328.

⁶⁷ Es increíble ante esta actitud tan explícita del joven Donoso el que se haya siempre estudiado el tema de la *dictadura* por su reacción ante la revolución de 1848. El famoso *Discurso sobre la dictadura*, del 4 de enero de 1849, había sido precedido, más de diez años antes, por las reflexiones que hemos anotado. La raíz de esta constante actitud a favor de la dictadura, a la que ve siempre como remedio drástico, nunca como régimen normal de gobierno, se halla en su concepción pesimista de la libertad. Dado los desafueros de ésta, siempre vio en la dictadura un remedio contra los mismos.

⁶⁸ Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäische Interpretation* (Köln 1950). Alvaro D'Ors, 'Carl Schmitt en Compostela', *Arbor* 21 (1952) 46-59. D. Sevilla Andrés, 'Donoso Cortés y la Dictadura', *Arbor* 24 (1953) 58-72. Enjuicia la interpretación de C. Schmitt en p. 61 ss.

pasado, una grande enseñanza para el presente y profundísima advertencia para el futuro»⁶⁹. Refleja este texto el viejo lema ciceroniano: *Historia magistra vitae*. Tan maestra de la vida es para Donoso que conceptúa ser la historia una de las tres fuentes de conocimiento con la razón y la autoridad. En sus reflexiones sobre el principio de la soberanía, lo hemos podido comprobar. Allí acude a la luz de la razón y a la autoridad de los filósofos. Pero, sobre todo, va a la fuente de la historia para hallar el comprobante perentorio de sus asertos⁷⁰.

Más tarde en su estudio, *Filosofía de la Historia*. Juan Bautista Vico, acepta el lema viquiano, tan importante en gnoseología histórica: «*Verum et factum convertuntur*»⁷¹. Pero no lo acepta con el exclusivismo con que lo hace Vico, pues considera a la *razón teórica* como la primaria fuente del saber. De hecho, a ella acude en primer término en este primer período de su vida.

Se ha de advertir, con todo, que el espíritu de Donoso es muy sintético. De donde su tendencia a aunar las fuentes de los saberes para que mutuamente se robustezcan. Ya el jovencísimo Donoso, en carta escrita a los 20 años, advierte lo difícil que nos es conocer la naturaleza y el hombre porque no los hemos hecho nosotros. Y por contrario, cuánta perspicacia tiene nuestra mente en las matemáticas, porque conocemos su esencia. «Y la conocemos porque nosotros y sólo nosotros la hemos formado»⁷².

Se enuncia, pues, aquí que el hombre conoce ante todo su propio producto. Siendo la historia un producto primario del espíritu es obvio que Donoso juzgue que nos hallamos dotados de especial facilidad para comprenderla.

En el estudio de la misma distingue dos modos de acercamiento. Cabe el acercamiento que realiza la culta Europa en los siglos XV y XVI, la cual se ocupa exclusivamente «en inventariar los inestimables tesoros que en hechos, ciencias, literaturas y artes nos legaron las sociedades antiguas»⁷³.

El intento de una *síntesis fecunda* es el segundo modo de acercamiento a la historia. Y cuando esta síntesis se logra, Donoso declara que la reflexión sobre la misma se ha elevado a *Filosofía de la Historia*. En su lenguaje único la define en estos términos: «Si el género humano tiene una vida que le es propia, y si hay ciertas leyes inalterables a que forzosamente obedece, esas leyes podrán reducirse a catálogo; el que le

69 *Exposición a Isabel II*, O. C., I, p. 947.

70 *Lecciones...*, O. C., I, p. 303: «Tres son las fuentes de la certidumbre para el hombre: la razón, la autoridad y la historia». En sus reflexiones Donoso polariza preferentemente su atención a la historia.

71 Donoso escribe: «Vico no podía aceptar ese divorcio entre las ideas y los hechos, entre las leyes providenciales y los fenómenos locales y contingentes, entre la verdad y la realidad, entre la filosofía y la Historia. La filosofía y la Historia, según el dogma de Vico, son hermanas». (*Filosofía de la Historia*. J. B. Vico, O. C., I, p. 544). Donoso, en esta ocasión, no sólo comenta, sino que se apropia el pensamiento de Vico.

72 *Carta a un amigo*, O. C., I, p. 14.

73 *Filosofía de la Historia...*, O. C., I, p. 542.

escriba será un filósofo, y ese catálogo, ordenado sistemáticamente, constituirá la filosofía de la historia» ⁷⁴.

Dos condiciones son necesarias para que exista este saber. Las dos se hallan implícitas en la definición que Donoso nos ha dado de la misma. De modo más explícito las expone en la página siguiente: «*Primera*, que la Historia llevase ya de existencia muchos siglos, porque para hallarse en posesión de leyes generales que presiden constantemente a su ordenado desarrollo era necesario conocer antes las grandes evoluciones históricas... Sólo de esta manera podían compararse esas evoluciones entre sí, y sólo comparándolas podía descubrirse la ley de su generación, cuyo descubrimiento es lo que constituye la filosofía de la Historia. *Segunda*, la noción de identidad moral de los hombres existentes ya en el mundo, porque mal pudiera existir la filosofía sin la unidad de la Historia, ni la unidad de la Historia sin la identidad moral de los hombres, noción en que está fundada la del género humano» ⁷⁵.

De esta reflexión deduce Donoso algo que es hoy lugar común, pero no entonces. Nos referimos a su negación de que haya *Filosofía de la Historia* en Grecia y Roma. Una y otra tuvieron grandes historiadores, constata Donoso. Pero éstos no supieron otear en los orígenes de los pueblos, ni, menos, captaron la identidad moral de los hombres que implica la confraternidad universal y la unidad del género humano. Tales verdades, para Donoso, sólo adquieren formulación y vigencia con el Cristianismo ⁷⁶.

La filosofía de la historia, concluye, no pudo existir sino en las sociedades modernas. En este momento juvenil de sus meditaciones opina Donoso que «Bossuet fue el primero que supo agrupar todos los tiempos históricos alrededor de una idea, personificar todos los pueblos en un sólo pueblo y mostrar al género humano obediente a la ley de la expiación que le fue impuesta por la voluntad divina» ⁷⁷. Con exageración muy donosiana pondera esta primera síntesis de filosofía de la historia en estos términos: «Cualquiera diría que su plan había sido trazado por el divino arquitecto que dio su figura al mundo, y que había sido ejecutado por el hombre» ⁷⁸.

