

Tradición, decisión y moderación: crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés

Tradition, Decision and Moderation: Critics of the Three Ways of Access a Juan Donoso Cortés's Thought

Fabrizio E. Castro
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN El presente artículo reflexiona sobre el pensamiento de Juan Donoso Cortés, a partir de una discusión con sus principales líneas interpretativas. Dichas líneas serán clasificadas de acuerdo a la respuesta que brinden a dos problemas clásicos de la historiografía donosiana: la cuestión de la conversión, que indaga sobre la relación entre los escritos del joven Donoso Cortés y del maduro y, por otro lado, la pregunta por el lugar de la tradición en su obra. Se llegará así a tres corrientes básicas: la tradicionalista, la schmittiana o decisionista y la "moderatista". Seguidamente, se procederá a ponerlas en diálogo, marcando las críticas que se hicieron entre sí. Hacia el final, el trabajo buscará ponderar los puntos fuertes y débiles de cada una de las posiciones, con el objetivo de ensayar una interpretación alternativa sobre el autor, que hemos denominado "decisionismo moral".

PALABRAS CLAVE Donoso Cortés; tradicionalismo; decisionismo; moderatismo; decisionismo moral.

ABSTRACT *This article reflects on the thinking of Juan Donoso Cortés, starting by a discussion of the main interpretive currents of the author. These currents will be classified according to the answer each of them gives to two classic problems of Donoso's historiography: the question of the conversion, which inquires about the relation between the writings of the young Donoso Cortés and those of the mature, and, on the other hand, the question concerning the place of tradition in his work. Three basic currents will thus be delineated: the Traditionalist, the Schmittian or Decisionist, and the Moderate. Then these different currents will be cross-examined, in order*

to give account of their mutual criticisms. In the final comments, the paper will seek to estimate the strengths and weaknesses of each position, in order to provide an alternative interpretation of the author's thought, defined in terms of "moral decisionism".

KEY WORDS *Donoso Cortés; Traditionalism; Decisionism; Moderation; Moral Decisionism.*

RECIBIDO RECEIVED 03-05-2017

APROBADO APPROVED 13-10-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Fabrizio E. Castro, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El presente trabajo se encuentra financiado a través de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Agradezco al Doctor Luciano Nosetto por las valiosas observaciones y comentarios que permitieron mejorar la versión original de este artículo.

Correo electrónico: fabricioecastro@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3834-949X

En los estudios sobre Donoso Cortés resulta posible identificar tres recepciones que brindan respuestas divergentes a las preguntas por la relación del extremeño con la religión y la tradición. Entendemos que estas divergencias constituyen un ámbito de prolíficas contrastaciones, que permiten ganar claridad sobre los muchos matices y las derivas posibles de la obra de nuestro autor. A partir de la reflexión resultante de nuestra evaluación acerca de las fortalezas y debilidades de cada una de las posiciones estudiadas, el trabajo ensayará hacia el final una clave de lectura diferente sobre el autor, denominada "decisionismo moral".

La primera de estas interpretaciones surge de la obra de Carl Schmitt. Precisamente, Schmitt ofrece una singular línea interpretativa de la obra de Donoso Cortés que, lejos de afirmar un innegable y sostenido componente monárquico, reconoce en el extremeño una anticipación de su idea de decisión. Esta singular interpretación de Donoso Cortés, sostenida por Schmitt en varios trabajos publicados entre las décadas de los '20 y los '50, constituirá una referencia ineludible en la recepción donosiana posterior.

Contra esta interpretación decisionista se erige nuestra segunda línea interpretativa, representada aquí por el nacionalista argentino Raúl Sánchez Abelenda. En su extenso trabajo, habitualmente soslayado dentro de la literatura donosiana, pero de notoria profundidad analítica, Sánchez Abelenda asimila nuevamente al extremeño con el legitimismo monárquico y tradicional. De este modo, Donoso Cortés sería un representante del tradicionalismo, consistente en la defensa de la religión, de las relaciones Iglesia-Estado, del estilo de vida español y de la monarquía.

Finalmente, trataremos un tercer punto de vista sumamente particular, el de Jorge Dotti, quien, basándose en los textos del joven Donoso Cortés, postula la continuidad entre los escritos de juventud y los maduros; y niega la existencia de rasgos que puedan identificarlo con el tradicionalismo, para asociarlo en cambio a un decisionismo formalista.

Las interpretaciones provistas por Sánchez Abelenda, Schmitt y Dotti ofrecen respuestas discordantes a las cuestiones de la religión y la tradición en Donoso Cortés. En este sentido, postulamos que estas tres vías de acceso al pensamiento donosiano pueden caracterizarse en lo esencial a partir del modo en que cada

una de ellas responde al problema de la relación de Donoso Cortés con la religión y con la tradición.

Anticipando el esquema que desplegaremos en las páginas que siguen, es posible tabular estas vías de acceso a la obra de Donoso Cortés del siguiente modo:

	Tradicionalismo (Sánchez Abelenda)	Decisionismo (Carl Schmitt)	<i>Moderatismo</i> (Jorge Dotti)
¿Hay discontinuidad en Donoso Cortés?	SÍ	SÍ	NO
¿Donoso Cortés es tradicionalista?	SÍ	NO	NO

La ventaja de la selección de autores que hemos realizado reside en la posibilidad de restituir diálogos compartidos. Sánchez Abelenda estudia a Donoso Cortés en discusión con su lectura de Carl Schmitt. Jorge Dotti, a su vez, es un reconocido estudioso de la obra del jurista alemán pero, además, procura distanciarse de las obras de Sánchez Abelenda, a quien lee y critica. A esto puede sumarse que a excepción de Schmitt, los restantes no están incluidos en los cánones interpretativos de la obra de Donoso Cortés, aún cuando se inserten dentro de las visiones posibles de este autor, pues Sánchez Abelenda es un tradicionalista y Dotti construye sus hipótesis sobre el español inspirado por la visión schmittiana. Por último, desde nuestro lugar, ensayaremos una posición alternativa surgida de las reflexiones que aparecerán a lo largo del texto.

Por otra parte, nos interesa aclarar que nuestro retorno a Donoso Cortés no obedece a la posibilidad de recomendar la implementación de un tipo de legitimidad trascendente, ya perimido en esta parte del mundo hace décadas. El decisionismo moral que identificaremos en el autor responde a su intento por recobrar la legitimidad política, dada la insuficiencia de la legalidad del régimen español imperante por entonces. Pero la lección permanente de sus ideas es rescatada por los comentaristas tratados aquí, quienes juzgaron pertinentes las teorías del español para abordar sus propios contextos, imbuidos también de la incapacidad del Estado (de derecho) de dar acabada cuenta de la conflictividad política y social, y de resolverla en consecuencia.

De acuerdo con lo dicho, Donoso Cortés es también un pensador de los tiempos de crisis, aquellos en los que la pura legalidad se ve desbordada por la praxis política. Es por ello que, con independencia de la opción donosiana por la dictadura católica (expuesta más adelante), nuestros comentaristas lo han utilizado para examinar su propia situación de crisis. Schmitt para el derrumbe del Estado de derecho alemán, Sánchez Abelenda para denunciar la violencia político-civil de los años '70 en la Argentina y Jorge Dotti para, a través de Schmitt, dar cuenta del proceso de subordinación del Estado a los poderes económicos privados y que culmina en el estallido social del año 2001 en dicho país. Las consecuencias de cada uno de estos procesos (totalitarismo, dictadura cívico-militar y crisis económica sin precedentes) hablan por sí mismos en cuanto a reconocer la importancia actual de engrosar la comprensión sobre la relación entre legalidad y legitimidad.

La crítica hacia el Estado de derecho no implica abogar por el decisionismo autoritario (aunque las soluciones aquí propuestas, con excepción de Jorge Dotti, son hacia la derecha), pero sí habilita un ejercicio fructífero de pensamiento para reconocer aspectos decisivos en torno a la constitución de regímenes políticos sólidos, tarea fundamental de la teoría política contemporánea.

En el apartado siguiente, desglosaremos brevemente el debate relacionado con la supuesta conversión intelectual y/o religiosa de Donoso Cortés. Junto con esto, describiremos el significado de la idea de tradición en el "tradicionalismo político" español en la época de nuestro autor. Ambos tópicos son necesarios para enmarcar correctamente las discusiones consideradas en este artículo.

Las dos claves interpretativas sobre Donoso Cortés

Dentro de la variedad de temas propuestos por la obra de Donoso Cortés, creemos posible recortar algunos problemas centrales que permiten estructurar un conjunto de lecturas divergentes e incluso opuestas entre sí y que posibilitan vertebrar un punto de vista general sobre el español. En particular, consideramos que los temas de la religión y la tradición ofrecen dos claves de lectura privilegiadas,

que permiten organizar las discusiones en lo relativo al sentido de la obra de Donoso Cortés. De este modo, la respuesta brindada por los comentaristas respecto de estos dos ejes permite reconocer diferentes orientaciones interpretativas. El primer eje refiere a la relación de Donoso Cortés con la religión y remite a los debates en lo relativo a su supuesta conversión al catolicismo. ¿Qué implica esta conversión donosiana? ¿Existe realmente una ruptura total, un camino imposible entre el joven supuestamente liberal y el maduro creyente? El segundo eje remite a la relación con la tradición. ¿Donoso Cortés es un tradicionalista? ¿Debemos ubicarlo en una línea de continuidad con los autores de la contrarrevolución? ¿O debe más bien tenerse por un conservador que, más que renegar de los cambios en sí, lo que detesta son las transformaciones súbitas?

La religión y el problema de la conversión

En relación a la religión y al problema de la conversión, Joaquín Macías López (2010) señala que fue Edmund Schramm, el biógrafo más importante de Donoso Cortés, el primero en introducir la hipótesis de los “dos Donosos”. Según Schramm, aproximadamente a partir de 1842, opera en nuestro autor una “conversión”, que lo lleva de una defensa del liberalismo doctrinario francés a un catolicismo fuertemente reaccionario, que cultivará hasta 1853, año de su muerte.¹ La palabra “conversión” es sugerente no solo por su matiz religioso. Si Donoso Cortés se convirtió al dogma católico, sus motivos no pueden hallarse ni en sus ensayos ni en sus intervenciones filosóficas porque una conversión es inexplicable teóricamente.

Con esto en mente, muchos autores adujeron motivos históricos, biográficos e incluso místicos para justificar esta división. Por ejemplo, Schramm afirma que “fue sin duda la Revolución de febrero [de 1848] la que impulsó a Donoso a la decisión que supone el verdadero viraje de su vida y que le llevó a una concepción total del catolicismo con todas sus consecuencias en el terrero de la política” (1936, p. 185). En cambio,

¹ La selección de periodos varía según el autor considerado. Lo mismo sucede con el carácter progresivo o repentino de su conversión. Al menos a partir de 1837/38 comienza a notarse la influencia del catolicismo en Donoso Cortés. Fecha más o fecha menos, lo cierto es que su último trabajo netamente liberal son las “Lecciones sobre derecho político pronunciadas en el ateneo de Madrid”, de 1836.

para Federico Suárez, la explicación es biográfica y mística a la vez: “No fue la revolución de 1848 lo que hizo variar radicalmente a Donoso. Fue la muerte de su hermano Pedro [...] la muerte de su hermano no fue ni siquiera el golpe de gracia: más bien fue *el* golpe de la gracia” (1964, pp. 119-120); y más adelante sentencia que “la conversión no es obra natural, sino sobrenatural” (1964, p. 120). Suárez además agrega una conversión intelectual, fruto de una lenta y consciente evolución en nuestro autor. De este modo, el intelecto y la fe componen dos desarrollos distintos pero enlazados de su nueva posición católica.

Un dato curioso que da a ver la importancia del problema de la conversión puede notarse en la edición española de sus obras completas de 1891, prologadas por Ortí y Lara. En ellas, el prologuista modifica el orden cronológico de las obras, colocando las de la última etapa al comienzo de la edición dado que “transportado el lector desde el principio a las cumbres altísimas de la sabiduría [...] le será fácil contemplar y ver en las obras que vienen después la flaqueza de la razón y la escasa y mortecina luz que la ilumina” (Ortí y Lara, 1891, p.xvi). Así, los escritos del joven español se hallan en los tomos III y IV a pesar de corresponder cronológicamente a los tomos I y II, tal como se había hecho originalmente en la primera edición (base de todas las posteriores) de Gabino Tejado, en 1854.² Es más, el tomo final viene comentado extensamente por Ortí y Lara, quien intenta demostrar uno por uno los errores del “Donoso oscuro”.³

2 Ambos editores de la bibliografía completa de Donoso Cortés pertenecen al grupo intelectual “neocatólico”, principal transmisor de las obras del español y cuya tarea esencial consistió, desde la segunda mitad del siglo XIX, en la organización de una nueva síntesis política y programática amparada en el catolicismo y opuesta al liberalismo español. Donoso Cortés fue un insumo central para el ideario de esta nueva corriente (González Cuevas, 2015). Las encíclicas anti-liberales *Syllabus* y *Quanta Cura* de Pío IX y la decadencia del carlismo luego de sus dos últimas derrotas militares en 1849 y 1876 acrecentaron la influencia de los neocatólicos, quienes se incorporaron al movimiento carlista luego de la caída de Isabel II hacia 1868. A partir de esa fecha, carlismo y neocatolicismo se volvieron términos equivalentes (Abellán, 1984). Lo que nos interesa mostrar aquí es el carácter político de esta apropiación católico-tradicionalista de la figura de Donoso Cortés, incorporación que exige resaltar al máximo el último periodo de nuestro autor hasta el punto de trastocar las ediciones para presentarnos al Donoso Cortés “verdadero” en oposición a la denuncia del Donoso Cortés “errado” y “confundido” de su juventud.

3 En la actualidad, la última edición de las obras completas de Donoso Cortés corresponde a Carlos Valverde (1970), quien restituye el orden cronológico establecido por Gabino Tejado, además de incluir una extensa cantidad de notas con finalidad aclaratoria y, aun cuando

Así las cosas, es evidente que, si asumimos la hipótesis de que el viraje de Donoso Cortés no es comprensible por la teoría ni por la razón, sino que brota de una conversión íntima, la división entre el Donoso Cortés joven y el maduro es la misma que existe entre dos autores distintos, tanto que pueden estudiarse por separado o puede seleccionarse cuál de ellos es genuino y prescindir totalmente del otro. De este modo, se produce una escisión del pensamiento donosiano, un parteaguas incommunicable. Los comentaristas “discontinuistas”, en su mayoría referentes de la derecha española católica (Galindo Herrero, 1956; Fagoaga, 1965, por citar solo dos),⁴ se limitan a replicar algunos fragmentos de la correspondencia personal del pensador, donde el autor explicita su conversión. Véase si no la carta de Donoso Cortés del 26 de mayo de 1849 al conde de Montalembert:

Debo aclarar aquí ingenuamente que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina: y después, al estudio profundo de las revoluciones. (Donoso Cortés, 1892a, p. 100).

En carta al marqués de Raffin del 21 de julio agrega:

Yo siempre fui creyente en lo íntimo de mi alma: pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones [...] Dos cosas me han salvado: el sentimiento exquisito que siempre tuve de la belleza moral, y una ternura de corazón que llega a ser una flaqueza: el primero debía hacerme admirar el catolicismo, y la segunda me debió hacer amarle con el tiempo. (Donoso Cortés, 1892b, p. 261).

Estas declaraciones inclinaron a la bibliografía hacia el estudio del Donoso Cortés de los últimos años, como los más reconocidos y

Valverde se permite discutir con Donoso Cortés, alejada notoriamente de las evaluaciones de Ortí y Lara.

4 No obstante, hay que reconocer los múltiples matices respecto al tópico de la conversión. Existen quienes la ensamblan a una evolución intelectual complementaria a la religiosa, como Suárez o el mismo Galindo Herrero, y quienes realizan un corte abrupto, como Ortí y Lara y Fagoaga. Por el momento, baste decir que desde nuestro punto de vista, considerar la transformación de Donoso Cortés como consecuencia “de la gracia” supone una tesis “discontinuista”, más allá de los referidos matices.

citados de su obra, descuidando los primeros años de producción. En décadas recientes, sin embargo, se acrecientan los trabajos sobre el periodo inicial y se afianzan las tesis continuistas, de origen más bien académico, las cuales han debido contradecir las afirmaciones de su correspondencia (McNamara, 1992; Rivera de Ventosa, 1976; Abellán, 1984; Jiménez, 1999; entre otros).

La reducción de la conversión donosiana a un tema meramente biográfico es a primera vista engañosa para una evaluación de su teoría política, puesto que, si bien no involucra determinaciones de contenido estrictas, repercute en la consideración bibliográfica general del español, muy especialmente en la relevancia otorgada al Donoso Cortés joven. La consecuencia de considerar al primer Donoso Cortés como un autor fallido, inexperto y errado es ignorar completamente lo que allí se trata. De abrazarse el investigador a esta afirmación, tendrá que desestimar más de mil páginas de ensayos, cartas y discursos. Como contrapartida, los continuistas se enfrentan con las confesiones de Donoso Cortés y el problema sucedáneo de ir contra el modo en que el propio autor se piensa a sí mismo.

La tradición y el sentido del conservadurismo

Pasemos ahora a considerar la segunda clave de lectura que separa a los intérpretes de Donoso Cortés, a saber, la cuestión de la tradición. El ideario de la tradición en España tiene sus comienzos a finales del siglo XVIII, cuando un grupo de clérigos reaccionarios combate las nuevas ideas ilustradas francesas, acusándolas de extranjerizantes (Abellán, 1984). Figuras como Diego de Cádiz, Francisco Alvarado y Rafael de Vélez se dieron a la tarea de identificar el proyecto secular de la modernidad con el mal radical (el ateísmo) frente al cual era necesario un llamado a la protección de España contra la Revolución "satánica".

Posteriormente, surge el carlismo, a partir del conflicto dinástico por la anulación de la ley sálica por parte de Fernando VII para favorecer a su hija Isabel y perjudicar a su hermano Don Carlos. La cuestión dinástica se ensamblará con la disputa ideológica entre absolutistas (que proclamarán el origen divino del poder y su ejercicio de acuerdo a la ley de Dios) y liberales (defensores de la soberanía nacional), en un conflicto que dará la nota característica a todo el siglo XIX español (Artola,

1974). Será aquél primer grupo el que se autoproclame defensor de la tradición, a la que asocia con un Estado Católico (o alianza entre “el Trono y el Altar”), con la monarquía absoluta (en manos del rey Carlos y sus herederos) y con el regionalismo.⁵

Concretamente, la principal denuncia de los tradicionalistas radica en la ruptura de la unidad moral católica originada por la modernidad, motivo por el cual, señala Fernanda Llergo Bay, se “propuso recuperar la unidad católica para restablecer la cristiandad, entendida como el conjunto de naciones católicas, y revivir el sentido de comunidad cristiana como fundamento del orden social” (2016, p. 36). Para reforzar este llamado a la unidad aparece la monarquía hereditaria y de origen divino. Pero su poder no será absoluto, sino condicionado por este universalismo religioso, pues el rey perderá su “legitimidad de ejercicio” cuando no sea capaz de garantizar la permanencia de las instituciones tradicionales, en particular de la Iglesia Católica. Como destaca la autora que seguimos, “un buen rey gobernará según la ley natural, las leyes divinas y la tradición, sometido a la autoridad de la iglesia” (Llergo Bay, 2016, p. 38). Precisamente, es esto lo que esperan los carlistas de la monarquía de Don Carlos, única en condiciones de cumplir esta tarea.

Por su parte, los liberales también tienen su dinastía: gracias al estallido de la primera guerra carlista en 1833, la regente María Cristina y luego la reina Isabel II se agrupan con el ala moderada, quienes deciden aceptar la soberanía real para lograr una relación armónica entre la Corona y las Cortes (Artola, 1974). Donoso Cortés forma parte del ala moderada hasta pocos años antes de su muerte.

Donoso Cortés nunca fue carlista. Sin embargo, en sus últimos años, sus posiciones se asemejan en cuanto a la radicalización de su catolicismo y a las objeciones grandilocuentes sobre los defectos de la modernidad liberal. Probablemente, su fidelidad a la dinastía isabelina y su aristocratismo incompatible con ciertas tendencias plebeyas del carlismo, lo hicieron distanciarse de este último hasta el final de su vida. No obstante, debe recordarse que las ideas de nuestro autor se

⁵ La defensa del regionalismo estaba vinculada a la cuestión de la propiedad comunal conocida como foralismo, atacada por las reformas liberales que tendrán lugar, con avances y retrocesos, desde la Constitución de Cádiz de 1812 (Clemente, 1985).

incorporan al carlismo por vía de los neocatólicos que renovaron y consolidaron el movimiento. Según Abellán, estos neocatólicos se caracterizan por una concepción militarista (en consonancia con la dictadura donosiana), por el desprecio de la cuestión social y, sobre todo, por la subordinación del Estado a los intereses religiosos: todos postulados que dotaron de un nuevo grosor intelectual a dicha alianza.

No obstante, tanto Abellán como Tierno Galván destacan que la idea de tradición en España es en realidad una apropiación selectiva de un grupo que veía perder sus privilegios y que adoptó las tesis del tradicionalismo francés para defenderlos, suprimiendo de la historia la pluralidad de modos de vida que caracterizaban al mundo medieval español.⁶ Así, los defensores de la tradición serían tan “extranjizantes” como los del liberalismo.

Habrà que esperar hasta principios del siglo xx, nos advierte Tierno Galván, para que la idea de tradición sea sistematizada con cierta coherencia por Vázquez de Mella, época en la cual el ideario católico se compatibiliza con un concepto más robusto de nación, y esto no es casual, tomando “lo español” una forma más específica (Álvarez Junco, 2014). Según Vázquez de Mella (1980) y su concepto dinámico de tradición, existe una sucesión de generaciones encargadas de transmitir a lo largo del tiempo formas culturales, políticas y religiosas. Es obligación de cada una mejorarla para la generación siguiente. Tradición y progreso, en consecuencia, son indisociables. El progreso solo es posible bajo la operatoria tradicionalista porque todo progreso tiene un sustrato histórico previo bajo el cual ampararse. Dado que España ha cultivado un conjunto de prácticas institucionales con la religión como paraguas y la monarquía como forma de gobierno debe lucharse contra aquellas ideologías políticas que pretenden borrar de plano lo cultivado durante siglos. De ahí la asociación entre Dios, Patria, Rey, tan cara al carlismo (Gambra et. al., 1971), que si bien introduce a la monarquía como un

6 Hobsbawm (2002) destaca que la tradición es un modo ficticio de unir el presente con el pasado. La “creación” de una tradición, fenómeno frecuente en las sociedades del siglo xix europeo, tiene por objetivo reforzar los lazos sociales en momentos de disolución de las viejas formas de organización social. Asimismo, el autor nos recuerda que la sociedad liberal europea posterior a la revolución francesa fue particularmente productiva en la fabricación de tradiciones asociadas a la idea de Nación: celebración de fechas patrias, composición de himnos, elaboración de mitos nacionales, etc. Esto significa que la apropiación tradicionalista denunciada por Abellán y Tierno Galván no es imputable únicamente a los grupos que asumían dicha denominación.

factor ineludible, el rey debe revalidarse a través de la protección de la transmisión cultural. Si bien las ideas de Vázquez de Mella exceden temporal y políticamente a Donoso Cortés es importante referirlo porque la evolución de este marco de ideas es la que ha construido la visión dominante sobre nuestro autor, usualmente remitido a una de las influencias primarias de este ideario. El tránsito que va desde Donoso Cortés hasta Vázquez de Mella describe el proceso de nacionalización del catolicismo, muy importante para la conformación específica del tradicionalismo español (Álvarez Junco, 2014). Esto explica cierta recepción donosiana que privilegia sus últimas obras, pero también la insistencia con la que se han rechazado a otros puntos de vista sobre el autor (en particular los de influencia schmittiana). Con todo, en términos generales, la posición tradicionalista ve en el último Donoso Cortés a un representante de la legitimidad monárquica y del catolicismo antiliberal.