Nace, pues, con Bossuet la filosofía de la historia. Pero esta filosofía, observa Donoso, estaba más bien embebida en él que demostrada lógicamente. Por ello, fue necesario que un filósofo se apoderase de ella más adelante para hacerla penetrar en los ánimos revisiéndola de un aparato científico. Este filósofo fue Juan Bautista Vico ⁷⁹.

Nueve más tarde quitará la primacía dada aquí Bossuet y escribirá más certeramente: «La primera historia universal de que hay noticia en el mundo es la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, libro prodigioso que

⁷⁴ *Ob. cit.*, p. 541.

⁷⁵ *Ob. cit.*, p. 542.

⁷⁶ *Ob. cit.*, pp. 542-43.

⁷⁷ *Ob. cit.*, p. 543.

⁷⁸ *Ob. cit.*, pp. 543-44.

⁷⁹ *Ob. cit.*, p. 544 ss.

viene a ser un comentario sublime de la Biblia, el libro de los prodigios»⁸⁰.

Estas rectificaciones se nos hacen sumamente simpáticas, al advertir el esfuerzo que aquel espíritu noble realiza para ir dominando el inmenso vagaje de la cultura. Por ello, las anotamos con regusto nada malévolos, sino sumamente complacientes. Son, además, tan aleccionadoras...

Hemos citado hace un momento el nombre de J. B. Vico porque el Donoso joven lo ha tenido muy presente. Es obvio que nos venga la tentación de hacer un balance entre ambos. Como este balance ya se ha hecho, nos ha parecido más instructivo seguir el pensamiento del mismo Donoso y, teniendo en cuenta su estudio sobre Vico como una fuente primaria, formular su juvenil visión de la historia⁸¹.

En dos puntos fundamentales queremos fijar nuestra atención: sobre los agentes de la historia y sobre las leyes de la misma.

a) *Agentes de la historia*

Es una *constante* en la interpretación donosiana de la historia verla preferentemente desde estos dos factores: Dios y la libertad humana. La tesis la mantiene toda su vida, aunque haya que anotar matices diferentes en las diversas épocas de la misma⁸².

Sobre la intervención divina en la historia la tesis es enunciada en estos términos precisos: «El espíritu de Dios marcha delante de los pueblos; su brazo fuerte los detiene en el borde del abismo y en el límite que los separa del caos. La Providencia se revela al hombre en la Historia»⁸³.

Con frecuencia, quizá con demasiada frecuencia, a tiempo y a destiempo, cita Donoso la intervención de la Providencia en la Historia. El anotador, J. Juretschke, escribe al pie de página en el estudio de Donoso sobre Vico: «Así como resulta indudable que Donoso nunca admitió el ateísmo, parece, por otra parte, poco claro lo que entiendo por conceptos como el de providencia, que emplea varias veces en este ensayo»⁸⁴.

En la misma línea parece hallarse A. Caturelli, al notar las discrepancias entre el Donoso del *Ensayo* y Juan B. Vico por lo que toca al concepto de Providencia. Para el Donoso del *Ensayo* Dios es el Ser

⁸⁰ *Bosquejos históricos*, O. C., II, p. 112. Lo mismo vuelve a repetir en *El Ensayo*, II, p. 368.

⁸¹ R. Ceñal, 'J. B. Vico y Donoso Cortés', *Pensamiento* 24 (1968) 351-73, ha estudiado detenidamente la relación entre ambos pensadores con cierta tendencia a minimizar la originalidad de Vico. C. Valverde, en nota introductoria al texto de Donoso sobre Vico nos ofrece una síntesis de esta problemática. A él nos remitimos (O. C., I, p. 619). F. J. de Silio presentó en el *Angelicum* (Roma) una tesis doctoral sobre este tema.

⁸² En oposición a nuestra postura escribe R. Ceñal: «Para Donoso, en aquella época de fervor liberal, el hombre, inteligencia y libertad, es el agente único y principal de la historia, y ésta no tiene para él otra ley que la del progreso irreprimible de la misma razón y libertad humanas» (*La filosofía de la Hist. en D. C., ob. cit.*, p. 99). Nuestro estudio intentará hacer ver la necesidad de rectificar este aserto del ponderado estudio de R. Ceñal.

⁸³ *Lecciones...*, O. C., I, p. 296.

⁸⁴ O. C., I, p. 558.

Transcendente que preside y dirige la historia. Para Vico la Providencia actuaría en el «plano profano de la historia». «En este caso, podríamos decir, escribe A. Caturelli, que es inmanente a la historia misma hasta identificarse con ella»⁸⁵. Intentamos responder a ambos comentaristas de Donoso, analizando la actitud del último.

Dos afirmaciones advertimos en el texto citado de A. Caturelli. La primera nos parece acertada. Vico hace, efectivamente, actuar a la Providencia en el plano puramente profano de la historia. Pensamos que el joven Donoso pisa en este momento el mismo terreno que Vico. Tal vez haya que decir que es su discípulo.

De esta primera afirmación sobre Vico deduce A. Caturelli que el concepto de Providencia, admitido por el filósofo italiano, es inmanente a la historia misma. Nos parece que este tránsito de la profanidad de la historia a la inmanencia de la Providencia no está justificado que lo acepte Vico. Menos aún el joven Donoso. Por lo que atañe a Vico la pugna es grande entre sus intérpretes italianos. Sabido es que B. Croce y su escuela lo ha entendido desde la inmanencia. Pero con no menos decisión la mayor parte de ellos se inclina por una interpretación transcendente⁸⁶.

Esta disputa italiana nos ilumina al enjuiciar al joven Donoso. De todo el texto y contexto de su obra juvenil, de las mil referencias a la Providencia, creemos poder deducir que la genuina interpretación donosiana se encierra en la frase que él mismo cita en francés: «*L'homme s'agite et Dieu le mene*»⁸⁷. Más tarde Donoso insistirá en que Dios es el señor de la historia. Pensamos que esta idea se acrisola en su mente con el tiempo. Pero ya se halla vigente en el joven Donoso. Sigamos discutiendo los intérpretes italianos si la Providencia en Vico es inmanente o transcendente a la historia. Para Donoso, intérprete de Vico, es manifiestamente transcendente, pese al uso desmedido que ha hecho de la palabra. Este uso pudiera hacer vacilar lo que aquí propugnamos. Una vez más hay que recordar que es la línea central del pensamiento de un autor la que debe ser guía del intérprete. Dentro de su línea central el joven Donoso optó por la Providencia Transcendente.