294

Cualquiera sea el caso, lo cierto es que Donoso Cortés se inscribe dentro de la corriente de pensamiento conservadora que nace a principios del siglo XIX en reacción a la Revolución Francesa. De acuerdo con María Grillo (1999), esta corriente dirige especialmente su crítica contra los precedentes teóricos que alimentaron y estimularon la revolución. Así, los intelectuales conservadores atacaron a la ilustración por su excesiva confianza en la razón y en una filosofía de la historia que prometía un constante progreso en sentido positivo. Para Grillo, una consideración adecuada de este pensamiento debe diferenciar entre dos tendencias. Por un lado, la propiamente conservadora, que no cuestiona de fondo los cambios, sino que exige una mayor lentitud de los mismos y que, a la vez, reclama su conformidad con los distintos contextos socio-políticos de los países involucrados. Para esta tendencia, un cambio revolucionario es un cambio repentino y abrupto, cuyo correlato es siempre la violencia y el desorden. Es preciso, entonces, aletargar los procesos e introducir las adaptaciones institucionales necesarias. Edmund Burke es su principal figura.

Los escritores de la segunda tendencia, la llamada contrarrevolucionaria y católica, se aferran a la conservación de las instituciones pasadas porque reconocen en ellas la mejor garantía del orden y de la estabilidad social. La revolución es sinónimo de pecado,

conflicto y anarquía. Los dos hombres más importantes de esta segunda corriente, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, son tradicionalistas por su apelación al origen y a la legitimidad divina de los reyes. Ambos atribuyen una función destacada a la Iglesia Católica en el orden social y defienden y valoran positivamente las jerarquías sociales, necesarias para lograr la paz civil. Es difícil ubicar inmediatamente a Donoso Cortés en alguna de estas dos tendencias. El debate respecto de su carácter conservador o reaccionario sigue abierto.

El decisionismo donosiano: la interpretación de Carl Schmitt

La importancia del interés de Carl Schmitt por la obra de Juan Donoso Cortés se cifra en las consecuencias que tuvo para las posteriores interpretaciones sobre este último. A partir de dicho tratamiento, todo aquel que comente la obra de Donoso Cortés se verá obligado a entrar en diálogo con las tesis de Schmitt. De ahí la necesidad de comenzar por los comentarios del jurista de Plettenberg. Ahora bien, la admiración de Carl Schmitt por Donoso Cortés acompaña toda su carrera intelectual, en especial debido a la crítica al liberalismo y a la valoración de la decisión que realiza el extremeño y que le proveen a Schmitt de insumos para criticar la endeble situación en que se halla la República alemana de Weimar. Con todo, los cuatro textos que contienen observaciones sobre el extremeño tienen lugar entre 1922 (cuando publica su célebre *Teología política*) y 1950 (año en el que escribe la introducción a la compilación *Interpretación europea de Donoso Cortés*). Haremos una revisión de la posición schmittiana, para después atender a las preguntas relevantes mencionadas en el apartado anterior.

La reacción ante el liberalismo

Uno de los aportes más significativos de Donoso Cortés al pensamiento político contemporáneo es, para Carl Schmitt, su caracterización del liberalismo. La definición donosiana del liberalismo como clase discutidora es, en opinión de Schmitt “el más sorprendente juicio sobre el liberalismo continental” (2006, p. 57). Con ella Donoso Cortés va al centro de la cuestión. El gran problema de los liberales es su indefinición, su aplazamiento de toda decisión, inadmisibles en una época donde se libra una lucha “apocalíptica” entre el catolicismo

y el socialismo (Donoso, 1854b). El liberalismo, en medio, estorba la concreción de alguno de los dos proyectos.

¿Cuáles son, según el extremeño, las razones dogmáticas de esta consagración absurda a la discusión? En su famoso “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”, Donoso Cortés echa mano al recurso de la teología política, tomado de Bonald, para argumentar que las razones de esta actitud remiten a la definición de tres proposiciones axiomáticas en relación con la antropología del hombre, la existencia de Dios y el lugar del mal y el bien en el mundo. El razonamiento es el siguiente: las respuestas a cada uno de estos tres puntos permiten delinear los supuestos religiosos y políticos sobre los que descansa toda corriente ideológica.

De acuerdo a los axiomas del liberalismo, el hombre es bueno; Dios existe pero no interviene en el mundo (deísmo) y la maldad es ubicada en las instituciones políticas, o sea, por fuera del hombre y de la sociedad. Esto tiene un correlato político contradictorio para el liberalismo. Es por eso que las consecuencias metafísicas de esta doctrina paralizan cualquier toma de decisión posible, pues un principio anula al otro: el hombre es bueno pero es coartado por el control del Estado, Dios es todopoderoso pero no tiene intervención terrena directa y su equivalente teológico-político, el rey, no gobierna sino que se limita a reinar. Y por último, los liberales sostienen que las instituciones son malas pero aún así afirman su necesidad. El pensamiento liberal incurre así en contradicciones irresolubles que lo conducen a una indecisión política perjudicial para la lucha contra el socialismo. De acuerdo con Sirczuk (2004), Schmitt retoma estas lecturas donosianas para denunciar en su contexto alemán la despolitización y neutralización llevada a cabo por el liberalismo que, en función de dicho aplazamiento, niega los criterios propios de lo político y afirma, por ende, un humanismo de peligrosas consecuencias para aquél no reconocido como parte de la “humanidad”.

Frente a la debilidad metafísica del ideario liberal, Donoso Cortés concentra su crítica en el socialismo. Aplicada la operación teológico-política sobre Proudhon, principal representante de dicha corriente, comprueba una coherencia que sitúa a esta ideología por encima del liberalismo. Los anarquistas y socialistas (Donoso Cortés

equipara ambos términos) parten de la negación de Dios y con ello eliminan toda autoridad, porque trasladada la tesis al terreno político, se hace imposible la obediencia necesaria a todo gobierno. De este modo, deducen de la afirmación antropológica de la bondad del hombre que el mal se halla en las instituciones políticas, por definición opresoras. La ausencia de Dios, el desafío al gobierno establecido y el desconocimiento de toda autoridad operan en favor de la divinización del hombre, al habilitarle la posibilidad revolucionaria de reinventar el orden social. En este punto, Schmitt critica la omisión del pensamiento marxista en el "Ensayo...", pero investigaciones recientes a cargo de Saralegui (2016) han demostrado que Donoso Cortés no podría haber conocido la obra de Marx. Resta a la especulación suponer el lugar que le hubiera otorgado dentro de sus análisis.

Por último, el catolicismo encuentra para Donoso Cortés la fórmula social perfecta. Su antropología sostiene el carácter tendencialmente bueno o malo del hombre de acuerdo con su cercanía a Dios. En tanto ser finito e imperfecto, el hombre solo logrará evitar el mal subordinándose a la autoridad y moral católicas. La verdadera fe en Dios implica el reconocimiento de la debilidad de la razón para el logro de transformaciones políticas. Se trata, en suma, de promover la aceptación del orden divino y sus consecuencias para el gobierno terreno mediante la reconstrucción de la fe erosionada por la reforma luterana, el racionalismo y la modernidad política.

Schmitt se mantiene algo distante del "Ensayo...", al que considera a medio camino entre un buen tratado de teoría política y una mala divulgación del catolicismo. El estilo literario anacrónico y la pobre teología desplegada en sus páginas reducen la efectividad de la obra, y de ahí que el alemán prefiera concentrarse en los discursos. Por último, resulta de interés remarcar la búsqueda de Saralegui (2016) por las referencias a Donoso Cortés presentes en el *Glossarium*, la más importante obra privada de Schmitt. Ciertamente, allí no existen grandes diferencias respecto de sus consideraciones públicas, a excepción del reproche de Schmitt a Donoso Cortés por no haber utilizado la categoría de *katechon* para definir su concepto de dictadura. No obstante, lo cierto es que dicha sugerencia no aparece desarrollada en la obra pública, por lo que habría que considerar cómo

podría asimilarse exactamente una visión más bien formalista sobre la decisión donosiana, como la que Schmitt propone, con la apelación *katechontica* paulina.

La alternativa decisionista

En línea con lo expuesto, en el cuarto capítulo de *Teología política* Carl Schmitt destaca el aporte de los contrarrevolucionarios a la valorización de la decisión. Desde Joseph De Maistre hasta Donoso Cortés o, desde el punto de vista histórico, de la Revolución Francesa a la socialista de 1848, media el pasaje de la legitimidad dinástica a la dictadura. El reaccionario francés todavía llamaba a una restauración plena de la monarquía. En cambio Donoso Cortés, consciente de la radicalidad de la situación de la lucha política creciente contra el socialismo, reclama una dictadura política porque los reyes ya no existen. En efecto, Donoso Cortés, en su "Discurso sobre la dictadura"⁷ de 1849, reclama frente al parlamento español una dictadura política, dada la insuficiencia de la monarquía para hacer frente a la situación revolucionaria:

La monarquía de derecho divino concluyó con Luis XVI en un cadalso; la monarquía de la gloria concluyó con Napoleón en una isla; la monarquía hereditaria concluyó con Carlos X en el destierro, y con Luis Felipe ha concluido la última de todas las monarquías posibles: la monarquía de la prudencia. (1854a, p. 259).

La dictadura, de acuerdo con el extremeño, es un gobierno legítimo. La fragilidad de los tiempos autoriza su aparición e impide otro tipo de elección porque ya no hay libertad. El mundo casi inevitablemente se encamina hacia un despotismo espantoso. Para demostrarlo, Donoso Cortés utiliza su "ley del termómetro", según la cual cada época tiene una relación inversamente proporcional entre la represión interna religiosa (de índole moral) y la represión política (de índole coactiva). A menor temperatura religiosa, mayor represión política.

⁷ En rigor, el discurso suele titularse "Discurso pronunciado en el Congreso el 4 de Enero de 1849". Al menos, así sucede en las dos ediciones de las obras completas de Donoso Cortés realizadas por Gabino Tejado y por Ortí y Lara, respectivamente. No obstante, es frecuente referirse a este texto como "Discurso sobre la dictadura". En la edición de 1970, Valverde lo presenta con esta última denominación. A efectos de ofrecer una referencia más inmediata al lector, optamos también por dicho título.

Ahora bien, si las revoluciones de 1848 verificaron la creciente participación socialista, y si el socialismo contiene un cuerpo dogmático sustancialmente ateo, para Donoso Cortés estamos en una de las épocas de menor represión religiosa y se avecina, en consecuencia, una represión política máxima. Con un elemento más: el desarrollo técnico posibilita la aplicación de una tiranía de extensión sin igual en su capacidad opresora.⁸ Es necesario, concluye Donoso Cortés, una reacción religiosa capaz de restablecer los parámetros de "temperatura". Su éxito es improbable, pero el deber católico exige al menos su intento. Esta ley evidencia un mundo que "camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización" (Donoso Cortés, 1854a, p.266).

Una aclaración final de esta reconstrucción: la discusión parlamentaria en la que participa Donoso Cortés con estas ideas refiere al otorgamiento de poderes extraordinarios al general Narváez en España, para contener los motines callejeros y los pronunciamientos revolucionarios. El "Discurso sobre la dictadura" habla entonces en dos planos: uno atiende a una problemática puntual (la concesión a Narváez) y el otro se enlaza, a partir de este, a una consideración general de las consecuencias de la revolución de 1848. Es característico en Donoso Cortés este tipo de construcción retórica en la cual, partiendo de una cuestión particular, se eleva, a lo largo del relato, hacia lo general.