Por lo que atañe a la libertad, el cambio es más sustantivo entre las dos épocas de la vida de Donoso. Este cambio, con todo, no se refiere tanto a su pesimismo respecto de la misma cuanto a los motivos de tal pesimismo. La libertad es siempre para Donoso un elemento disgregador, antisocial, capaz en todo momento de perturbar el orden del cosmos y provocar la *revolución*. La diferencia entre una época y otra de la vida mental de Donoso consiste en que el Donoso «convertido» juzga que la libertad ha sido esencialmente dañada por el pecado⁸⁸. Mientras que el

85 A. Caturelli, *Donoso Cortés...*, p. 99.

86 Sobre Vico, cf. N. Badaloni, 'Introduzione', *Opere filosofiche. Giambattista Vico* (Firenze 1971) pp. XI-LIX. G. C. Federici, *Il principio animatore della filosofia vichiana* (Roma 1947).

87 *Carta de Donoso sobre una reseña de su libro acerca de la diplomacia*, O. C., I, p. 154.

88 Cf. *Ensayo*, lib. III, c. I, O. C., II, p. 471 ss. Véase el comentario a este tema, entre otros autores, a C. Valverde, 'Introducción', O. C., I, pp. 95-98.

joven Donoso contempla a la inteligencia y a la libertad, luchando como dos contrarios en la historia: la inteligencia prescribiendo el orden y la libertad, recalcitando contra él. Por su importancia volvemos a citar un texto que ya utilizamos al analizar la génesis de las revoluciones. Se encierra en él un concepto clave en la filosofía de la historia del joven Donoso: «El hombre, absolutamente libre, destruiría la soicidad que su inteligencia ha hecho necesaria, porque la libertad es por su naturaleza un principio disolvente de toda asociación»⁸⁹.

De aquí se infiere cuál sea el gran problema de la historia para Donoso: someter a horma y disciplina el tremendo poder disolvente de la libertad humana. El Donoso maduro pensó que no había otra fuerza capaz de disciplinar este poder tremendo que la Omnipotencia divina, actuando en la historia sobrenaturalmente con su gracia. El joven Donoso que se siente en un mundo más *secularizado* —ya utiliza este vocablo hoy tan en uso⁹⁰— piensa que la inteligencia es capaz de contrarrestar el individualismo anárquico de las voluntades libres.

Con esto nos parece haber dado en esquema la visión del joven Donoso sobre los agentes primordiales de la historia. Precisar otros importantes, pero más secundarios para Donoso, como el geográfico, el racial, el cultural, etc... rebasa los términos de este estudio. Quede aquí la referencia como programa.

b) *Leyes de la historia*

Ya en la misma definición de *Filosofía de la historia* sentencia Donoso que la historia obedece a ciertas *Leyes inalterables*. Con ello deja resuelto *ab initio* el grave problema de si se dan *leyes en la historia*. Como él lo da por resuelto, no debemos, como historiadores de Donoso, preocuparnos por suscitarlo. Aceptamos, pues, su tesis inicial como punto de partida para preguntarle ulteriormente: ¿Cuáles son esas *leyes inalterables* de la Historia?

De ellas nos da una visión sintética en su estudio, *Bosquejos históricos*, escrito en 1847. Como el relato de su llamada «*conversión*» se inicia claramente en ese año con la muerte de su hermano Pedro, nos parece que este estudio cae ya fuera del marco de las reflexiones juveniles de Donoso que entonces cuenta ya 38 años.

Por otra parte, si en una vida prolongada hasta los 70, dicha fecha pudiera incluirse todavía en el período de juventud mental de un pensador, no se puede hacer lo mismo con Donoso que no llegó a cumplir los 44 años de edad. Anotamos, con todo, esta fuente para que pueda ser utilizada por el futuro investigador. Nos parece que no lo ha sido aún suficientemente. Más aún; que el tema de las *grandes leyes históricas*, formuladas por Donoso, apenas ha sido abordado.

Tres leyes parece destacar Donoso en el primer período de sus reflexiones sobre la historia. Son las siguientes: 1) la ley del progreso y de

⁸⁹ *Lecciones...*, O. C., I, p. 216.

⁹⁰ *La ley electoral*, O. C., I, p. 188.

la perfectibilidad; 2) la ley de la continuidad; 3) la ley de las reacciones. Detengámonos unos momentos en cada una de ellas.

La *primera ley* del progreso y de la perfectibilidad ya la enuncia en su primera juventud desde la vertiente estética. Contra cuantos han visto en Grecia el paradigma de lo bello y el «*canon*» o medida de su realización, Donoso rechaza la tesis y su fundamento. En su *Discurso de apertura en Cáceres* dice: «Vosotros observáis, sin duda, señores, la distancia inmensa que existe entre el estado de perfección que tenía el espíritu humano entre los griegos y el estado de perfección que presenta entre nosotros; distancia inmensa, pero al mismo tiempo necesaria, porque ha sido producida por la marcha constante de los siglos y la fuerza irresistible de las cosas»⁹¹.

Los defensores del «*canon*» griego querían fundar su tesis en que la naturaleza es siempre igual y que el arte debe ser una imitación de la misma, en lo que nadie ha superado a los griegos. Aquí Donoso acude, para refutar a los clasicistas, a la filosofía sensista, que más tarde tanto ha de combatir. «Sabed, afirma, que sólo conocemos nuestras sensaciones y que ellas son para nosotros la Naturaleza»⁹². Y como éstas sensaciones, sigue razonando, son muy distintas ahora respecto de los griegos, el criterio de la Naturaleza como «*canon*» en el arte no puede mantenerse.

Aún reconociendo cuán débil es este argumento filosófico del Donoso de 20 años, nos interesa recoger su preocupación por defender el *progreso* y la *perfectibilidad* humana. Sus biógrafos nos dicen que su padre, liberal muy abierto, le facilitó la lectura de los filósofos ilustrados. Turgot y Condorcet hacen, sin duda, sentir su influjo en su mente joven. Con ellos se entusiasma por el perenne progreso y perfección del hombre.

A veces este entusiasmo explota en lenguaje grandilocuente que sólo Donoso es capaz de utilizar sin caer en lo pedante y ridículo. Así acaece al final de la *lección quinta* en sus *Lecciones de Derecho Público*. En ella se enfrenta contra quienes se oponen a que la inteligencia sea la mentora de la nueva sociedad, apelando a la omnipotencia social del pueblo o de los reyes. «Pretenden nada menos, afirma Donoso, que hacer retroceder la corriente de los siglos, adoptando por tipo de las sociedades viriles el confuso embrión de las sociedades primitivas... La Humanidad marcha con paso gigante en la carrera de la emancipación... La inteligencia emancipada ya brilla con todo su esplendor en el horizonte de los pueblos; ella, y ella solamente, conducirá a las sociedades humanas. Aún tiene que combatir con rudos y temidos adversarios; pero no desmayemos, señores, porque, si el cielo ha concedido a sus contrarios el combate, les ha negado la victoria»⁹³. ¿Qué otra cosa escribió Condorcet, en los meses antes de ser guillotinado, en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*?

La *segunda ley*, la de la *continuidad*, es enunciada y expuesta en este pasaje que extractamos, por creerlo sumamente preciso y perspicaz.

⁹¹ *Discurso de apertura...*, ob. cit., I, p. 32.

⁹² Ob. cit., pp. 32-33.

⁹³ *Lecciones...*, ob. cit., I, p. 264.

Así razona nuestro joven pensador: «Como todo está enlazado en el espíritu humano por una cadena invisible, en la que, si bien se repara, no se encuentra nunca solución de continuidad, no hay época ninguna que no sea heredera de todas las que le preceden; negar esta verdad es negar la ley del *progreso* y de la *perfectibilidad humana*»⁹⁴.

Una aplicación de esta ley nos la ofrece Donoso en sus *Consideraciones sobre el Cristianismo*. Allí intenta probar que éste debió aparecer en aquella época en la que la continuidad histórica estaba pidiendo su aparición⁹⁵. Con demasiada facilidad entra aquí Donoso por las vías ocultas de la Providencia. Pero su mismo atrevimiento hace patente cuán convencido se hallaba de esta *segunda ley* histórico: la ley de la *continuidad*.

La *tercera ley*, la de las *reacciones*, es formulada por Donoso en estos términos: «Una ley providencial preside al desarrollo de la Historia en el espacio y en los siglos; esta ley es la *ley de las reacciones*, que hace de cada hombre un soldado, que convierte a la Humanidad en una reunión inmensa de incansables combatientes y al mundo que ella habita en un anchuroso campamento regado con su sudor y teñido con su sangre»⁹⁶.

En una página ulterior reitera la misma formulación en estilo más sentencioso: «Los pueblos y los reyes habían de sujetarse forzosamente a la ley de las reacciones que es la *ley providencial y suprema* de las sociedades humanas»⁹⁷.

Esta tercera ley tiene innegables concomitancias con la *ley de los contrarios* en Hegel. No podemos, con todo, adentrarnos en este nuevo panorama histórico del problema, tan rico en perspectivas históricas⁹⁸. Baste dejar constancia de la misma y anotar que Donoso aplica preferentemente esta ley a la génesis y desarrollo de las revoluciones, según ya hemos estudiado.

No son estas tres leyes las únicas estudiadas por Donoso. Pero sí creemos que son las más importantes en esta primera época de su reflexión sobre la historia. Por ello, pueden ser estas leyes un punto de partida para un estudio global, que ha de tener en cuenta la plenitud que adquiere este tema en el Donoso de los años de madurez.

Concluimos este apartado sobre la interpretación donosiana de la Historia con una reflexión crítica sobre la misma. Ella nos advierte que

⁹⁴ *Las proyectadas mudanzas en el ministerio*, O. C., I, p. 163.

⁹⁵ *Consideraciones sobre el Cristianismo*, O. C., I, pp. 573-82.

⁹⁶ *Lecciones...*, ob. cit., I, pp. 320-21.

⁹⁷ Ob. cit., p. 322.

⁹⁸ Baste anotar una de estas perspectivas: la de los grandes hombres como encarnación de la Idea o Inteligencia de su época. Donoso no alude a la tesis hegeliana sobre el engaño de la razón —*Die List der Vernunft*— al servirse de los grandes hombres, pero sí a su misión al servicio de la Razón. En *Consideraciones sobre la Diplomacia* (O. C., I, p. 129) recuerda a Alejandro, Mahoma y Napoleón. Y comenta: «Cuando las ideas que representan estos hombres y aquellos pueblos abandonaron el dominio del mundo, su estrella se eclipsó para siempre y se hundieron en la tumba». De Carlo Magno comenta a su vez: «Apenas se constituye la sociedad cuando la inteligencia sube al trono en medio de las aclamaciones de los pueblos» (*Lecciones...*, O. C., I, p. 297).

tal vez sea esta parte de su pensamiento la que señale más *constantes* en la vida mental de Donoso. Ni los agentes de la historia, ni las leyes de la misma, son vistos por el Donoso de los últimos años en perspectiva esencialmente distinta.

Tan sólo —y no es poco— se hace sentir más de cerca la acción de Dios, razón absoluta y plena inteligencia, sobre los hechos humanos. Y frente a esa acción divina, la del pecado y su necesaria expiación por el sacrificio. Su concepción de la historia tiende, por ello, a *sacralizarse* frente a la *secularización* de la primera época. Los tradicionalistas —la derecha clerical, pudiéramos añadir— han visto en ello un perfeccionamiento. Hoy, más sensibles a una visión integral de los problemas humanos, no vemos siempre este desplazamiento ideológico de Donoso como un movimiento de plenitud. Si Menéndez Pelayo le increpó duramente por los ataques a la razón en su *Ensayo*, hoy pudieran, por el contrario, ampliarse las notas asimilables del primer período. Y esto sea dicho sin restar méritos al segundo Donoso que llegó a presentir proféticamente las tremendas bancarrotas morales de nuestro siglo. Es el Donoso *profeta*⁹⁹.

Esta faceta apenas aparece en el primer período que estudiamos en estas reflexiones, si dejamos a un lado las obvias generalidades sobre la corrupción y sus secuencias. Tema común a toda clase de oradores. Sobre todos ellos Donoso tiene el mérito de ahondar hasta las raíces de nuestra civilización. Y llegar a clarividencias asombrosas. Por eso será siempre un pensador clásico en filosofía de la Historia.

4. *Visión crítica de la España de su tiempo.*

Ante este nuevo tema, *Donoso Cortes y España*, lo primero que hay que advertir es que el joven extremeño, descendiente por línea materna de uno de los grandes conquistadores del Nuevo Mundo, es un español cien por cien. Pero lo era más en su «vividura» cordial que con su fría inteligencia. Como el fenómeno no es raro entre los intelectuales españoles de aquella época y la siguiente, hasta nuestros días, merece constatar para perenne lección. Nunca es buena la lucha unamuniana entre la *lógica* y la *cardíaca*. Ni en religión ni en patria. Donoso no parece haya sentido esta lucha interna. Sin embargo, el frío análisis de su obra nos descubre a este respecto una innegable escisión entre su *cardíaca* muy hispánica y su *lógica* extranjerizante.