Para Schmitt (2006), Donoso Cortés advierte la imposibilidad de la monarquía para hacer frente al contexto de crisis. Se vuelve necesario un llamado directo a la dictadura, pero el filósofo español también nos alerta sobre las consecuencias negativas del desarrollo de la técnica cuando afirma que ella no es indicio del progreso del género humano, sino más bien el sustrato que posibilitará una tiranía sin precedentes y cuya capacidad represiva extrema las posibilidades de la violencia política. Con esta relación contraria entre progreso técnico y humano, Donoso Cortés "asestó el golpe de muerte a la filosofía progresista de la Historia" (Schmitt, 2006, p. 7) al remarcar la

8 "Pero ahora, señores [...] las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello [...] no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancia, y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos" (Donoso Cortés, 1854a, p. 274)

independencia entre el desarrollo técnico y el moral. Todo lo expuesto da a ver, según nuestro pensador alemán, que los dichos de Cortés son “*algo que difiere de la filosofía de los autores conservadores y tradicionalistas, que, por lo demás, es posible que hayan influido poderosamente en él*” (Schmitt, 2006, p. 39).⁹

Vayamos a otro texto de Donoso Cortés, complementario del anterior. Un año después del “Discurso sobre la dictadura” y frente al mismo parlamento, el español profundiza su concepto de civilización mencionado arriba. En esta oportunidad, su “Discurso sobre la situación general de Europa” identifica dos fases o tipos civilizatorios. El primer tipo está encarnado en el catolicismo, o “civilización afirmativa”, regido sobre los principios del teísmo y reconvertidos, teología política mediante, en una monarquía de amplios poderes. El segundo se compone de tres sub-fases, cada una de las cuales niega una afirmación del teísmo católico, razón por la cual Donoso Cortés las califica de “civilizaciones negativas o filosóficas”. Por orden de aparición éstas son el deísmo (monarquía constitucional), el panteísmo (republicanismo) y, finalmente, el ateísmo (la más peligrosa de todas, correspondiente al anarquismo). En este punto, según el diputado español, se encuentra el continente hacia 1850.

Lo que nos interesa subrayar es el par afirmación/negación otorgado a los principios eminentes de cada civilización. Los dos discursos son complementarios porque la civilización filosófica debe ser frenada por obra de una dictadura que reajuste los niveles de temperatura acordes con el catolicismo y en contra del filosofismo progresivamente negador de Dios, porque solo dentro de los principios católicos es posible la combinación de libertad y armonía social. Volveremos hacia el final del artículo sobre este texto, muy importante para considerar nuestra posición crítica respecto de los intérpretes tratados aquí.

La subestimación del componente religioso

Contra este fondo, es posible ahora evaluar cuál es la respuesta que Carl Schmitt brinda a la cuestión de la religión y de la tradición en Donoso Cortés. Comencemos por recuperar la evaluación schmittiana de la supuesta “conversión” de Donoso Cortés. En un artículo de 1922,

⁹ Las cursivas son añadidas.

Schmitt deja asentada su posición al respecto, al sostener que “su gran importancia teórica para la historia de las doctrinas antirrevolucionarias estriba en el hecho de que *abandona la argumentación legitimista* y ya no formula una filosofía política de la restauración, sino una teoría de la dictadura” (2006, p. 96).¹⁰ En un escrito de 1929 titulado “El infortunio de Donoso Cortés”, opina de otro modo: considera que el español “era, en cierto modo, un converso, por cuanto empezó como catedrático liberal de Derecho político y terminó siendo el heraldo teórico de una dictadura conservadora” (2006, p. 89). Sin embargo, en un trabajo de 1944 desestima la importancia del problema de la conversión:

Por aquel entonces, numerosos liberales y liberaloides, moderados y constitucionalistas de todos los matices [...] cambiaron de rumbo, colocándose decididamente del lado antiliberal [...] Pecaría de superficial quien [...] admitiese una conversión producto del pánico o un viraje brusco. Ya antes de 1848 [Donoso Cortés] era conservador por su actitud política total y cristiano católico por su convicción religiosa. Él mismo califica la muerte de su hermano, acaecida en 1847, de punto inicial de una nueva etapa en su actitud interior. (2006, pp. 15-16).

Por último, en la introducción a su compilación de ensayos *Interpretación europea de Donoso Cortés*, fechada en 1950, afirma que “tan pronto como quedaba restablecida la acostumbrada normalidad, resultaba fácil demostrar que, en rigor, Donoso Cortés no fue sino un típico liberal-conservador del siglo XIX, que a menudo cambiaba de opinión. *Pero Donoso es mucho más que eso*” (Schmitt, 2006, p. 7).¹¹ Es probable que estas consideraciones hicieran que Schmitt no utilizara ninguno de los textos del joven Donoso Cortés, imputación que resaltaré, veremos más adelante, Jorge Dotti (1999). En realidad, Schmitt es ciertamente contradictorio al respecto. El descuido que muestra en cuanto a los motivos o momentos de transformación de Donoso Cortés podría revelar la poca importancia que le concedió al asunto. Ya sea por haber abandonado el legitimismo, por haber sido un liberal o acaso un simple doctrinario; es decir, sin importar claramente lo que Donoso

¹⁰ Las cursivas son añadidas.

¹¹ Las cursivas son añadidas.

Cortés fue antes y después de su conversión, lo fundamental para Schmitt es que hay un solo Donoso Cortés importante: el maduro.

Para concluir, de las dos preguntas fundamentales formuladas al comienzo de nuestro trabajo, la relativa a la conversión y la relativa al tradicionalismo, Schmitt responde afirmativamente a la primera y negativamente a la segunda. El jurista alemán no parece preocuparse demasiado por la cuestión de la conversión del español. Al relegarla a segundo plano, asume que los textos juveniles son simplemente una réplica del liberalismo conservador francés, abandonados en su totalidad luego de su transformación. Además, la comparación que introduce Schmitt entre De Maistre y Donoso Cortés comprueba su intento por separar al español del contrarrevolucionario francés, ya que Donoso Cortés no aboga por una restauración sino que apela a una dictadura no solo como una medida puntual frente a la coyuntura de su país, sino también como único remedio para moderar la represión política europea, posible, como hemos dicho, solo a través de una severa reacción religiosa. Frente a él, se colocan varios enemigos. El liberalismo, que con su indefinición retarda la decisión; el socialismo, como verdadero representante de la opresión política gracias a su ateísmo; y, finalmente, la técnica en tanto soporte material de una nueva dominación de alcance impredecible.

Un aspecto notable es el poco peso otorgado por Schmitt al carácter católico del pensamiento donosiano. No es la adopción de los principios católicos lo que interesa a Schmitt, sino la vertiente decisionista de su aplicación.¹² El jurista alemán parece entregarnos un Donoso Cortés para el cual el contenido de las decisiones pasa a segundo orden, aunque no desaparece, en pos de la sola facultad de decidir. En suma, Schmitt nos presenta un Donoso Cortés converso, decisionista y alejado del tradicionalismo y del liberalismo, que pronostica un porvenir de opresión política en su lectura histórica de los procesos del '48 (a menos que se logre una reacción religiosa) y que rechaza los supuestos de la filosofía del progreso de la historia encarnada en la distintas fases de la civilización europea negativa. El aparato crítico donosiano sirve a Carl Schmitt para cuestionar

¹²Al respecto es interesante notar la escasa presencia de la figura de Donoso Cortés en las publicaciones de Schmitt sobre la Iglesia y el catolicismo.

el desorden político de la República de Weimar y declarar el fracaso de las ideas liberales. Ello le permitirá sostener el reclamo de una figura presidencial fuerte y denunciar el carácter particularista de los partidos políticos, disgregadores de la unidad política alemana. Esto sucederá al menos hasta 1933, cuando el autor se convierta al nazismo. No obstante, el gesto schmittiano de emparentarse con Donoso Cortés omite el contenido católico de la decisión donosiana, central en la determinación del concepto de dictadura de éste último.

La legitimidad trascendente: la posición de Sánchez Abelenda

Una segunda posibilidad hermenéutica de la obra de Juan Donoso Cortés puede hallarse en el trabajo académico del sacerdote argentino Raúl Sánchez Abelenda. La recepción interesa porque constituye un caso típico pero a su vez poco leído de la lectura tradicionalista, por lo que su tratamiento puede resultar novedoso al mismo tiempo que se da cuenta de un tipo de interpretación frecuente de Donoso Cortés. Desarrollaremos sus argumentos en lo que sigue, advirtiendo que los mismos se hallan especialmente dirigidos a criticar el punto de vista schmittiano sobre el español, objetivo usual de la mayoría de las obras tradicionalistas sobre el tema.

~
303
~

El tradicionalismo como equilibrio entre orden y libertad

Durante la segunda mitad del siglo XIX, un importante grupo de eclesiásticos tomó las obras de Donoso Cortés para denunciar las consecuencias funestas de la expansión anti-clerical liberal presentes en Argentina (Caturelli, 1954). Manuel Frías, Fray Mamerto Esquíu y Manuel Pizarro, entre otros, facilitaron una "influencia débil pero real del tradicionalismo" (Caturelli, 1954, p. 89) al valerse de las obras del extremeño que, posteriormente, y como resultado de la crisis del sistema liberal en las primeras décadas del siglo XX, se incorporará al vasto conjunto de ideas nacionalistas.

La constitución del nacionalismo argentino desató la pregunta por "la argentinidad", de la cual se derivaron múltiples respuestas. Una de ellas es el tradicionalismo católico, que identifica a la Argentina con la tradición hispánica, de fuerte componente religioso, incluyéndola dentro de las naciones amparadas en la constelación cultural del

catolicismo.¹³ La heterogeneidad de este movimiento hace imposible explayarnos sobre su diversidad, pues a partir del nacionalismo argentino surge un sinnúmero de posiciones que abarcan desde la izquierda populista hasta el aristocratismo de derecha. El catolicismo político argentino puede ser popular, como es el caso del jurista peronista Arturo Sampay, pero también reaccionario, como el del autor que nos ocupa. En efecto, para el momento en el que Sánchez Abelenda publica su tesis sobre Donoso Cortés, a principios de los años '70, parte del nacionalismo fluyó hacia la izquierda, dando lugar al denominado "socialismo nacional" (Dotti, 2000), en un intento de asociar al peronismo con el marxismo. El marco lo da la etapa final de la proscripción del peronismo, el regreso de Juan Domingo Perón al país en 1973 y su relación tensa con los sectores de la izquierda armada, pero también militante y cuya conclusión histórica se cierra con el golpe de Estado de 1976. Nuestro autor, en cambio, se mantiene dentro del área reaccionaria del catolicismo nacional, movimiento que desde la vuelta a la democracia en 1983 tiene escasa importancia política.

El trabajo de Sánchez Abelenda constituye la recepción tradicionalista argentina más importante de la obra de Donoso Cortés. En ella, la tesis de la conversión se mantiene en los términos planteados por Suarez. Lo que lo distingue es el agregado de una etapa intermedia y de transición entre el joven y el maduro Donoso Cortés, que abarca los escritos entre 1839/40 y 1848 aproximadamente, finalizada cuando la conversión religiosa hace súbita aparición, enlazándose con un desarrollo intelectual progresivo en el que gana lugar la lectura de los tradicionalistas franceses Bonald y De Maistre, que poco a poco horadarán las bases del doctrinarismo de las primeras obras del extremeño. La condensación de la evolución donosiana surge en los albores de la tercera etapa precisamente debido al efecto de la "gracia" divina. Es esto lo que afirma Sánchez Abelenda: "la rendición absoluta de Donoso a la gracia —que el hombre con sus simples medios no puede producir—, su conversión religiosa, fue sin duda obra de un instante" (1969, p. 90) Fue ella la que lo impulsó personalmente a una mayor seguridad respecto de

13 La obra de Devoto (2005) brinda un breve panorama acerca de las ideas de derecha en las primeras décadas del siglo xx en Argentina. Allí, el autor destaca la recepción de la figura de Donoso Cortés en los hermanos Irazusta, los más importantes nacionalistas de la época. Dicha recepción, sin embargo, fue eclipsada por la influencia de Maurras y de la Acción Francesa.

sus posiciones algo titubeantes de mitad de la década de los 30, cuando comienza muy tímidamente a dudar de su defensa de la razón como medio para construir un orden político armonioso.