Iniciemos este análisis con la constatación de su entusiasmo vivencial por España. Este entusiasmo le lleva a aceptar la idea mesiánica de ser España el nuevo Israel. De todos es sabido lo caro que ha costado a España este mesianismo del siglo XVI. Sin embargo, en el s. XIX

⁹⁹ El tema del «*profetismo*» de Donoso ha sido uno de los temas preferidos entre los comentadores. J. Chaix-Ruy, *ob. cit.*, le dedica el capítulo VII de su obra con este título: *Le prophète*. J. Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé* (Paris 1857). Sobre el impacto producido en Europa por sus discursos parlamentarios de 1849-50, E. Schramm, *ob. cit.*, p. 224 ss. C. Valverde hace un bonito comentario al tema con este título de uno de sus apartados: «*Por profeta, diplomático*» ('Introducción', O. C., I, p. 58).

todavía Donoso pronuncia esta arenga en pleno parlamento español: «Yo creo, señores, y lo creo con envanecimiento, que ha habido en la tierra dos pueblos que han sido elegidos y predestinados: el pueblo judío y el pueblo español. Los que no crean en la verdad de lo que digo creerán las pruebas que voy a dar»¹⁰⁰. Nos interesan hoy poco esas pruebas. Basta haber acotado las palabras dichas para sentir hasta dónde llegaba el españolismo de Donoso. Hasta al R. Calvo Serer de la primera época le parece superado y anacrónico este mesianismo¹⁰¹.

En la historia fáctica su españolismo le puso incondicionalmente al lado de la Reina Regente, María Cristina, y de su hija, Isabel II. De la primera vino a ser el secretario en los días de su voluntario destierro, año 1840, cuando abdicó de sus funciones de Gobierno. «Desde Marsella, escribe A. Ballesteros, el 8 de noviembre lanzaba la exregente un manifiesto en que relataba con claridad los sucesos pasados y las razones políticas de la abdicación»¹⁰². Lo que no dice el historiador es que este manifiesto, muy digno y mesurado, fue obra del joven Donoso que acompañaba a la Reina Madre —así gustaba llamarla— en su destierro¹⁰³.

Más tarde viene a ser el instructor de la ya reina Isabel II, la cual en edad más que prematura, a los trece años, empuñó el cetro de los Reyes Católicos. Donoso justifica el acto contra lo que el buen sentido político pudiera objetar. En un gran discurso a favor de los reinados de menor edad halla la fórmula que sintetiza la defensa de la coronación de Isabel II: «Es una niña de trece años, sí; pero es además otra cosa: es una institución que tiene de edad catorce siglos»¹⁰⁴. La frase, si no convence, no deja de ser una frase feliz. De gran visión histórica. Para ser recogida en una antología literaria.

Para su regia alumna prepara un programa de docencia, del que hemos hecho alguna cita. Sobra la hipótesis de que Donoso se consagrara con el decidido espíritu de los conquistadores extremeños a *conquistar* para la grandeza patria el espíritu de su Reina¹⁰⁵.

Indudablemente que Donoso, por estirpe, por educación y por sus relaciones políticas, tan eminentes y comprometedoras, vivió con honra su ser de español. Esta vivencia no merma, sin embargo, su capacidad crítica ante los defectos hispánicos. Es interesante, a este propósito, la carta que escribió a su amigo personal e ideológico, L. Veuillot. Nos hallamos ya en el segundo período de su vida, año 1849. Pero en esta ocasión podemos utilizar dicha carta. Dice así: «Acá en España hay que vivir una vida que deja pocos instantes libres al trabajo intelectual. Las visitas, el paseo, la tertulia, son cosas en que no se puede faltar aquí impunemente. La holgazanería es el rasgo saliente del carácter español... Perdonadme, mi querido amigo, que me haya alargado hablando de mi Patria. No se me ocultan sus defectos, ya lo véis; pero

100 *Discurso sobre culto y clero*, O. C., II, p. 27.

101 R. Calvo Serer, *España sin problema*, 2 ed. (Madrid 1952) p. 79.

102 *Historia de España...* X, p. 590.

103 Cf. Lafuente-Valera, *Historia general de España*, t. 22, pp. 76-78.

104 *Reinados de menor edad*, O. C., I, p. 910.

105 Cf. *Exposición a Isabel II*, O. C., I, pp. 947-53.

con todo eso, esta España de mis padres es ante mis ojos deliciosa; siento por ella amor y ternura infinita»¹⁰⁶.

Aquí advertimos claramente la escisión entre su corazón que siente por España «amor y ternura infinita» y su razón crítica que lanza un despiadado ataque a uno de los defectos nacionales.

Por lo que toca al momento cultural español su espíritu crítico toma conciencia de nuestro atraso y de la motivación del mismo. En hiriente contraste contrapone en un pasaje la situación cultural de Europa y la de España: «Así sucede que mientras que la Europa civilizada asiste hoy día al magnífico espectáculo de la renovación de los estudios históricos y filosóficos, sólo nosotros, luchando con la corriente de los siglos, vueltas las espaldas al sol de la civilización y envueltos nuestros ojos en las tinieblas, retrocedemos con acelerado paso a los tiempos de obscuridad y de barbarie»¹⁰⁷. Su escarpelo penetra entonces en una de nuestras lacras intelectuales, la periodística, y sigue escribiendo: «Cuéntense los libros que se publican, y se verá que son pocos; recórranse sus páginas, y se verá que, aún siendo pocos, en su mayor parte son malos. Cuéntense los periódicos que se escriben, y se verá que son muchos; pero léanse, y se verá que son muchos, porque entre nosotros un periódico no es una empresa literaria confiada a los que estudian y saben, sino una máquina de guerra que conducen y dirigen los osados. La mayor parte de los que a sí propios se decoran con el título de escritores no le merecen en verdad, sino porque combinan sobre el papel y con la pluma las letras del alfabeto»¹⁰⁸.

Su pesimismo lo extiende a toda nuestra vida cultural, de cuya insignificancia no salva más que a la literatura y al sentido jurídico de nuestros legistas. Su pesimismo llega a su cénit en filosofía, en la que no lee más que dos nombres nacionales: Luis Vives y Jovellanos. El primero poco aprecio le merece, como lo traspira este texto en que formula un juicio resuntivo sobre la filosofía española y sobre L. Vives. Dice así: «En la península española jamás levantó sus ramas frondosas a las nubes el árbol de la filosofía. Luis Vives quiso plantarle en su suelo, pero sus esfuerzos fueron vanos y sus trabajos estériles. Su filosofía no fue más que un juicioso criticismo»¹⁰⁹.