No obstante lo dicho, nuestro comentarista descubre un elemento que se mantiene intacto durante toda la vida de Donoso Cortés. Ese elemento es la preocupación por la relación entre la libertad y el orden. El hombre es un ser dual que lucha entre dos fuerzas, las de la inteligencia/razón que asocia, las de la voluntad/libertad que disgrega. La división se amplía también al plano social, donde entran en tensión el carácter individual y yoísta de la voluntad (ley del individuo) con la necesidad de relajar el yo para permitir la vida social (ley de asociación). Lo mismo ocurre en el plano político con las tensiones entre el poder, cuya finalidad es mantener la unidad política y el permanente riesgo de desobediencia y exigencia de libertad por parte del súbdito. Las dos características del hombre bañan dichas esferas de acción de tal modo que la posibilidad de lograr una buena convivencia social y política se resuelve solo si se logra armonizarlos en un justo equilibrio. Este es el problema político fundamental, el de hallar un poder político ordenador.

Pero el poder y el orden no son enemigos de la libertad para Donoso Cortés, sino una condición necesaria para su ejercicio. Si la balanza se inclina hacia la voluntad, tendremos un despotismo democrático de masas irracionales o, en otras palabras, un voluntarismo que prescinde de la inteligencia. Donoso Cortés piensa aquí en los terrores de la Revolución francesa. Inadmisibles es también un orden político omnipotente, de uno solo (la monarquía hobbesiana, por ejemplo) que atente contra la libertad humana en nombre de la armonía social. Todo poder humano que se afirme por sí sin límites es perjudicial. No se debe anular ni la libertad ni la razón en el hombre. La voluntad democratizadora y el poder absoluto no conducen a una sociedad justa, equilibrada, armónica en relación con la naturaleza del hombre sino todo lo contrario. En una primera etapa, serán las inteligencias de una aristocracia ilustrada las encargadas de equilibrar el sistema político, mientras que en los últimos años ese papel corresponderá al catolicismo.

El carácter restaurador de la dictadura

Ahora bien, existen circunstancias de crisis, de desorden social y

político que justifican medidas extremas. La más importante de esas medidas es la dictadura. Donoso Cortés habla de ella durante toda su obra y lo hace también durante la segunda etapa de su pensamiento en la “Ley de estados excepcionales” de 1839, un pequeño artículo usualmente soslayado pero no menos importante en el que comenta un proyecto de ley presentado a las cortes en el año 1839 y dónde se reafirma la importancia de la dictadura en momentos de crisis. Por definición, y aquí seguimos el texto de Donoso Cortés, el régimen de excepción previene aquello imposible de anticipar con exactitud, lo que no quiere decir que no puedan tipificarse distintos grados jurídicos de lo excepcional.¹⁴ Al contrario, Donoso Cortés considera que una ley de este tipo debe contemplar las situaciones de riesgo posibles con la suficiente prudencia como para habilitar márgenes de decisión sensatos capaces de resolver la crisis sin cometer abusos de poder.

Lo que nos interesa recalcar es el carácter indudablemente necesario de la dictadura, si así lo piden las circunstancias, de tal suerte que “el legislador que, en tiempos de disturbios y trastornos, aspira a gobernar con las leyes comunes, es imbécil; el que, aun en tiempos de disturbios y trastornos, aspira a gobernar sin ley, es temerario” (Donoso Cortés, 1893, p. 532). Lo común no puede ser la regla en el momento excepcional, pero la excepción tampoco es un poder absoluto, arbitrario, sino más bien un mal necesario. Hasta donde se pueda, deben regirla límites.

Esclarecida la posición de Donoso Cortés, volvamos ahora a Sánchez Abelenda. La cita del párrafo anterior le permite ver el carácter provisorio de la dictadura, de su función limitada en cuanto ella no es creadora, no promulga un orden nuevo a discreción de un decisor dado, sino que recompone una situación descarriada. Siguiendo esta línea, el “Discurso sobre la dictadura” pronunciado casi diez años después también debe leerse en clave principalmente restauradora. ¿Qué restaura? En efecto, el orden social y político. Pero es justamente la inclinación lenta hacia el catolicismo la que terminará de cerrar la argumentación donosiana en un todo coherente porque,

14 “Una ley sistemática sobre el estado de sitio, tomada esta en su sentido más lato, es de todo punto imposible [...] ¿Cómo se ajustan los caprichosos movimientos de una sociedad agitada por la fiebre al cuadro estrecho, proporcionado, inflexible de una ley o de un sistema? [...] Y sin embargo, esa ley imposible es una ley necesaria” (Donoso Cortés, 1893, p. 531).

si aquel escrito del '39 no ofrecía todavía una garantía acerca de cómo conservar el orden restituido, éste de sus últimos años no dudará en que la restauración no es otra cosa que la implantación de la civilización católica. El influjo cultural católico es el único capaz de lograr niveles tales de represión moral interior que permitan disminuir la represión política, de acuerdo a la relación de proporcionalidad inversa establecida por Donoso Cortés como "ley del termómetro".¹⁵

Una dictadura deviene tiranía (poder humano absoluto) si no incorpora en la sociedad los contenidos del dogma cristiano que exigen obediencia a la autoridad. En la lectura de Sánchez Abelenda, más allá de la seguridad donosiana sobre el efecto restaurador del catolicismo, su concepción de dictadura como elemento provisorio, íntimamente atado a las circunstancias y a algunos límites legales (presentes en la "Ley de estados excepcionales", pero también en las "Lecciones sobre derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid", que discutiremos posteriormente) o del contenido moral religioso ("Discurso sobre la dictadura") alejan su concepción del voluntarismo decisor de la interpretación de Schmitt. Para Sánchez Abelenda, la dictadura donosiana apela a una fundamentación trascendente, superior, divina: la de los valores de la civilización católica. Esta recoge esos valores, no los crea sino que los acepta y trata de hacerlos efectivos en el mundo. Lo que tiene de voluntad humana recae solamente en esta aceptación, en el compromiso activo de realización. En palabras del comentador: "Donoso busca otra legitimidad más alta, apelando a la instancia superior e inconcusa de lo religioso. De ahí que su segunda navegación no deje de ser legitimista. Su decisión, por tanto, no es un puro voluntarismo" (Sánchez Abelenda, 1969, p. 353).

En su contexto de producción, la lectura de Sánchez Abelenda replica el temor donosiano por el advenimiento del socialismo y su denuncia del desorden político como consecuencia de la insurrección armada del marxismo/peronismo de los años setenta en la Argentina. La identificación de estas últimas fuerzas políticas con el ateísmo es clara y fue inspirada sin duda por la lectura de Juan Donoso Cortés.

¹⁵ Debemos recordar en este punto, el comentario al texto "Discurso sobre Europa" recuperado en el apartado anterior dedicado a la interpretación de Carl Schmitt sobre Donoso Cortés.

La legitimidad trascendente

Apartada la dictadura del núcleo teórico del pensador extremeño, señala Sánchez Abelenda (1969, p. 392), recobra importancia la tradición, pues “el tradicionalismo aspira a descubrir una legalidad trascendente, impresa o revelada desde fuera por la providencia”; identificación que articula lo católico como verdad revelada con su realización soberana efectiva. En efecto, este era uno de los puntos de lo que se “entendía” por tradicionalismo en la España de Donoso Cortés, según nuestro autor: monarquía limitada por la ley divina (en oposición a monarquía absoluta hobbesiana), religión católica como pilar de la tradición y signo del estilo de vida propio de los españoles, entre otros puntos (Sánchez Abelenda, 1969, p. 162).

Esta concepción bien podría funcionar como una autorización al golpe de Estado cometido en Argentina unos años después. Al menos, como justificación del carácter necesario e inevitable del gobierno militar, casi una exigencia de los tiempos, para resolver el supuesto desorden imperante. Debe recordarse que la dictadura argentina de 1976 se autodenominó “proceso de reorganización nacional” y fue notorio su anclaje institucional e ideológico en el catolicismo ortodoxo.

Volviendo a nuestras preguntas iniciales, podría argumentarse que Sánchez Abelenda sostiene la continuidad entre los dos Donosos porque encuentra un dualismo entre la libertad y el orden, entre el yo y la sociedad que permanece constante en el pensador español. Esto es, ciertamente, continuidad. Sin embargo, la proclamación del elemento extra-teórico de una conversión religiosa por medio de la fe, como elemento contundente del traspaso hacia el último Donoso Cortés recalca en el corazón de la interpretación de Sánchez Abelenda. ¿Es continuidad teórica sostener una conversión religiosa? A nuestro modo de ver, esta postulación interrumpe la continuidad, la obra ya no puede pensarse en sus vaivenes, retrocesos y afirmaciones por sí misma, sino que debe recurrirse a la fe personal de Donoso Cortés para explicarse. En cuanto a lo que tiene de tradicional, para Sánchez Abelenda se debe a su adscripción a una legitimidad trascendente: un derecho natural cristiano cuya realización se atribuye excepcionalmente a un dictador (esto en 1848) pero que en tiempos de normalidad responde a una

monarquía regulada por el influjo católico que se comprende además como parte de lo propiamente español.

Moderatismo en Donoso: continuidades más que rupturas

Si bien no puede considerarse a Jorge Dotti como un especialista en Donoso Cortés, creemos importante retomar sus ideas por el interesante contraste que presenta en torno a las visiones dominantes sobre la obra de Juan Donoso Cortés que describimos en los apartados anteriores. Por lo mismo, debe aclararse que su influencia general para los intérpretes de nuestro autor ha sido mucho menor. El interés de Dotti hacia el español llega en realidad por vía de sus profundos estudios sobre Carl Schmitt, en el marco de la recuperación en la Argentina de las ideas del jurista alemán alrededor de los años noventa (Pinto, 2000), tanto para denunciar desde el lado liberal la profusión de decretos de necesidad y urgencia del entonces presidente Carl Saúl Menem como “decisionista” (a menudo con cierta simpleza, como advierte Noretto, 2014), como del lado que podríamos denominar vagamente “estatalista”, cuya misión será recuperar la autonomía de la política frente a los poderes económicos y la valorización del mercado como agente constructor del orden social, típicos del neoliberalismo por entonces dominante.

En el campo de aquellos preocupados por el efecto despolitizador del mercado podemos situar al académico argentino. La defensa de la decisión schmittiana, a la que se quiere diferenciar de la mera “tiranía” funge en parte con el decisionismo donosiano. Pero dado que nos situamos en una época secularizada en la que ya no es posible recurrir a ontologías trascendentes para abonar la legitimidad política, es inevitable el gesto de nuestro comentador por minimizar dicho componente en la obra de Donoso Cortés. En este apartado desarrollaremos estas hipótesis.

En “Donoso Cortés y Carl Schmitt” (1999) el argentino Jorge Dotti ofrece una lectura unitaria de la obra del extremeño, que no concede importancia al episodio biográfico de la conversión. Muy al contrario, existe para Dotti una gran continuidad entre el joven español y el maduro. En ambas etapas el intelectual extremeño aboga

por un gobierno moderado cuya única diferencia es el abandono de un cuerpo de ideas y su reemplazo por otro. El doctrinarismo francés de su juventud y el catolicismo posterior serían simples medios adecuados para alcanzar un fin moderador, un gobierno del justo equilibrio. En el joven Donoso Cortés, esa función la encarnan las aristocracias legítimas, quienes con su inteligencia lograrán, vía un gobierno representativo, la armonía social. Estas ideas son intercambiadas en el Donoso Cortés maduro por una dictadura política como apelación a un gobierno extraordinario que pueda restituir el orden desmembrado por las revoluciones. Veamos cómo opera esta idea.

La soberanía de la inteligencia

El texto "Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid" (1836) constituye la obra cumbre del Donoso Cortés doctrinario y sobre ella Dotti edifica el núcleo de su interpretación. Allí, nuestro autor afirma que el hombre posee dos principios. La inteligencia, en tanto facultad que le permite reconocerse a sí mismo y a los demás como seres dotados de razón, permitiendo a los hombres integrarse en una sociedad y, por otro lado, un principio contrario que empuja al hombre hacia el egoísmo y la disgregación. Es un principio volcado hacia el yo, netamente individualista, denominado libertad. Ella es indivisible, intransferible y constituye una unidad, por lo que no puede fragmentarse. Al no poder escindirse y al corresponder a cada individuo, la libertad es perturbadora de lo social.

Dentro de esta sociedad de inteligencias surge la amenaza de la libertad como principio disolvente, lo que justifica la aparición del gobierno político. Su móvil será poner a raya a la libertad para lograr el equilibrio y la armonía social sin caer en el despotismo, porque ser libres es una condición humana que no debe ser anulada por el poder político. ¿Quiénes son los más aptos para ejercer el gobierno correctamente o, lo que es lo mismo, para armonizar las relaciones entre la sociedad y el individuo? Nuevamente, como la razón es principalmente armonizadora, aquellos que mejor la ejerzan, esto es, los más inteligentes, serán los más aptos. Es la soberanía de la inteligencia, tan cara a los doctrinarios franceses lo que aquí replica Donoso. A su vez, existen dos tipos de razón. Una absoluta, propia

de Dios, y otra limitada, propia de los hombres. Esta aclaración es importante, puesto que, si la razón humana es limitada, todo ejercicio político de la razón debe ser también limitado, lo cual afirma no solo el carácter moderado y representativo del gobierno sino también la impugnación a toda forma absoluta e inmanente de justificación del poder. Donoso Cortés aquí piensa sobre todo en la democracia (el pueblo tiene el poder absoluto) y en la monarquía absoluta (el rey tiene todo el poder).

La situación excepcional y el recurso a la religión

Una idea muy importante de las “Lecciones...” para sostener la interpretación dottiana es la posibilidad de la aparición de momentos de enfermedad en una sociedad, en los cuales pueden corromperse o bien las costumbres, o bien las leyes, o ambas a la vez. En el primer caso, Donoso Cortés apela a una dictadura, cuya misión será corregir esas costumbres para devolver el comportamiento social a su cauce normal. En el segundo, basta un enderezamiento normativo desde arriba para reencauzar la situación. Pero existe un caso peor, aquel en el cual “suenan para los pueblos la hora fatal de las revoluciones sociales y políticas; cuando los que obedecen se insurreccionan contra los que mandan [...] cuando el poder constituido y limitado desaparece de la sociedad [...]” (Donoso Cortés, 1854d, p. 199). En estos casos, de grandes conmociones sociales, se pregunta Donoso Cortés si no será necesaria la “omnipotencia social”, el poder fuerte, concentrado que, en vista de una situación excepcional, sea capaz de atemperar la tormenta revolucionaria. A este poder Cortés lo llama “poder constituyente”. Ese poder que “las constituciones no adivinan” (Donoso, 1854d, p. 200), ajeno a la legalidad positiva.

Dotti (1999) apunta en base a esta descripción varias ideas. Primero, que Donoso Cortés está lejos de ser un legitimista o un tradicionalista (segunda respuesta de nuestra clasificación y una anticipación de su crítica a Sánchez Abelenda). No hay, al menos hasta aquí, apelación alguna al origen; todo lo contrario, se afirma contundentemente el carácter limitado del poder. En segundo lugar, nota aquí la consideración de una dictadura frente a la aparición de situaciones de excepción, que restituyen la situación normal de

aplicación del derecho y que combinan aspectos de la dictadura comisarial y soberana, en el significado otorgado por Schmitt (2013). Apuntamos entonces: ausencia de legitimismo y presencia del concepto de dictadura en el joven Donoso Cortés.

Ahora bien, agregando los mismos textos centrales ya comentados del corpus donosiano maduro (“Discurso sobre la dictadura”, “Discurso sobre la situación de Europa” y el “Ensayo...”), Dotti (1999) advierte que para Donoso Cortés la doctrina católica empuja a una moral disciplinada. Es la mejor protección contra la libertad. Solo dentro de la civilización católica el individuo puede ser libre. Solo los principios del catolicismo, su consecuente represión interna, evitan, vía ley del termómetro, el aumento de la represión política. En consecuencia, es el cuerpo de ideas más apto para lograr el ideal de moderación. Es más, la apelación a una dictadura se da en el marco de una situación excepcional, cuyo fin es retrasar el influjo despótico que caracteriza a los tiempos revolucionarios. Lo novedoso reside en el abandono de la confianza en la razón como regulador social, reemplazada ahora por la fe y la represión moral católica. Sumado a esto, se observa la apelación a una decisión de carácter urgente, fruto de la exigencia de los tiempos más que de su vocación católica. ¿Qué se mantiene inalterado? Para Dotti (1999) el ideal de moderación. Donoso Cortés sigue apostando por un gobierno equilibrado, aun en el contexto de un creciente pesimismo sobre el destino histórico del hombre. Y este ideal equilibrado solo puede ser realizado en estas circunstancias apremiantes por el catolicismo. De nuevo: concepto de dictadura y ausencia de legitimismo en el Donoso Cortés maduro.

En resumen, según Dotti, Donoso Cortés exhibe una gran continuidad en toda su trayectoria intelectual, al menos en términos de sus objetivos políticos. Solo ha cambiado el instrumento de alcance de ese equilibrio: si en un principio éste residía en la razón, ahora lo hace en la fe católica. Hasta la dictadura presenta un elemento de continuidad, ya sea que esta se denomine “poder constituyente”, ya sea que corrija las costumbres desviadas o, en el Donoso Cortés de los últimos años, la proclamación de una dictadura moralizante. En todos los casos, el elemento de la excepcionalidad persiste.

Crítica a las tres vías de acceso a Juan Donoso Cortés: los puntos débiles

Posicionar a Donoso Cortés como un converso afecta la relación del comentarista con las obras primeras del autor y modifica por consiguiente su abordaje epistemológico. Cuando se habla del efecto de la “gracia” en su obra, se instaura casi un presupuesto metodológico que sesga el análisis teórico. Schmitt, por su parte, relega el asunto al estatus de un dato menor. Esto le permite concentrarse en los escritos maduros de Donoso Cortés, ignorando el tratamiento poco decisionista que la noción de dictadura recibe durante el período juvenil-intermedio de la producción del extremeño. Acepta la conversión, sin preocuparse demasiado por inquirir sus motivos, debido a que el acento de Schmitt descansa sobre la solución donosiana al peligro de 1848 más que en una preocupación erudita por la presencia y transformación del concepto de dictadura en la obra del español. Schmitt ya había acotado su objeto de análisis antes siquiera de considerar la conversión, porque su interés y admiración residía sólo en el elogio a un conservador que por primera vez dejaba de apelar a una legitimidad regia imposible de recobrar, para de este modo reclamar una decisión urgente.¹⁶

Por el contrario, el lector tradicionalista suele destacar el componente sobrenatural de la conversión como ejemplo de la insuficiencia de la razón en tanto epistemología para el análisis del autor católico. Así como la razón no puede explicarlo todo, Donoso Cortés tampoco es interpretable con prescindencia del influjo de la fe sobre su biografía personal. Aun destacando continuidades, Sánchez Abelenda eleva ese “salto religioso” al hecho iniciático de un Donoso Cortés teóricamente sólido precisamente debido a su conversión, pues ésta lo dotó de una coherencia intelectual que en el pasado se había mostrado ambivalente y confusa. El suceso que justifica su firmeza teórica entre 1847 y 1848 es precisamente la conversión, porque la razón duda casi por definición, pero asesorada por la fe se vuelve además pura convicción.

¹⁶ Bueno (2012) observa esta utilización de Donoso Cortés como “herramienta” teórica, motivo por el cual Schmitt se habría desinteresado por una lectura más prolija del español. Por su parte, Saralegui (2016), destaca el desconocimiento del alemán sobre la obra completa de Cortés.

Por su parte, Dotti se desinteresa de este problema, lo que le allana el camino para pensar que Donoso Cortés fue siempre el mismo. En tal caso, lo único que habría cambiado habría sido el instrumental necesario para reacondicionar Europa del peligro socialista (pasando del doctrinario al católico). El supuesto efecto de la gracia no hace más que obnubilar las continuidades e introducir un elemento *ateórico* allí donde no se encuentra una explicación pertinente para semejante transformación. Por eso las críticas de Dotti a Schmitt, único tema que los separa de su interpretación sobre Donoso Cortés y de ahí sus comentarios contra Sánchez Abelenda, de quien destaca el continuismo, pero rechaza la asimilación del español al legitimismo, como desarrollaremos más adelante.

La conversión, en consecuencia, marca un rumbo, ya sea como presupuesto, ya sea como consecuencia de la visión del investigador, de tal suerte que demuestra ser un tópico necesarísimo para enfrentarse con el estudio del autor. Si bien acompañamos a Dotti en su escisión entre la vida y la obra del extremeño (y en esto su visión es superadora), a nuestro entender dicha operación lo fuerza a cargar demasiado las tintas sobre las continuidades, como si nada hubiese cambiado de fondo, lectura difícil si quiere trazarse una comparación entre las distintas etapas del pensamiento de nuestro autor. Obliga además a posicionarse en contra de las afirmaciones explícitas de Donoso Cortés, que se ve a sí mismo como converso, católico y defensor de la tradición.¹⁷ Naturalmente, el intérprete no tiene la obligación de obedecer a su objeto de estudio, pero sin dudas esto exige una fortaleza argumentativa adicional.

Pasemos a la segunda de nuestras preguntas. Sánchez se rehúsa a ver en la decisión donosiana una creación *ex-nihilo*, en contraste con Dotti y Schmitt. Por el contrario, las circunstancias extremas de la revolución del '48 exigen una dictadura que está muy lejos de ser "creación de la nada". Es enteramente temporal, apela a una serie de valores de naturaleza trascendente que exceden toda decisión personal. Por eso no crea, sino que se alza con una especie de "legitimidad de

17 Como, por ejemplo, en el "Discurso sobre la situación de España", de 1850: "yo represento la tradición, por la cual son lo que son las naciones en toda la dilatación de los siglos. Si mi voz tiene alguna autoridad, no es, señores, porque es mía; la tiene, porque es la voz de vuestros padres" (Donoso Cortés, 1892c.p. 168)

ejercicio” que toma las riendas de la realización católica por el repliegue de la monarquía, muy lamentado por Donoso Cortés. Eso no significa el abandono del monarquismo, sino la conciencia de su ineptitud para hacerse cargo de la situación puntual revolucionaria. Persiste la admiración del extremeño por la monarquía hereditaria como la forma más perfecta de gobierno, como puede comprobarse en su irrenunciable apoyo a la reina Isabel y su anti carlismo. En suma, “la decisión donosiana no pretende la construcción de un orden determinado por imperio de la sola voluntad, sino adhesión al ‘orden’, donde verdaderamente está, y el único que resta” (Sánchez Abelenda, 1969, p. 356).

El alejamiento de las tesis legitimistas y la proclamación de un ideal de moderación, mera transformación de un cuerpo de doctrinas por otro, caracteriza a la posición dottiana sobre Donoso Cortés, en distancia con la de Sánchez, pero no con las de Schmitt. A este último sólo le cuestiona haber concedido demasiada importancia a la conversión donosiana, perdiendo de vista las persistencias entre los dos periodos del español. Coinciden en el tipo de decisionismo presente en la obra donosiana; se trata de una decisión independiente de los contenidos de la fe y del dogma:

Es esta racionalidad independiente de la Gracia divina misma la instancia justificadora de la dictadura, una racionalidad que enseña que, ante la crisis excepcional extrema, la respuesta es la decisión excepcional extrema, *más allá de los contenidos particulares que esa decisión conlleva*, pues ellos dependerán de las circunstancias, de las capacidades personales, y de los detalles particulares de cada caso. (Dotti, 1999, p. 100).

Lo católico en Donoso Cortés se subsume a la conciencia de que su época necesitaba de una decisión que reinstaure el orden como justo equilibrio, en términos de moderación, como armónico intermedio entre los poderes omnipotentes democratizantes y absolutos, propios de la democracia jacobina y de la monarquía hobbesiana. Nuevamente, en sus palabras:

Donoso no abandona nunca, ni siquiera en su última fase, el esquema constitucionalista adecuado a una época que somete la legitimidad dinástica al cribado de una racionalidad moderna,

respecto de la cual el catolicismo del último Donoso no constituye una alternativa sino un complemento teológico-metafísico superior. (Dotti, 2000, p. 530).

Donoso Cortés no incurre en la apelación al origen propia del tradicionalismo español; más bien, su decisión se fundamenta “en la función de la monarquía y en la prioridad metafísica de las premisas iusnaturalistas” (Dotti, 2000, p. 529). Es decir, el principio de la moderación se vale, en la última etapa de los escritos de Donoso Cortés, de un derecho natural de contenido católico porque lo cree capaz de contener las fuerzas disgregadoras y caóticas del socialismo revolucionario. A su vez, podrá impedir la tiranía que asoma junto con el triunfo del ateísmo y de la técnica al servicio de la opresión social. De cuño estrictamente dottiano es la hipótesis de la permanencia del decisionismo a lo largo de los escritos del extremeño: lo único que cambia es el contenido decisional. En suma, el formalismo es una variable constante en Donoso Cortés, pero no así el contenido.

316
Dicho esto, anotemos algunos problemas. En primer lugar, en Sánchez Abelenda la refutación de la decisión donosiana, paso previo a la afirmación de su tradicionalismo, supone primero una interpretación de la decisión schmittiana. Cabe preguntarse si la interpretación de Schmitt provista por Sánchez Abelenda resulta sostenible. En particular, resulta cuestionable sostener que Schmitt concibe a la decisión como “salida de la nada”. Existen al respecto otros planteos. Por ejemplo, Noretto (2014) caracteriza a la decisión schmittiana como una práctica jurídica cuya misión es realizar el derecho. De rechazar esta interpretación nihilista/vanguardista de Schmitt, Sánchez Abelenda se vería obligado a relativizar la separación entre Donoso Cortés y Schmitt. La facilidad con la que Abelenda se desprende del problema de la decisión en la obra de Schmitt empobrece su exégesis donosiana.

Por otro lado, el tradicionalista argentino pierde claridad respecto del legitimismo monárquico cuando afirma que la legitimidad donosiana apela directamente a lo trascendente, sin mediaciones en la figura del rey. ¿Cuáles son los alcances de una decisión *provisoria* que involucra no un desorden político-social puntual, sino más bien toda una Europa que corre el peligro de aclimatarse a los tiempos de

la "civilización filosófica"? Como señala Dotti en su crítica a Sánchez Abelenda, Donoso Cortés no es legitimista porque no apela al origen ni adscribe al carlismo, al que rechazó toda su vida y al que se hubiese acercado sin dudarlo de haberse vuelto tradicionalista. ¿Por qué entonces no se volcó hacia este grupo?¹⁸

Por último, nos distanciamos de la idea de Sánchez Abelenda que considera a la dictadura en Donoso Cortés como una mera respuesta a una crisis puntual y cuya misión concreta es la restauración de la situación precedente, tesis que autoriza al autor a afirmar un monarquismo persistente en Donoso Cortés, pues luego de la excepción la monarquía sería finalmente restablecida. Como sostendremos en el último apartado, desde nuestro punto de vista la severidad de la interpretación donosiana acerca de los peligros de su época radicaliza la duración de la situación dictatorial al punto de eruirse ésta como un reemplazo eficiente para aquella misión otrora correspondiente a la monarquía: la protección del catolicismo o, en rigor, la realización de la moral católica.

En el caso de Dotti, la cuestión reside en si es posible relegar a un lugar tan secundario el contenido católico de la decisión donosiana, en preguntarse si ésta va realmente "*más allá de los contenidos particulares*" (Dotti, 1999, p. 100). Dotti se ve obligado a sostener esta tesis precisamente por sus premisas continuistas, puesto que, si en Donoso Cortés hay algo que persiste, y claramente ello no puede ser el contenido, la única salida es la formalización de la decisión. Por otro lado, aquí se produce el traslado desde Schmitt a Donoso Cortés, puesto que Dotti asimila el decisionismo del alemán con el concepto de dictadura del español. Nuevamente, el análisis, más que sobre Donoso Cortés, es acerca de la justeza de la posición schmittiana y de cuánta influencia hay del español en el alemán. Por su parte, el desprecio de Schmitt por el sentido católico de la decisión donosiana y la búsqueda forzada de una familiaridad teórica entre él y Donoso Cortés acaban en una reducción de la obra de extremeño.

Recapitulemos lo obtenido hasta aquí. La conversión constituye un presupuesto, un postulado previo a la posición de los comentaristas de Donoso Cortés, de tal manera que tanto Sánchez como Schmitt

¹⁸ Para Barytzal (2010) sencillamente porque murió joven.

convalidan el elemento extra-teórico de la función de la Gracia como factor interviniente en su transformación teórica, lo que permite delimitar la hermenéutica de la obra del extremeño, abocándose a los extractos más consistentes con la hipótesis que se pretende avanzar (no es casual que ambos sean católicos). Dotti desplaza esta cuestión, lo que lo obliga (y digamos: lo fuerza) a encontrar una continuidad entre dos etapas tan diferentes. Con todo, realizar un recorrido interpretativo exigió para estos últimos comentadores una consideración previa sobre Schmitt, que, una vez determinada, acerca o aleja a los dos autores estudiados. La interpretación sobre Donoso Cortés es, en estos casos, un corolario de la opinión sobre el pensador alemán.

En suma, el tradicionalismo de Sánchez Abelenda acepta la decisión donosiana, pero despojada de su componente formalista, porque ella solo admite el dogma católico a realizar. Por eso es legitimista, ya que apela a lo trascendente. Schmitt y Dotti sostienen en cambio el carácter creador y fundador de lo político de la decisión donosiana. En ambos casos, lo católico queda puesto en un segundo plano, casi como un contenido circunstancial y subordinado al "orden" como valor prioritario de la dictadura.

La decisión moral en Donoso Cortés

Es importante agregar que la influencia del contexto ha repercutido en los comentaristas relevados. Por un lado, debido al temor a las fuerzas juzgadas como disgregadoras de lo social, ya sea por representar éstas un peligro para la unidad política (Schmitt) o para la moral católica (Sánchez Abelenda) y, por otro lado, en virtud del intento de restituir la autonomía de la política y el ejercicio de la soberanía (Dotti). Estas utilizaciones sobre Donoso Cortés han afectado su interpretación y exigen, a nuestro modo de ver, matizaciones. Para ello, sostendremos la idea de un "decisionismo moral" en Juan Donoso Cortés que incorpore su indudable catolicismo internacionalista, premisa sobre la cual edifica no solo su juicio sobre la excepción sino también su contenido, pero, además, que coloque en el centro a la noción de dictadura, sin la cual es incomprensible el gesto resignado de nuestro autor contra la monarquía. Lo dicho es posible agregando que la conversión no es una

inspiración mística inaprensible teóricamente, ni un dato irrelevante que equilibre sin matices toda la obra de Juan Donoso Cortés.

A nuestro modo de ver y de acuerdo a lo expuesto hasta el momento, Dotti y Schmitt proceden de modo inverso al de Sánchez Abelenda. En aquellos, el catolicismo “empuja” la decisión donosiana soberana, le sirve de excusa, pero no constituye su núcleo. Va de la decisión al dogma. Sánchez Abelenda, a la inversa, piensa al catolicismo donosiano como eje sobre el cual la decisión se constituirá en instrumento de apelación y realización de valores. Va del catolicismo a la decisión, anulada la posibilidad de la monarquía mediadora. Para los primeros, la decisión permanece y el catolicismo es circunstancial. Para el segundo, el dato es el dogma católico y lo coyuntural es la dictadura. La centralidad puede ser ubicada en la forma, en tanto decisión formal señalada por fuera de algún tipo de derecho natural o divino, o en el contenido, en virtud de su apelación al dogma cristiano como premisa de legitimidad.

En consecuencia, creemos ver planteado el siguiente dilema: La decisión donosiana ¿es fruto de la conciencia del desorden político? En tal caso, ¿es el catolicismo un mero instrumento doctrinal, incluso secundario, para hacer frente a las circunstancias de crisis? ¿O es al revés? ¿Quién “arrastra” a quién? ¿El catolicismo obliga a la decisión, dada la victoria inminente de la atea “civilización filosófica”? (Sánchez Abelenda) ¿O la dictadura es un elemento del reordenamiento de lo político cuyo instrumento es la fuerza moral de las afirmaciones de la “civilización católica”? (Dotti – Schmitt).

Para nosotros, la conversión religiosa de Donoso Cortés es un elemento que perturba, antes que esclarecer, los problemas al interior de la obra donosiana. En esto seguimos a Dotti, bajo la presuposición de que los escritos del intelectual extremeño no necesitan de aportes subsidiarios, más allá de los que una ubicación histórico-contextual puedan proporcionar. Por otro lado, creemos necesario modificar la prioridad de los dos elementos interpretativos desplegados como dos momentos (catolicismo – decisión; decisión – catolicismo) de la dictadura donosiana. Aun admitiendo que aquí se simplifica la visión de nuestros intérpretes, considerar la subsunción de uno de estos elementos al otro cercena la oportunidad de verlos en conjunción,

interactuando a través de una serie de elementos intelectuales e históricos. Es decir, la conciencia de la decisión no estriba solamente en la lectura del fracaso de la monarquía de su tiempo para hacer frente a las vicisitudes del socialismo revolucionario de 1848, sino que, a partir de una lectura católica (que es específica y particular de sus últimos años), la tensión civilización filosófica/civilización católica habilita la consideración de los tiempos que corren como verdaderamente excepcionales, a un punto apocalíptico. Este dramatismo no se observa en el primer Donoso Cortés y es eminentemente función de su nuevo prisma católico, que se combina con la observación empírica de los acontecimientos del '48.

Si hasta aquí hay cambio en el español, ¿qué persiste entonces? Con Sánchez Abelenda y hasta cierto punto con Dotti, creemos que lo que se mantiene es el dualismo antropológico y, en general, el dualismo en los planos social y político. Este dualismo exige en tiempos normales de un cierto grado de libertad en los hombres para la construcción de un orden moderado en los regímenes políticos. Por su parte, Rivera de Ventosa (1976) ha ampliado la lista de constantes identificando otras tres: Dios como última causa de los hechos históricos, la importancia atribuida a la historia para la validez empírica de las tesis políticas y el lugar disgregador de la voluntad en lo social.

Más allá de las persistencias que pueden identificarse en Juan Donoso Cortés, el dramatismo de su interpretación histórica católica modifica cualitativamente una serie de conceptos que, aunque ya presentes en sus primeros escritos, adquieren otro tono hacia el final de su vida. Esto aparece especialmente en el concepto de dictadura, repercutiendo sobre su enfoque decisionista y sobre la idea de tradición en su obra. Nuestro objetivo es mostrar esta particularidad y a ello dedicaremos los párrafos restantes.

Contra este fondo discontinuista debe comprenderse entonces el concepto de dictadura. Tanto Rivera (1976) como Jiménez (1999) observan continuidad entre el primer Donoso Cortés y su discurso pronunciado en 1849. No obstante, a nuestro modo de ver, la especificidad católica de sus últimos años trastoca el significado de la decisión dictatorial.

La decisión donosiana es, en la última etapa de sus escritos, ineludiblemente católica y por ende moral, por cuanto que no va “*más allá de los contenidos particulares*” (Dotti, 1999, p. 100). Esto, debido a que la conciencia de la situación excepcional es resultado de la lectura católica y, además, de ella misma emanan los contenidos a realizar (que no pueden ser otros, que son precisamente urgentes por ser activados frente a ideologías “satánicas”). Sobre la excepción decide, en cierto modo, el catolicismo. Donoso Cortés apela a ese dogma para interpretar la coyuntura. Ese tamiz interpretativo le devuelve una lectura que hace urgente la decisión, que apela a ella de modo temporal, aunque en este caso “temporal” involucra una reconstitución de toda Europa y no solamente apunta a apagar el fuego revolucionario en España. Esto desdibuja el carácter “puntual” y concreto de la decisión dictatorial, como afirma Sánchez Abelenda. A propósito de este último comentarista, el supuesto monarquismo del extremeño no impide señalar que, de acuerdo al juicio donosiano, los monarcas son insuficientes para realizar una reordenación soberana (Duch, 2014). Más allá de sus preferencias ideales por tal o cual forma de monarquía, frente al '48 no hay rey posible. Sánchez Abelenda no observa este cambio en Donoso Cortés, porque le atribuye una defensa de la monarquía como régimen ideal que difiere del sentimiento del español frente a las dificultades concretas de su época. El español puede validar a la monarquía hereditaria y en efecto lo hace; sin embargo, al momento de reconocer su ineficacia, adscribe enseguida a una dictadura, única capacitada para enfrentar al socialismo. Este aspecto fue muy bien captado por la lectura schmittiana, al menos en cuanto a la verificación de que lo anteriormente comentado no se halla presente en el primer Donoso Cortés. No hay allí apocalipsis ni lucha final civilizatoria.

Por lo mismo, no hay límites claros para la recomposición de la situación excepcional. La misión de la dictadura reside en la disminución del “termómetro interno-moral” y no en la reordenación de la forma de gobierno. Es importante destacar que este concepto es notoriamente diferente del presente en las “Lecciones...” y en la “Ley...”, pues en ambos textos ella aparece como concentración del poder durante un tiempo determinado (a menudo jurídicamente

definido) para restablecer el orden y las costumbres, y permitir así el desarrollo normal del gobierno. En cambio, la dictadura en sus últimos años va más allá, apunta a reconfigurar las relaciones sociales a través de la restitución de la moral católica porque ella es la única capaz de atemperar los impulsos voluntaristas del hombre.

Relacionado con esto se encuentra el problema de la tradición en la obra de Donoso Cortés. Desde nuestro punto de vista, tradición en Donoso Cortés es esencialmente civilización católica. Es, además, una visión que abarca a toda Europa, a la que España pertenece como integrante del catolicismo del continente.¹⁹

Si bien Donoso Cortés no fue carlista, toma sin embargo la terminología de la época y por la cual lo tradicional, lo español, ocupará un lugar internacional amparado en el catolicismo. Es por ello que Donoso Cortés no es un monárquico a rajatabla, al menos en lo que ella tiene de "propiamente español". Los tiempos que le tocó enfrentar evidenciaron la imposibilidad de la "legitimidad de ejercicio" de las autoridades regias. Si la monarquía no puede proteger al católico, será momento entonces de hacerla a un lado para restaurar los verdaderos principios morales de la civilización. Si dicha forma de gobierno fue en el pasado su mejor garantía (y quizás lo sea en general, en un sentido teórico), el caso es que en la actualidad ya no puede responder a las exigencias de la lucha entre el bien y el mal.

En consecuencia, a tono con la época, lo tradicional en Donoso Cortés se confunde con la catolicidad. Al no existir monarquías fuertes, cobra máxima importancia la pura legitimidad de ejercicio, es decir, la dictadura política para defender la civilización. La prioridad de la

19 Es esta la tesis de Álvarez Junco (2014), quien ha destacado este europeísmo en Donoso Cortés cuando recuerda que durante al menos la primera mitad del siglo XIX, en la famosa fórmula carlista de Dios, Patria y Rey los tres términos no eran equivalentes. Patria y Rey fluyen como conceptos subsidiarios, acoplados al catolicismo, elemento fuerte de la tríada. La patria "no significa más que un conjunto de "tradiciones", creencias, privilegios, leyes e instituciones fundamentales, que en absoluto eran privativas de España" (Álvarez Junco, 2014, p. 197). Por su parte, la figura monárquica implicaba una distinción entre legitimidad de origen y de ejercicio, por la cual la obediencia al rey no se justificaba por la mera herencia, sino que su poder debía confirmarse en la defensa de la tradición, o sea, en la protección del catolicismo. Con el tiempo, la tríada se equilibrará, dando forma más acabada a "lo español", pero para ello, será necesario un acercamiento entre la idea de Nación (todavía en posesión de los liberales) y el catolicismo, que se realiza en toda su extensión a principios del siglo XX.

restitución "tradicional" habita en la recomposición de lo moral y no de lo político, a lo que se llega después, casi de modo automático, cuando aumenta el termómetro católico. De ahí que no se trate de reimplantar formas de gobierno perimidas, sino de reorganizar las subjetividades sociales en clave de obediencia a la autoridad de Dios y de sus representantes terrenos. De ahí que sea esencial el contenido decisional en la obra de Donoso Cortés. Con su formalismo, Dotti y Schmitt impiden pensar en esta transformación conceptual del español y lo "modernizan" en exceso, despreciando el elemento ético-católico cuya realización es el verdadero objetivo de una medida tan extrema como la dictadura. Pero también Sánchez Abelenda incurre en una equivocación cuando caracteriza a la dictadura donosiana como provisional a la vez que sobrevalora la opinión de Donoso Cortés sobre la monarquía como régimen ideal, pues si esto fuera así ya no sería posible explicar el peculiar dramatismo de sus últimos años de producción y la importancia de lo que según Donoso Cortés estaba en juego. De este modo, la dictadura se enmarca en un horizonte que podríamos llamar "diacrónico", más que "sincrónico", como podría haber sostenido Sánchez Abelenda.

La decisión donosiana estriba en la realización de valores trascendentes, legítimos en virtud de su posición supraterrrenal. La reacción tiene como objetivo moralizar la política. Se espera con ello, hacia final del proceso, la progresiva elevación religiosa de los habitantes de la nación española y su reinserción bajo los parámetros de la "verdadera" cultura. Desplazar al monarca de este proceso muestra la preeminencia religiosa del extremeño sobre otros componentes de "lo español", como la legitimidad monárquica. Entre el trono y el altar, Donoso Cortés prioriza el altar, porque el primero solo se justifica en su protección del segundo. Por eso la dictadura no es un gobierno provisorio cuya misión sea acondicionar la situación para el regreso del monarca, sino que, a través de su decisión moral, debe sostener al catolicismo.

En resumidas cuentas, catolicismo y decisión existen en Donoso Cortés de modo asociado, indisoluble y hasta cierto punto alimentándose mutuamente: lo católico (elemento central de la tradición) revela la excepción, la decisión personal revela la insuficiencia de la monarquía y realiza dentro del orden político

el influjo moral católico, a través de una dictadura que, si bien no tiene carácter de orden nuevo (pues apela a un dogma presente y trascendente) tiene atada su definición al logro sostenido de una represión interna religiosa en el hombre. En consecuencia, en vez de un decisionismo formal o legitimista, lo que observamos es una decisión moral, que se vale de una interpretación de la excepción surgida de la propia adopción del catolicismo y que realiza en el mundo las nociones de lo justo propuestas por su doctrina, a través de una dictadura ética de largo alcance continental y temporal.

Referencias bibliográficas

Abellán, J. (1984). *Historia crítica del pensamiento español* (Vol. 1-4). Madrid, MD: Espasa-Calpe.

Álvarez Junco, J. (2014). *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, MD: Taurus.

Artola, M. (1974). *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid, MD: Alianza.

Bartyzel, J. (2010). Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista-providencialista. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada. Revista de historia y filosofía jurídico-políticas*, (16), 139-146.

Bueno, R. (2012). Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e excecao em chave teológico-medieval [Carl Schmitt, lector de Donoso Cortés: dictadura y excepción en clave teológico-medieval]. En *Revista Brasileira de Estudos Politicos*, (105), 453-494. Doi: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p453

Caturelli, A. (1954). Donoso Cortés en la Argentina. En *Sapientia. Revista tomista de filosofía*, (32), 88-102.

Clemente, J. (1985). *Las guerras carlistas*. Madrid, MD: Sarpe.

Devoto, F. (2005). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI

Donoso Cortés, J. (1854a). Discurso pronunciado en el congreso el 4 de enero de 1849. En Gavino Tejado (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 243-302). Madrid,

MD: Imprenta del tejado.

- Donoso Cortés, J. (1854b). Discurso sobre la situación general de Europa. En Gavino Tejano (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 303-326). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1854c). Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. En Gavino Tejano (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 4, pp. 18-300). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1854d). Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid. En Gavino Tejano (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. 303-326). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1892a). Correspondencia con el señor conde de Montalembert. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 93-102). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1892b). Correspondencia con el Sr. De Blanche Raffin (sobre la conversión de Donoso Cortés). En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 260-268). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1892c). Discurso sobre la situación de España. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 145-170). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1893). Proyecto de ley de estados excepcionales, presentado a las últimas Cortes por el Ministerio de Diciembre. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 525-542). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1970). *Obras completas* (Vol. 1-2). Madrid, MD: BAC.
- Dotti, J. (1999). Donoso Cortés y Carl Schmitt. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 61-102). Buenos Aires,

Argentina: Eudeba.

Dotti, J. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Homo Sapiens.

Duch, L. (2014). *Religión y Política*. Barcelona, CT: Fragmenta.

Fagoaga, M. (1958). *El pensamiento social de Donoso Cortés*. Madrid, MD: Nacional.

Galindo Herrero, S. (1956). La transformación de Donoso Cortés. En *Temas españoles*, (26), 1-34.

Gambra, R. et.al (1971). *¿Qué es el carlismo?* Madrid, MD: Escelier.

González Cuevas, P. (2015). La proyección de Donoso Cortés en la política española de los siglos XIX y XX. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución* (pp. 145-174). Madrid, MD: Archivos de la Comunidad de Madrid.

Grillo, M. (1999). Introducción. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 9-12). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Hobsbawm, E., y Ranger T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición* (O. Rodríguez, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.

Jiménez, P. (1999). La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. En *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón, Huesca, 7 al 9 de julio*, 401-416.

Llergo Bay, F. (2016). *Juan Vázquez de Mella y Fanjul. La renovación del tradicionalismo español*. Tesis Doctoral. Pamplona, NC: Universidad de Navarra.

Macías López, J. (2010). Balmes y Donoso Cortés ante la política española en el siglo XIX. *Revista Catobepilas*, 105. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm>

McNamara, V. (1992). Juan Donoso Cortés: un doctrinario liberal. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (72), 209-2016.

Nosetto, L. (2014). Decisionismo y decisión. Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo. *Revista Post-Data*, 20(2), 295-319.

Ortí y Lara, J.M. (1891). Prólogo. En Ortí y Lara (Ed.) *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. iii-cxv).

- Madrid, MD: Sociedad editorial de San Francisco de Sales.
- Pinto, J. (2003). *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*. Buenos Aires, Argentina: Proyecto editorial.
- Rivera de Ventosa, E. (1976). El joven Donoso Cortés ante la problemática de su tiempo. En *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, (3), 291-323.
- Sánchez Abelenda, R. (1969). *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Madrid, MD: Trotta.
- Schmitt, C. (2006). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Struhart y Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid, MD: Trotta.
- Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la Dictadura: 1916-1932*. Madrid, MD: Tecnos.
- Schramm, E. (1936). *Donoso Cortés, su vida y pensamiento*. Madrid, MD: Espasa-Calpe.
- Sirczuk, M. (2004). La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés. En *Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir* (pp. 55-88). Buenos Aires, Argentina: Del Molino.
- Suarez, F. (1964). *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid, MD: RIALP.
- Tierno Galván, E. (1962). *Tradición y modernismo*. Madrid, MD: Tecnos.
- Vázquez de Mella, J. (1980). *El tradicionalismo español. Ideario social y político*. Buenos Aires, Argentina: Dictio.