De Jovellanos opina mejor. Es el príncipe, dice, de nuestros escritores en los tiempos modernos. Versado en ciencias históricas, económicas y sobremanera entendido en artes y letras humanas, su nombre vivirá tanto como el tiempo. Pero le critica por no haber elevado jamás «de caso pensado a la contemplación de los principios generales de las cosas». Jovellanos, añade Donoso, fue un hombre de Estado, pero no fue filósofo, «porque no hizo de los principios de las ciencias el asunto constante y exclusivo de sus meditaciones»¹¹⁰.

Resumen finalmente en este juicio deprimente su visión de la filo-

106 'Carta al director de «L'Univers»', O. C., II, pp. 205-6.

107 *Filosofía de la Historia...*, I, p. 539.

108 *Ob. y l. cit.*, p. 539.

109 *Ob. cit.*, p. 537.

110 *O. cit.*, p. 538.

sofía española en conexión con la figura de Jovellanos: «La nación española ha producido un gran escritor con una aptitud maravillosa para el estudio de la filosofía. *Ved ahí la historia de la filosofía española*»¹¹¹.

¿Leyó alguna vez Menéndez Pelayo esta sentencia de muerte contra la filosofía española, pronunciada por Donoso? Porque resulta entonces que en el grave altercado en torno a la *Ciencia Española* ya no son sólo los krausistas los que niegan valor a nuestra filosofía. El joven Donoso no es menos contraria a ella.

Como historiadores debemos recoger este testimonio. Pero no podemos contentarnos con ello. Necesitamos explicar este juicio desolador de Donoso. Esto nos hará penetrar más en la escisión de su espíritu. Entre su corazón español y su cabeza «colonizada».

Tres motivos, nos parece, inducen a Donoso a su juicio negativo sobre la cultura patria y en especial sobre la filosofía española: un innegable fundamento objetivo; una formación cultural predominantemente extranjera, sobre todo francesa; una ignorancia casi total de la filosofía española. Cuesta escribir esto último, pero es forzoso hacerlo como historiadores.

En primer lugar anotemos que hay fundamento objetivo para el juicio negativo de Donoso. Por lo que toca a la actitud perezosa del español ante el estudioso sereno y constante, hay que decir que medio siglo más tarde Ramón y Cajal escribe otra página que semeja un duplicado de la de Donoso acerca de nuestra invencible pereza intelectual. Dice así, contraponiendo, no al español y al francés como Donoso, sino al español y al alemán: «En España, donde la pereza es, más que un vicio, una religión, se comprenden difícilmente esas monumentales obras de los químicos, naturalistas y médicos alemanes, en las cuales sólo el tiempo necesario para la ejecución de los dibujos y las consultas bibliográficas parece debe contarse por lustros... El secreto está en el método de trabajo: en aprovechar para la labor todo el tiempo hábil; en no entregarse al diario descanso sin haber consagrado dos o tres horas, por lo menos, a la tarea; en poner dique prudente a esa dispersión intelectual y a ese derroche de tiempo exigido por el trato social; en restañar, en fin, en lo posible, la cháchara ingeniosa del café o de la terulia, despilfarradora de fuerzas nerviosas... y que nos aleja, con pueriles vanidades y fútiles preocupaciones, de la tarea principal»¹¹².

También Américo Castro, reflexionando sobre la «vidiura» del español, ha negado que éste haya utilizado el necesario reposo para pensar y meditar. En la misma línea se halla Ortega, el cual piensa que por este motivo lo grande en España salió de casualidad, debido a los impulsos primarios del pueblo.

Pensamos que estos juicios sobre la carencia de reflexión en España son excesivos. Menéndez Pelayo argüiría contra ellos el que basta el tratado de Suárez, *De legibus*, para probar que el español ha pensado. Nada digamos si añadimos a ese tratado las plomizas *Disputationes me-*

¹¹¹ Ob. y l. cit., p. 538. No hace falta anotar que el subrayado es nuestro.

¹¹² *Reglas y consejos sobre investigación científica. Obras literarias completas* (Agullar, Madrid 1961) p. 517.

taphysicae del mismo. Este nombre, y otros que se pudieran añadir, testifican que en España ha habido reflexión filosófica ¹¹³. Pero muy luego veremos que la ignorancia de Donoso sobre esta filosofía sólo es comparable a su atrevido juicio despectivo sobre la misma.

También apuntó certeramente Donoso al mal momento cultural que le tocó vivir. Las disensiones y guerras intestinas impedían toda concentración seria del espíritu. En ello coincide con Menéndez Pelayo del que brotan sobre este período frases como ésta: «¡Y qué filosofía la de entonces: nunca ha caído más bajo la ciencia española» ¹¹⁴. Hasta planeó Donoso el modo de elevar nuestra cultura. Son bellas, como programa, las anotaciones finales en su estudio sobre Vico: «Siendo ese análisis (el de Vico) de suyo difícil, y más difícil cuando se acomete en un periódico diario, mis deseos estarán cumplidos y mi ambición satisfecha si consigo despertar en mi Patria un santo entusiasmo por los estudios graves y severos, porque sin ese santo entusiasmo que vivifica y enaltece, ni crecen en fama los individuos ni en esplendor las naciones» ¹¹⁵.

El *segundo motivo* que indujo a Donoso a su juicio negativo sobre la filosofía española se debió a su formación extranjera, francesa en primer lugar. D. Sevilla Andrés cita este juicio del perspicaz crítico, Juan Valera, en el que se afirma ser Donoso y Balmes los únicos españoles que «han intentado dogmatizar sin apoyarse servilmente en una actitud extranjera» ¹¹⁶. Tenemos forzosamente que disentir de este juicio de J. Valera. Veremos muy luego cuán distantes se hallan a este respecto Balmes y Donoso.

A lo largo de una reflexión muy detenida sobre los escritos de éste y sobre las diversas interpretaciones de sus comentaristas hemos llegado a la conclusión de que Donoso, desde sus años de formación, se impregna de cultura francesa y que, desde ella, formula sus juicios históricos y filosóficos ¹¹⁷.

Distinguimos en la aceptación de esta influencia *tres momentos*: 1) el de contacto con la cultura francesa de la *Ilustración* en los años de su formación familiar y universitaria; 2) el de asimilación de la filosofía de los doctrinarios franceses; 3) el de impregnación de su espíritu por el tradicionalismo francés en sus últimos años.

113 J. Marías en su pequeño artículo, *Una tradición olvidada*, *Obras* (Madrid 1966) VIII, p. 105, pondera en estos términos el espíritu reflexivo de Vitoria: «...pensaba, distinguía, matizaba, veía los dos lados de cada cuestión, procuraba encontrar y decir la verdad». Frente a él sitúa a Las Casas que «desbarraba, lo confundía todo, exageraba... y mentía». En esta línea extremosa de Las Casas coloca a Donoso. No le falta motivo para ello. Y para lamentar este defecto nacional. Y sin embargo, este pequeño artículo también da la sensación de extremoso por ver sólo en el pensador extremeño lo *negativo*, frente a tantos que han hablado sólo de lo *positivo*. Pese a que el bello estilo de Marías, siempre sereno, «alciónico», pudiera ocultar la extremosidad latente.

114 *Historia de los Heterodoxos Españoles*, VI, p. 128 (ed. nacional, XL).

115 *Filosofía de la Historia...*, *ob. cit.*, I, p. 572.

116 'Donoso Cortés y la dictadura', *Arbor* 24 (1953) 58.

117 F. J. de Silio, 'Donoso Cortés en su tiempo y en el nuestro', *Arbor* 17 (1950) 58, anota su «*tinte francés*», dentro de su tendencia al cosmopolitismo. Pensamos que su culturalismo francés es algo más que tinte y que su cosmopolitismo es más de intención que de cultura efectiva.

Sobre el *primer momento* hay que advertir que el ambiente familiar de Donoso es netamente liberal y favorable a la *Ilustración*. El poeta Quintana, de recio cuño liberal, es amigo de la familia. Esto y su estancia durante su formación universitaria en Sevilla, uno de los centros más afrancesados de España con F. J. Reinoso y A. Lista, hace que el jovencísimo Donoso se impregne de las «luces» venidas de Francia. Estas primeras lecturas le han dado un fondo de cultura que utilizará siempre ¹¹⁸.

Por lo que atañe a la filosofía sensista que domina el ambiente sevillano Donoso la utiliza en el primer momento, cuando el *Discurso de apertura en Cáceres*. En él leemos esta afirmación ya citada, de neto cuño sensista: «Sabed que sólo conocemos nuestras sensaciones y que ellas son para nosotros la Naturaleza» ¹¹⁹. Este sensismo lo pudo asimilar Donoso en el ambiente sevillano de A. Lista, que acepta, según Menéndez Pelayo, en la teoría estética y de los sentimientos morales del *sensismo mitigado* o *sentimentalismo* de Laromiguiere ¹²⁰. Más tarde rechazará con vigor el *sensismo*, al que ve siempre inclinado hacia el materialismo, base filosófica de toda revolución a la que no guía la inteligencia. Hasta nos parece ver en sus reiterados ataques al sensismo una prueba más de que fue su primera educación intelectual, a la que tiene más tarde una repugnancia invencible.

En el *segundo momento* de su vida mental Donoso asimila el *doctrinarismo francés*. Es la época de sus *Lecciones de Derecho Político*. Sobre este influjo nos remitimos al ponderado estudio de L. Díez del Corral. Baste subrayar aquí que la tesis capital del joven Donoso en su interpretación de la soberanía política, de las revoluciones y de la historia tiene por base la tesis de la «soberanía de la inteligencia» que bebió en los doctrinarios franceses, Royer Collard, V. Cousin y F. Guizot ¹²¹.

El *tercer momento* quizá sea el más conocido. J. de Maistre, Bonald y Donoso van unidos en su visión de la historia, muy teológica, pero muy discutible ¹²². Son los momentos proféticos del pensador español. Sus genialidades, proferidas en este período, le han dado fama europea hasta nuestros días. Pero su espíritu lo sentimos impregnado del tradicionalismo francés más radicalizado. Francia, pues, a lo largo de su vida, da el contenido ideológico fundamental a Donoso.

Dado que éste nunca cultivó exclusivismo alguno, como programa, no se atiene sólo a Francia. Piensa que la gran filosofía huyó de Grecia

118 En el mismo sentido F. Suárez Verdeguer, 'La primera posición política de Donoso Cortés', *Arbor* 6 (1946) 77: «Desde que comenzó sus estudios, pues, la influencia de las nuevas ideas no cesó un momento de rodearle, lo mismo en el ambiente familiar que en las aulas de Salamanca, en las vacaciones pasadas junto a Quintana, como en las tertulias y amistades de Sevilla».

119 *Discurso de apertura...*, I, p. 32.

120 *Historia de los Heterodoxos*, VI, p. 342. Sobre A. Lista y la escuela de Sevilla, véase H. Juretschke, *Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista* (Madrid 1951).

121 Cf. L. Díez del Corral, *ob. cit.*, p. 479 ss.

122 Bela Menczer, 'Metternich y Donoso Cortés', *Arbor* 13 (1949) 85, recuerda que J. Barbey d'Aureville llamó a José de Maistre, a De Bonald y a Donoso Cortés los tres «Padres seculares de la Iglesia».

hacia Alemania ¹²³. Sin embargo, hay que decir que su conocimiento de la filosofía alemana, excepto en política y en diplomacia, es un reflejo de su cultura francesa. Son innegables sus puntos de convergencia con Hegel, tema oscuro que merece un estudio detenido. Por el momento hay que mantener que su conocimiento de Hegel, aunque pudo ser directo, lo ha utilizado en versiones francesas ¹²⁴.

También estudió al filósofo italiano J. B. Vico. Y cita a los historiadores ingleses Ferguson y Gibbon. Pero todos estos influjos nos parecen minúsculos, excepto el de Vico. Y aún el de éste, se centra en algunos temas de filosofía de la historia ¹²⁵. La mente de Donoso, insistimos, es una mente que ha asimilado a conciencia la cultura francesa y desde ella razona y escribe.

Una anécdota bien significativa confirma nuestro juicio crítico. Al aparecer sus *Consideraciones sobre la diplomacia* el periódico, *Mensajero de las Cortes* le criticó duramente por «su carácter afrancesado en el fondo y en la forma». Al ataque responde Donoso con una andanada juvenil que no tiene pérdida, para conocer su talento y su cultura: «En el artículo en cuestión se habla de mis galicismos. Tiene razón el articulista; pero lo que no sabe es que nadie se puede elevar a la metafísica con los auxilios de una lengua que no ha sido domada por ningún filósofo... Por otra parte, nadie ha creado en España el estilo que corresponde al siglo XIX; todos los puristas imitan más o menos al del s. XVI, sin saber que cometen un anacronismo y que para expresar ideas que viven hoy las envuelven en frases que vivieron hace tres siglos... Decidido a no escribir con aquel estilo, no me quedaba más recurso que crear el estilo del siglo XIX o valerme del auxilio de una lengua filosófica y viviente; no tengo fuerzas ni voluntad, ni tiempo para emplear el primer medio, y he adoptado el segundo» ¹²⁶.

Si esto escribe Donoso en 1834, a los 25 años, cuando no ha pasado los Pirineos, ¿qué habrá de suceder cuando su impregnación gálica se acrezca con sus largas estancias en París, rodeado de amistades de alto nivel cultural? Todo esto hace ver cuán fundado es el juicio que hemos formulado sobre la raíz de la desestima de la *cultura patria*: la ve a través de una cultura que no es la propia.

Esto se agrava con algo que nos resistimos a constatar. Pero que es menester se haga ante las exigencias de la historia. Ya indicamos cuál inaceptable es resumir en dos figuras, Luis Vives y Jovellanos, la filosofía de España. Pero lo grave del caso es que Donoso se enfrentó con problemas altamente estudiados por nuestros clásicos en filosofía.

En este momento la obra de A. Dempf, *La filosofía cristiana del Estado en España*, nos sirve de excelente guía ¹²⁷. En este estudio se nos da la

¹²³ *Carta a un amigo*, O. C., I, p. 13.

¹²⁴ Sobre la relación de Donoso con Hegel, además de lo indicado en la nota 98, nos remitimos a C. Valverde, 'Introducción', O. C., I, p. 111, n. 43. En esta nota se nos da el «status quaestionis» de este problema y los conatos de solución.

¹²⁵ Nos remitimos aquí también a otra nota orientadora de C. Valverde, 'Introducción', O. C., I, p. 619.

¹²⁶ *Carta de Donoso sobre una reseña...* I, pp. 157-58.

¹²⁷ *La filosofía cristiana del Estado en España*. Estudio preliminar de J. M. Rodríguez Paniagua (Madrid 1961).

historia de la aportación hispánica al gran problema del *principio de la soberanía*. Los nombres de Vitoria, Suárez, Mariana, entran en la gloriosa galería de nombres hispánicos que han abordado el tema de la filosofía política. Al final de su obra estudia A. Dempf a Donoso. Pero silencia su falta de conexión con la tradición hispánica. El traductor y prologuista, J. M. Rodríguez Paniagua, deja caer en nota este juicio, tan para ser ponderado en un estudio de las fuentes del pensamiento de Donoso: «No podemos dedicar una consideración detenida a las ideas de Donoso Cortés, que representan un *mundo distinto* de las de nuestros autores del Siglo de Oro»¹²⁸.

De *mundo distinto*, habla este crítico, confrontando el de nuestros clásicos y el de Donoso. Pero tenemos que añadir que el mundo de nuestros clásicos es lamentablemente desconocido por Donoso. Esto es tanto más grave, por cuanto por los mismos días de Donoso otro gran autor hispano, J. Balmes, se enfrentaba con el mismo problema de la soberanía en su obra, *El protestantismo*. Ahora bien; Balmes conoce a nuestros clásicos y los utiliza, para confrontar, sobre todo, la actitud de Suárez con la de Rousseau, juzgada por algunos muy semejante¹²⁹. ¿Por qué Donoso no acudió a los ricos veneros de nuestra filosofía política? Su silencio total sólo puede tener justificación en un desconocimiento de nuestros filósofos que su formación y su estancia en el extranjero explican, pero no justifican.

Esto es más de lamentar por cuanto nuestros clásicos le pudieron evitar lo que la crítica encuentra de más débil en su *filosofía política*. Nos referimos a su obsesión contra la *soberanía del pueblo* y su aceptación del tradicionalismo como filosofía. La soberanía del pueblo no es fruto de la revolución francesa, si se entiende rectamente. Nuestros clásicos ya la defendieron en sus justos límites. Donoso los debió estudiar y utilizar. Hubiera visto que la soberanía del pueblo no siempre es fruto de una voluntad rebelde.

Igualmente, Donoso pudo haber curado su tradicionalismo *in nuce*, si se hubiera vinculado al pensamiento hispánico. Es este sistema algo extraño al temperamento nacional. De Menéndez Pelayo a Castelar todos en España impugnaron la desestima de Donoso a la razón. Esta desestima desvirtió, por otra parte, sus intuiciones geniales sobre la marcha de la historia. Intuiciones que aún hoy día deberían ser objeto de seria meditación¹³⁰.

128 *Ob. cit.*, p. 16. D. Sevilla Andrés, *D. C. y la dictadura*, p. 70, afirma: «Donoso reviste con un lenguaje de su tiempo la teoría escolástica, finamente perfilada por el P. Mariana, sobre la teoría de hecho y de derecho, sobre el poder legítimo de ejercicio y de origen». Esta tesis que echaría por tierra la interpretación negativa que hemos dado sobre el conocimiento que tuvo Donoso de la filosofía española la creemos infundada. También C. Valverde, 'Introducción', *O. C.*, I, p. 74, afirma que leía a Suárez. Pudiera ser al final de sus días. En sus escritos no he podido rastrear ningún influjo de nuestro gran pensador.

129 J. Balmes, *El protestantismo*, caps. XLIX-LVI (ed. I. Casanovas, VII-VIII).

130 Cf. R. Calvo Serer, 'Europa en 1949. Comentario a dos discursos de Donoso Cortés', *Arbor* 12 (1949) 347-54. En estas páginas expone el tema: *Valor actual de las ideas de Donoso Cortés*. Las pone en paralelo y confrontación con las de los dos grandes filósofos de la historia *Arnold Toynbee* y *Christopher Dawson*.

Con serena objetividad hemos intentado dar la silueta intelectual del joven Donoso. Con sus méritos y también con sus deficiencias. Tanto el tener en cuenta sus méritos como sus deficiencias nos parece una gran lección. Ella nos ayudará a comprender mejor la gran ley de la *continuidad histórica*, que Donoso formuló pero que no practicó. Ni genética ni intelectualmente podemos aceptar el adanismo de un primer hombre. Sin embargo, la reflexión histórica nos dice que las mentes hispánicas, al menos en la pura vida del pensamiento, sienten una terca inclinación a comenzar siempre de nuevo en la fecunda vida del espíritu. O por el contrario, se dejan llevar de un rutinarismo de escuela, radicalmente inoperante.

Donoso Cortés fue, y lo es todavía, un modelo de entrega y compromiso al estudio de los problemas de su tiempo. Pero no supo buscar los hontanares culturales que le ofrecía abundantemente el recio pensamiento patrio.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA