

Desorden y orden, revolución y dictadura: La reacción de Donoso Cortés frente a la modernidad

Alessandro Volpi
University of Salerno

Abstract

Disorder and Order, Revolution and Dictatorship: The Reaction of Donoso Cortés to the Modernity

The present contribution investigates the work of the 19th-century Spanish philosopher Juan Donoso Cortés, one of the main proponents of European counter-revolutionary thought. Referring to the genealogy of modern politics traced by Carlo Galli, Donoso's thought is interpreted through the order/disorder dyad, understood as the basis of his entire conception. It is in fact possible to see how the question of immanent disorder and the need for a transcendent order define, through theological and anthropological formulations, Donoso's philosophy of history, politics and right. As a consequence, he theorizes the necessity of a dictatorship as a response to the fundamental event at the origin of the rupture of the divine cosmic order: the revolution. Donoso's philosophy is therefore configured, in the path of counter-revolutionary philosophy, as the transition to a secularized theory of reaction to the emergence of political and social conflict in the modern world.

Keywords: Donoso Cortés, order/disorder, counter-revolutionary philosophy, political philosophy, modernity

1. Introducción: los contrarrevolucionarios frente a las revoluciones

Si se quiere recorrer la historia de la contrarrevolución resulta obvio centrarnos en las fechas de las revoluciones más importantes que han marcado la modernidad.¹ Este tipo de pensamiento es, por definición, un pensamiento negativo – es decir que nace como oposición o negación de un proceso de

cambio filosófico, social y político. Encontramos la Revolución Francesa (1789) como primer acto de este proceso de transformación y el pensamiento reaccionario de de Bonald y de Maistre; los hechos revolucionarios europeos del 1848– y la reacción de Donoso Cortés; y, finalmente, la revolución bolchevique del 1917 y el decisionismo de Carl Schmitt. Obviamente esta relación entre revolución y reacción debe a menudo ser matizada con otros acontecimientos. Por ejemplo, es bastante clara la repercusión del '48 – en particular francés – sobre el pensamiento de Donoso y sobre su definitiva conversión en un reaccionario católico, sin embargo la situación interna de España caracterizada por una perpetua crisis, a lo largo de casi todos los años de actividad política e intelectual de Donoso, ha influido en su filosofía.² La misma cosa se puede decir sobre Schmitt: la crisis de la república weimariana es sin duda un evento que experimenta personalmente, por lo que influye más directamente en su producción teórica que la revolución del '17. Sin embargo las revoluciones como eventos que producen la ruptura de un orden establecido marcan la experiencia fundamental de todos los pensadores reaccionarios; son, por así decir, acontecimientos paradigmáticos. Como veremos esta experiencia fundamental de desorden – y todos sus corolarios teológicos, filosóficos, antropológicos – es el origen de la modernidad, frente a la cual, la respuesta de los reaccionarios es la negación total de esta inmanencia anómica y la necesidad de restablecer una trascendencia que asegure un orden. Sin embargo – como el mismo Schmitt ha notado – entre la oposición a la Revolución del 1789 y a la del 1848 hay un cambio teórico que es el espejo de un proceso de radicalización del conflicto social y de una profundización de la secularización. Si en de Bonald y de Maistre todavía el corte del vínculo entre poder y legitimidad es pensado en una perspectiva de legitimidad – restablecer la legitimidad es la única manera de dar al *cosmos* inmanente un orden semejante al orden del *cosmos* divino – con Donoso, aunque permaneciendo en una perspectiva teológicamente parecida, vemos aparecer la posibilidad – provisional y limitada por toda una construcción teológico histórica – de una dictadura fundada en el momento de la decisión. Como nota Schmitt, «del mismo modo que el radicalismo revolucionario es mucho más

profundo y consecuente en la revolución proletaria de 1848 que en la revolución del tercer estado, de 1789, así también, en el pensamiento filosófico de la contrarrevolución, la intensidad de la decisión fue en aumento. Solo así se comprende la evolución desde De Maistre hasta Donoso» (Schmitt 1963, 77). Veremos que Donoso permanece en una constante ambigüedad ente los dos niveles – orden trascendente y (des)orden inmanente –, con la consecuencia de que el dictador, que en realidad es un tirano ilegítimo, asume la imagen de un Dios secularizado.

En el presente trabajo, dedicado al pensamiento de Donoso Cortés, seguiremos este itinerario, desde la emergencia de un desorden como experiencia fundamente de lo moderno, veremos cómo nuestro autor rechaza la hipótesis del establecimiento de un orden inmanente y, sobre este asunto, veremos su antropología pesimista y la impotencia radical de la razón humana. Al final la única posibilidad para evitar el caos, en una sociedad secularizada y en permanente crisis, será una dictadura como solución provisional al peligro representado por la revolución.

2. Orden y desorden: las categorías genéticas de la modernidad

Para entender bien la estructura esencial que define el pensamiento reaccionario –aun cuando todos los autores presentan diferencias, pero también un fundamento unitario – nos apoyaremos en el trabajo de Carlo Galli. Se puede decir que una parte considerable de su obra de filósofo de la política está marcada por la finalidad de entender la génesis de la política moderna y en particular de sus conceptos fundamentales. En este asunto la obra de Carl Schmitt asume un papel central, pues, en tanto que se ocupa con los problemas centrales de la modernidad política, permite descubrir los elementos genéticos de esa. Uno de los conceptos fundamentales en su exégesis de la obra schmittiana es el de «coacción al orden»,³ que quiere representar una dialéctica constante de la política moderna entre una situación de desorden como elemento primario y la necesidad de establecer un orden como fin de la acción política. Aquí, para explicar cómo esta díada orden/desorden constituye la estructura fundamental del pensamiento reaccionario – por lo que respecta, sobre todo, a la obra de Donoso Cortés –

haremos referencia al planteamiento de este problema en un libro de Carlo Galli (2013) dedicado a la génesis de las categorías de izquierda y derecha. Escribe Galli:

L'impianto categoriale del pensiero che innerva la politica moderna – in quanto essa *deve* rinunciare alla tradizionale idea di Giustizia, ossia di Ordine dell'essere che orienta, se non fosse per la peccaminosità umana, anche l'ordine politico – consiste infatti nella centralità del nesso fra disordine come dato e ordine come esigenza: da una parte esiste una realtà minacciosa e instabile, lo stato di natura, dall'altra è indispensabile costruire un artificio che dia forma e stabilità alla politica. Sono questi i due lati, inscindibili, del modo moderno di guardare alla politica. (Galli 2013, 22-23)

La génesis de la modernidad política se caracteriza por la necesidad de renunciar a una idea tradicional de orden objetivo trascendente y por lo tanto por la experiencia del desorden, de la crisis como un hecho, y del orden, de la forma, como algo que se puede y se debe construir – o guiar en su autoconstrucción inmanente. Es a partir de esta indeterminación que según dos modalidades de pensar historia, sociedad y ser humano, se separan dos tradiciones políticas. La que Galli define como “izquierda” es aquella tradición filosófico-política moderna que piensa la posibilidad de una norma inmanente inscrita en la naturaleza humana que en su exteriorización puede producir orden político. Un orden que no es fundado en ninguna trascendencia; lo que no significa, sin embargo, que responda a una plena espontaneidad o a ninguna forma de construcción política. Es decir: lo que caracteriza esta filosofía es la idea de un fundamento del todo inmanente (y serán diferentes las fuentes de esta legitimidad: razón colectiva de un pueblo o de la historia del espíritu, libertad individual, etc... pero siempre inmanentes) que puede producir una trascendencia, una verticalidad, pensada, sin embargo, como una construcción artificial que tiene como fin el libre desarrollo del mismo principio inmanente. Entonces la idea fundamental de todas estas tradiciones políticas (desde el liberalismo, hasta el anarquismo, el socialismo el republicanismo etc...) es de una norma humana que puede construir un orden inmanente, o dicho de otra manera, que el ser humano puede encontrar en su racionalidad (individual o colectiva) el instrumento para auto-gobernarse.

La derecha (en particular en su versión reaccionaria representada aquí sobre todo por Donoso Cortés) se enfrenta a este estado de desorden asumiendo una postura opuesta:

La destra [...] mette sullo sfondo i semi naturali di razionalità soggettiva, ed è definita primariamente dalla percezione dell'instabilità del reale, della sua anomia, della sua mai piena ordinabilità [...]. Il dato che la destra accetta come insuperabile non è un sistema di valori ma è l'inconsistenza ontologica della realtà [...] (Galli 2013, 31-32)

Esta prospectiva nos permite invertir la mirada de sentido común sobre estas categorías. La derecha se presenta como el partido del orden, porque – nos dice Galli – piensa el orden siempre como amenazado, porque percibe la realidad como caos – al menos desde el momento de la derrota del orden tradicional (que sin embargo es el momento genético de esta tradición política, un “antes” existe solo como mito). El secreto inconfesable de la derecha es que lo que atribuye a la izquierda, el relativismo, es el fundamento de su manera de pensar la realidad (Galli 2013, 36). La izquierda, en cambio, el partido del orden posible, de la estabilidad inmanentemente fundada y por eso no piensa la necesidad de restaurar o instaurar un orden objetivo trascendente.

Hemos dibujado de manera rápida este esquema que en Donoso Cortés se revela como muy adecuado para la comprensión de su filosofía y de sus decisiones políticas. En particular en el pensamiento contrarrevolucionario del que forma parte esta contraposición se presenta en la forma de la contraposición entre un orden trascendente perdido (que sin embargo en perspectiva teológico-histórica debe volver) y un desorden inmanente – que es explicado de manera muy completa a través de todo un sistema teológico. En los próximos párrafos vamos a ver todos estos elementos que caracterizan esta contraposición entre *Civitas Dei* y *Civitas Terrena*, entre mundo inmanente y mundo trascendente, es decir entre orden trascendente (perdido) y desorden inmanente.

3. Orden trascendente y desorden inmanente

«En el origen de la fanática voluntad de orden se halla la catástrofe» (Beneyto 1993, 144) escribe de manera muy eficaz Beneyto hablando de Donoso Cortés. La contraposición entre

orden y desorden así como la necesidad de establecer un orden, es un tema tan recurrente en el marqués de Valdegamas que hablar de «fanática voluntad» o de obsesión no es de ninguna forma exagerado. En la ya citada monografía, Beneyto, dedica un párrafo a «las fuentes del axioma del orden» (Beneyto 1993, 162 sq) recorriendo unas interpretaciones que ven su origen en aspectos de su educación burguesa y rural o en la proyección filosófica de la contraposición entre la paz de su tierra, Extremadura, y el tumulto de las ciudades donde ha vivido después (Beneyto 1993, 162). A pesar de estas interpretaciones psicológicas, lo que nos parece más relevante es la pertenencia de Donoso a una clase social y a una corriente de pensamiento (como liberal conservador, primero, o como reaccionario católico después) que veía en las crisis activadas por las contradicciones de la modernidad política y social una amenaza a la conservación del orden y de una paz social fundada en una sólida jerarquía. En el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* construye todo un sistema de explicación teológica de esta dialéctica entre orden y desorden. El axioma fundamental es expresado muy claramente en diversos pasajes, citamos uno como ejemplo:

No habiendo ninguna especie de bien fuera del orden, no hay nada fuera del orden que no sea un mal, ni mal ninguno que no consista en ponerse fuera del orden; por esta razón, así como el orden es el bien supremo, el desorden es el mal por excelencia; fuera del desorden no hay ningún mal, como fuera del orden no hay bien ninguno. (Cortés 1970 d, 580)

En particular este orden es pensado como *cosmos* ordenado por la acción soberana de Dios, un sistema jerárquico donde cada criatura encuentra su lugar en una armonía total, descrita por Donoso con muchas imágenes de perfección, paz, luz,⁴ contrapuestas a las imágenes de decadencia del mundo que ha abandonado a Dios. La historia sagrada y la historia humana se encuentran en un nexo analógico: es la rebelión angélica el modelo de todas las rebeliones humanas. El pecado es siempre ruptura de este orden divino, es decir, rebelión contra Dios, tanto en cielo, como en el orden humano establecido bajo el modelo del orden divino. Este orden es el de la Iglesia y del poder político legítimo, que imitan el orden divino y desde su soberanía absoluta toman su soberanía relativa. La ruptura, en cambio, es

la misma negación de la soberanía de Dios que no puede llevar más que al desorden terreno, político. Aquí el modelo teológico de la primera rebelión impone a la historia humana un curso definido y signado por una dialéctica de ruptura y reconstitución del orden por intervención divina. Para nuestro asunto más que el esquema teológico de recomposición del orden es interesante, por sus consecuencias filosóficas-políticas, entender como Donoso piensa esta ruptura, explicada – de acuerdo con su teología – con una metáfora de “física teológica”:

El desorden causado por la rebelión angélica consistió en el apartamiento, por parte del ángel rebelde, de su Dios, que era su centro, por medio de un cambio en su manera de ser, que consistió en convertir su movimiento de gravitación hacia su Dios en un movimiento de rotación sobre sí mismo.

El desorden causado por la prevaricación del hombre fue parecido al causado por la rebelión del ángel, no siendo posible ser rebelde y prevaricador de dos maneras esencialmente diferentes. Habiendo dejado el hombre de gravitar hacia su Dios con su entendimiento, con su voluntad y con sus obras, se constituyó en centro de sí propio, y fue el último fin de sus obras, de su voluntad, de su entendimiento. (Cortés 1970 d, 569)

Como la condición de armonía se constituye en una analogía entre orden divino y orden terreno, la rebelión de los ángeles es el modelo de la rebelión del hombre hacia Dios y, en consecuencia, hacia toda autoridad. Esta ruptura del orden es, dicho de manera sinóptica, la inmanentización del mismo: la idea que el hombre pueda auto-gobernarse según principios racionales. Entonces vemos que la imposibilidad de un orden inmanente es radical, desde el momento que se ha producido la ruptura entre Dios y hombre, y el hombre quiere gobernarse a sí mismo según una racionalidad secularizada. En estrecha relación con esta desconfianza en las facultades humanas encontramos en Donoso una teología, una teoría del conocimiento y una antropología radicalmente pesimistas e irracionalistas; en el próximo párrafo vamos a comentar estos aspectos.

4. La antropología pesimista y la impotencia de la razón

Como hemos visto para Carlo Galli los reaccionarios, entendiéndolos bien, tienen como fundamento una metafísica

relativista, la misma que critican, atribuyéndola a los progresistas. En Donoso Cortés eso se puede ver muy bien: su afirmación de la necesidad de un dogmatismo fideista (certeza de la verdad y del orden en Dios) es la pura negación de su experiencia de la realidad como imposibilidad de conocimiento y de orden. En este sentido si situamos la filosofía de Donoso sobre el terreno de la inmanencia se revela como la más escéptica, relativista y nihilista. Con la consecuencia de que solo una negación total de esta inmanencia, una proyección trascendente, puede restablecer la posibilidad de una verdad, de un orden, de un conocimiento.

La racionalidad autónoma del hombre es el supremo acto de rebelión contra de Dios, y lleva al hombre al caos y la incertidumbre, dada la imposibilidad de elegir el bien. En las obras de Donoso encontramos numerosos pasos donde habla de la racionalidad autónoma como la debilidad del hombre que no le permite ver la verdad, incluso usando los términos de la psiquiatría, cuando refiriéndose al racionalismo lo define como «demencia monomaniaca». (Cortés 1970 e, 417)⁵ Para Donoso la imposibilidad de llegar a la comprensión de una verdad por vía racional es radical, y esto vale, en consecuencia, para la posibilidad de auto-gobierno racional. Dice Donoso que «entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrictísimo» (Cortés 1970 d, 531), que «el hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad» (Cortés 1970 d, 530), y por eso «la intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado el mundo del caos» (Cortés 1970 d, 519). Partiendo de esta idea de «impotencia radical de las potestades humanas para designar los errores» (Cortés 1970 d, 595), es decir de un radical pesimismo antropológico, Donoso concluye que el hombre se puede salvar, y la sociedad puede salir del peligro del caos, solo con un acto de adhesión fideista al orden establecido por la iglesia – o como veremos con una decisión política desde arriba. Ya aquí podemos ver que el esquema que hemos dibujado se confirma: la adhesión al dogma es deducida por una negación del puro desorden, de la anomia de lo real y relativismo del conocimiento, negación que se parece demasiado a una decisión nihilista. Esta antropología radicalmente pesimista es según Schmitt lo que caracteriza la filosofía contrarrevolucionaria que

Donoso intensifica respeto a sus inspiradores (Schmitt 1963, 77). La necesidad del orden trascendente es justificada con la naturaleza caída del hombre: si cada forma de teoría política rebelde partía del axioma de la natural bondad humana – no siempre radicalmente desarrollada, pero que en todo caso es el fundamento lógico de estas teorías – al contrario «el cristiano católico parte del dogma del pecado original» que Donoso «radicalizó polémicamente, convirtiéndolo en una doctrina de la pecaminosidad y abyección absolutas de la naturaleza humana» (Schmitt 1963, 78-79), llegando incluso más allá de la ortodoxia católica. Schmitt describe así la concepción de la naturaleza humana en Donoso:

Su desprecio de los hombres ya no conoce límites; la ciega razón del hombre, su frágil voluntad, el ridículo brío de sus concupiscencias carnales, se le antojan tan miserables que las palabras de todos los idiomas humanos resultan, a su juicio, insuficientes para expresar cabalmente la bajeza de semejante criatura. Si Dios no se hubiese hecho hombre, el «reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre». La estupidez de las masas le asombra tanto como la necia vanidad de sus dirigentes. Su conciencia del pecado es universal, más terrible que la de un puritano. (Schmitt 1963, 80)

El dogma del pecado original – que es la justificación teológica del pesimismo antropológico – es desarrollado por Donoso en una manera muy sofisticada. Empieza con la pregunta fundamental relativa a este asunto: « ¿Cómo puedo ser pecador cuando no peco? ¿Cómo peco siendo niño? » (Cortés 1970 d, 626). En principio fue Adán, el primero pecador y padre de todos los hombres, el cual sin embargo «fue a un tiempo mismo un individuo y una especie, un hombre y la especie humana, la variedad y la unidad juntas en uno» (Cortés 1970 d, 626). Luego, individuo y especie se separaron, pero Adán pecó antes de la separación, siendo conjuntamente individuo y especie, es decir, pecó «con su naturaleza individual y con su naturaleza colectiva» (Cortés 1970 d, 626). La consecuencia respecto a la teoría antropológica es que:

Como Adán colectivo y la naturaleza humana son una cosa misma, la naturaleza humana es perpetuamente culpable, porque es perpetuamente pecadora. [...] estando la naturaleza humana en cada individuo, Adán que es la misma naturaleza, vive perpetuamente en cada hombre, y vive en él con lo que constituye su vida, es decir con su pecado. (Cortés 1970 d, 626)

Si eso no fuera suficiente Donoso recurre a una explicación de carácter pseudocientífico para explicar la transmisión de la culpa que hace referencia a una especie de evolucionismo. Como ya había explicado en el Capítulo V del Libro Segundo (Cortés 1970 d, 573 sq.) existe una relación entre las perturbaciones morales y las físicas. «El pecado puede producir en el que lo comete tales estragos y tan grandes mudanzas, que sean poderosas para alterar física y moralmente su constitución primitiva», y este mal – bajo la forma de enfermedad física – «es cosa sencilla y natural que transmita a sus hijos» (Cortés 1970 d, 623). Entonces el pecado cambia la constitución orgánica del hombre y como todos los cambios ocurridos en esta, se trasmite por generaciones. El pecado de Adán, que ha sido, como ya hemos visto, el pecado por excelencia, no cabe duda de que alteró radicalmente la naturaleza humana transmitiendo «con la sangre es estrago de la culpa y la predisposición a cometerla actualmente» (Cortés 1970 d, 623).

Entonces si el hombre es llevado estructuralmente a pecar por su naturaleza, y si su racionalidad es incapaz de acercarse a la verdad (si no sometándose a la fe), todos los proyectos para construir una sociedad sobre el modelo de la naturaleza humana y de su racionalidad deben fracasar. Dicho de otra manera, no es posible la exteriorización de una norma universal e igualitariamente humana (Galli 2013, 39). Esta concepción “socialista” de la relación entre inmanencia y trascendencia (que definirá también como panteísta, lo que es lo filosóficamente muy relevante) es fundada en una nueva forma de maniqueísmo, representado por Proudhon: «que consiste en afirmar que Dios es el mal, que el hombre es el bien, que el poder humano y el divino son dos poderes rivales y que el único deber del hombre es vencer a Dios, enemigo del hombre» (Cortés 1970 d, 563). A partir de esta idea de hombre como bien, se funda la idea de construir la sociedad sobre la imagen del hombre, eliminando los aspectos coercitivos y jerárquicos que impiden su libre desarrollo. Escribe Donoso:

Supuesta la bondad ingénita y absoluta del hombre, el hombre es a un mismo tiempo reformador universal e irreformable, con lo cual viene a ser transformado de hombre en Dios; su esencia deja de ser humana para ser divina; él es en sí absolutamente bueno y produce fuera de sí,

por sus trastornos, el bien absoluto; bien sumo y causa de todo su bien, su excelentísimo, sapientísimo y potentísimo. (Cortés 1970 d, 611)

Para los socialistas, siendo el hombre perfecto, lo que viene desde Dios, y en particular su orden jerárquico, es el mal, y se debe construir una sociedad a imagen y semejanza de la naturaleza humana. Esta es una forma de panteísmo⁶ según Donoso: la unidad es el resultado no del orden de Dios, no de una trascendencia, sino de la naturaleza humana pacificada entre sus dualismos. Entonces, para los socialistas, la sociedad puede ser redimida por la acción del hombre, al contrario para los católicos esto no es posible, porque siendo el hombre caído, incapaz de edificar sobre su razón, puede solo ser redimido por Dios y gobernado desde fuera.⁷ El hombre entonces produce solo desorden, y la idea de fundar una sociedad sobre su naturaleza y su racionalidad es para Donoso un absurdo, porque lo que se produce con esta política panteísta (que elimina la trascendencia del poder por un auto-gobierno inmanente del hombre bueno) es la pura anomia.

Pasando por la lectura teológica y antropológica volvemos al principio de nuestro discurso, en el mundo producido por la rebelión satánica, es decir en el mundo anómico al que él se enfrentaba, no hay un orden racional inmanente, sino la negación de todo orden: la revolución. Donoso después del 1848 parece haber aceptado la idea que la situación social y política necesita de una reacción, porque el mundo anterior está destruido y solo la acción milagrosa de Dios podría restaurar un orden verdaderamente católico. Lo que puede hacer en este momento el poder político es imitar la acción milagrosa del Dios soberano a través de una decisión: es decir instaurar una dictadura.

5. Revolución y dictadura: la reacción inmanente

Todas las cosas humanas caminan hoy a su final desenlace con una rapidez milagrosa. El mundo vuela; Dios ha querido darle alas en su vejez [...]. Dios le ha puesto las alas con que vuela, y él no sabe adónde va. ¿Adónde iba el pueblo cuando levantó en París sus barricadas de febrero? Iba a la reforma, y se encontró en la república. ¿Adónde iba cuando levantó sus barricadas de junio? Iba al socialismo y se encontró en la dictadura (Cortés 1970 b, 302).

No cabe duda de que para Donoso los hechos del '48 habían llevado al mundo a su fase terminal y de que esto había producido una nueva temporalidad acelerada ⁸ y nuevos principios de acción, o dicho en términos más secularizados, Europa estaba entrando en un estado de crisis. En frente a la última etapa de decadencia y de rebelión, de acuerdo con el esquema teológico-histórico cíclico del *Ensayo*, nos deberíamos esperar la acción milagrosa de Dios. Sin embargo la separación entre inmanencia y trascendencia no es definida así. Hay, como hemos visto, una relación analógica que no siempre es definida de manera muy clara y al mismo tiempo una acción directa de Dios en el mundo. Esta «imprecisa diferenciación entre lo sobrenatural y lo natural, en Dios y mundo, historia humana e historia divina» (Beneyto 1993, 150) permite a Donoso pensar en una perspectiva de «optimismo teológico» (Rivera Garcia 2007, 262) la actuación sobrenatural de Dios y al mismo tiempo justificar – de manera analógica con la misma intervención milagrosa de Dios – la decisión del dictador. Esto le permite desarrollar al mismo tiempo una teoría política de la dictadura secularizada que se enfrente a la revolución sobre su terreno y una teología de la historia que garantice la restauración del orden divino.

Las revoluciones que atraviesan toda Europa han producido para Donoso una diferencia cualitativa en la estructura temporal de la historia, en el orden cósmico, y eso significa también un cambio en la forma de legitimación política. En la lucha final, producida por la rebelión radical, la idea de legitimidad tradicional, como la liberal-constitucional, ya no tienen validez. Schmitt reconoce claramente este pasaje de la legitimidad a la dictadura como un gesto decisionista contra la ley:

Tan pronto como Donoso Cortes advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes y ninguno de ellos tendría valor de serlo sino por voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir, pide una dictadura política. [...] Más esencialmente, esto es dictadura, no legitimidad dinástica. Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo sólo cabe una dictadura, y la idea legitimista de sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura en vacío legismo. (Schmitt 1963, 91)

Como comprende muy bien Beneyto (1993, 95 sq.) a través de un análisis de la temporalidad de la filosofía donosiana, para Donoso la revolución produce una nueva temporalización de la historia que poniendo razón y acción en la inmanencia del hecho histórico, produce una salida del cosmos ordenado por Dios. Es decir, origina una temporalidad histórica acelerada donde reacción y revolución tienen que enfrentarse sobre el mismo terreno de la decisión histórica. Esto significa en primer lugar la imposibilidad de un gobierno legítimo en esta fase histórica, el gobierno bajo la forma de la ley en el estado de excepción no vale – y esto es verdadero tanto por lo que concierne la teología como a la política, otra vez en relación analógica. El decisionismo de Donoso en esta fase se radicaliza por medio de esta teología de la historia, aunque ya estaba presente en comentario al *Proyecto de ley sobre estados excepcionales*, escrito en el 1839. Aquí Donoso expresa la paradoja de construir una ley que tenga validez en un estado de excepción, donde el problema que se plantea es precisamente que la ley deja de garantizar un orden. En este momento Donoso, aunque vea bien el problema del gesto ilegítimo que está a la base de la legitimidad («ningún principio produce una legislación en el día de su combate, sino en el día de su victoria») (Cortés 1970 a, 711)⁹ todavía se pronuncia en favor de una ley que es imposible pero necesaria (Cortés 1970 a, 711); es decir piensa la necesidad de una legitimidad legal también en el estado de excepción. Los acontecimientos revolucionarios del '48 producirán en el marqués otra consciencia, y en el *Discurso sobre la dictadura* hablará del mismo asunto – planteándolo desde una perspectiva similar, no estrictamente jurídica, sino más política, aspecto que sin embargo tampoco faltaba en el comentario de '39 y que se puede resumir así: la ley gobierna el momento de normalidad, pero hay situaciones que requieren una intervención que salga de la ley. Sin embargo, lo que produce la posibilidad de la intervención extraordinaria no es el soberano (Dios o el dictador), sino el rebelde: el hombre que rompe con la legalidad (divina o constitucional), con el orden, y así produce una nueva forma de legitimación. Esta analogía entre Dios y dictador, es decir entre milagro como intervención extraordinaria de Dios y decisión del dictador en un estado de

excepción que suspende las leyes ordinarias, es expresada explícitamente por Donoso en el *Discurso sobre la dictadura*, en un pasaje que merece la pena citar enteramente:

Pues bien, señores: si, con respecto al mundo físico, Dios es legislador, como respecto a las sociedades humanas lo son los legisladores, si bien de manera diferente, ¿gobierna Dios siempre con esas mismas leyes que El a si mismo se impuso en su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, directa, clara y explícitamente manifiesta su voluntad soberana quebrantando esas leyes que El mismo se impuso y torciendo el curso natural de las cosas. Y bien, señores: cuando obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas que obra dictatorialmente? (Cortés 1970 c, 309)

Este uso de la analogía parece por un lado problemático, porque pone en las manos del dictador una soberanía absoluta que pertenece solo a Dios, pero al mismo tiempo perfectamente coherente con el proyecto de la teología política, que en estas metáforas encuentra su lógica esencial, y que por lo tanto, evidencia la presuposición de un proceso de secularización. Es decir: el dictador puede actuar como Dios porque reacciona a una situación de rebeldía contra el mismo Dios operada por los revolucionarios.

Antonio Rivera lee esta diáda orden legal/acción milagrosa según las tradicionales categorías de *potentia dei ordinata* y *potentia dei absoluta* (Rivera Garcia 2007, Cap. V-VI). El Dios del decisionismo es el Dios de la *potentia absoluta*, que significa forma de gobierno tiránica según la teología contrarreformista, la cual opone el poder del soberano como inspirado por el Dios de la *potentia ordinata*. Esto significa que como Dios gobierna de manera mediata por sus mismas leyes, el soberano hace lo mismo a través de la mediación de los cuerpos intermedios, de los poderes sociales de la Iglesia y de la nobleza. Este esquema vale para la teología política de la soberanía tradicional católica. Sin embargo hemos visto ya que, para Donoso, en la fase de la lucha final no es posible restaurar la legitimad tradicional, y esto es sobre todo debido a la imposibilidad de una reacción católica. Como dice Antonio Rivera «para los contrarrevolucionarios, sólo una verdadera

reacción católica podía ejercer la función de *Kat-echon* contra el apocalipsis moderno, contra las revoluciones iniciadas por liberales y socialistas» (Rivera Garcia 2007, 265). Sin embargo cuando Donoso pronuncia el *Discurso sobre la dictadura* está convencido de que no es posible una reacción católica en ese momento, dice: «Una sola cosa puede evitar la catástrofe: [...] provocar una reacción saludable, religiosa. Ahora bien, señores: ¿es posible esta reacción? Posible lo es; pero ¿es probable? Señores, aquí hablo con la más profunda tristeza; no la creo probable». (Cortés 1970 c, 320)

La sociedad no tiene en sí misma las «fuerzas resistentes [...] para rechazar las fuerzas invasoras» (Cortés 1970 c, 307), y eso justifica la reacción de soberano que, en el mismo terreno secularizado de la revolución, imita el Dios de la *potentia absoluta* y se convierte en un tirano. Como dice Donoso «¡la libertad acabó!» (Cortés 1970 c, 315) y no por manos del dictador sino por manos de los revolucionarios: la respuesta no puede ser liberal. Comenta Beneyto: «solo cuando la “regeneración” de la sociedad (en el sentido de desecularización) ya no sea una posibilidad no sólo para el futuro próximo sino también para el futuro remoto, el arquitecto pragmático de la historia (que es lo que le gustaría ser a todo teólogo político), trazará agonísticamente la imagen histórico-escatológica de una aniquilación apocalíptica del mal social e histórico por obra de intervención en la historia del soberano divino» (Beneyto 1993, 122).

La relación, que en términos políticos se puede definir como relación entre sociedad y estado o consenso religioso-moral y coacción política, es definida de manera muy clara por Donoso según la *ley del termómetro*:

Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Es una ley de la humanidad, una ley de la historia. (Cortés 1970 c, 316)

En la fase actual en la cual el conflicto social, la rebelión a la autoridad (divina y terrena, dado que, de hecho, la segunda se funda en la primera), sube, es necesaria una represión

política que suspenda las leyes y el papel político de los actores sociales, es decir, «la fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano [:] esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura» (Cortés 1970 c, 307-8). Frente al peligro de una forma de dictadura de abajo – que Donoso está convencido ser el futuro producido por las revoluciones – es necesaria una reacción de arriba, escribe: «se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble». (Cortés 1970 c, 323)

Podemos aquí volver a lo que se ha planteado antes con Carlo Galli: se cierra el círculo. Una teoría que no sale de la percepción de la realidad como puro desorden, en el contexto de un proceso de secularización que se está desarrollando – cuyo retroceso por admisión del mismo Donoso es improbable – no puede llevar más que a una imposición provisional de una trascendencia imposible, es decir un gobierno perpetuamente excepcional del estado de crisis permanente que produce la modernidad. Negada la posibilidad de un orden nuevo inmanente (la inmanencia es desorden) y de la restauración del orden pre-moderno, la dictadura es la única forma de gobierno posible.

6. Conclusión: la modernidad político-social como estado de excepción permanente y su gobierno

Esta concepción de la modernidad como crisis permanente será central en Carl Schmitt, que ve en su neutralización el rol fundamental del estado y pone en relación esta teoría de la dictadura con la forma del estado absoluto. Según Antonio Rivera, para los contrarrevolucionarios, al contrario que en el absolutismo hobbesiano, el estado no neutraliza la conflictividad social a través de una separación entre los deberes exteriores del ciudadano (que están sometidos al Estado) y un foro interior de libertad (la dimensión privada, que es la sociedad). Es la unidad entre Iglesia y monarquía, es decir entre sociedad y Estado, foro interior y espacio público, la que garantiza el orden social. La jerarquía social por el poder disciplinante de la iglesia y el poder indiviso estatal actúan

conjuntamente. En este sentido la conflictividad no es simplemente el producto de la sociedad, sino de una sociedad donde la iglesia no juega más su papel histórico. Por lo tanto – escribe Rivera – “la unidad del poder, representada por el monarca tradicional, no resulta incompatible con la *potentia ordinata*, con el poder moderado, limitado [...]” (Rivera Garcia 2007, 272), es decir, hay una teología política de la legitimidad divina por la cual el soberano no sustituye a Dios porque no inspira una teología de la *potentia absoluta*; y una teoría política de los cuerpos intermedios y de la mediación del poder estatal por la Iglesia. La teoría del termómetro de Donoso explica esta dinámica. Sin embargo si centramos nuestra atención sobre la condición de la sociedad donde el pensamiento contrarrevolucionario se desarrolla, y al que esta estructuralmente vinculado, es decir la sociedad moderna atravesada por todos los conflictos sociales y siempre más secularizada, nos parece inevitable que el esquema de “paz social católica” deje paso a la permanencia del estado de excepción. Y esta consecuencia – que los contrarrevolucionarios habían tenido implícita, persiguiendo «infructuosamente el mito de la constitución tradicional, monárquica y católica» (Rivera Garcia 2007, 277) – es tomada en serio por Carl Schmitt. Donoso en esta historia se coloca en el punto de pasaje, tiene la perspectiva de la restauración católica como posibilidad, pero acepta la dictadura como necesidad en la coyuntura – delegando al optimismo teológico la respuesta definitiva a la crisis empezada con la rebelión satánica. Escribe el mismo Rivera:

El antiliberalismo reaccionario más importante del siglo XX, la teología política de Schmitt, tiende, en cambio, a hacer de lo excepcional la norma de la modernidad. Suele concebir este largo período, medido en siglos, como una época marcada por una constante guerra civil y por toda una serie de fórmulas políticas como las absolutistas o las contrarrevolucionarias, que, con mayor o menor fortuna, tienen la misión de detener el apocalipsis moderno. (Rivera Garcia 2007, 276-7)

En este sentido la respuesta contrarrevolucionaria donosiana a los conflictos sociales de la modernidad es reinterpretada por Schmitt – bajo la forma estatal – en el esquema teológico-político de la reacción moderna. Si no hay la posibilidad de una *potentia ordinata*, porque hablando en

términos secularizados, hay una sociedad conflictiva – y este conflicto lo lee como puro caos que no puede asumir forma por un desarrollo inmanente sino hay que darle forma con una acción trascendente – la *potentia absoluta* del dictador en el estado de excepción es la forma de gobierno reaccionario, la respuesta desde arriba, en todas las situaciones en las cuales el termómetro social registra temperaturas demasiado altas.

*** Quiero dar las gracias al Profesor Antonio Rivera García por introducirme y guiarme en el estudio de este autor y en general de la filosofía española y a Anxo Garrido Fernández por leer el artículo y darme consejos para mejorar el estilo. Este artículo está dedicado a mi amigo Stefano Marino. Me hubiera gustado dedicarle un trabajo sobre un tema que nos acomuna, sin embargo considero que lo que hace especial nuestra confrontación filosófica y mi continuo aprendizaje de él son justamente nuestras diferencias

NOTES

¹ Aquí hablando de modernidad nos referimos a la época post-1789, es decir la *Neuzeit* (modernidad como tiempo nuevo) inaugurada – principalmente – por la irrupción de la revolución francesa. Cfr. Koselleck (2000, 225-239) y Koselleck (1979).

² José María Beneyto, en su monografía sobre Donoso habla también de la importancia de la muerte de Pedro, su hermano menor, para entender la “conversión” del marqués de Valdegamas (Beneyto 1993, 55).

³ Es imposible citar todos los pasajes donde aparece este concepto, siendo uno de los conceptos fundamentales de su interpretación de Schmitt y de la política moderna. Véase Galli (1996) y Galli (2006).

⁴ Como ejemplo de la retórica donosiana en la descripción de la unidad se puede citar la imagen de los ángeles que precede el momento de la ruptura del orden por la rebelión satánica: «[...] todas las criaturas angélicas estaban obedientes a la voz de su Hacedor, mirándose en su rostro, anegándose en su resplandores y moviéndose si tropiezo y con una concertada armonía al compás de su palabra» (Cortés 1970 d, 581).

⁵ Interesante ver como Donoso en algunos pasos, de acuerdo con las tendencias teóricas positivistas de su tiempo – que en teoría serian para él, enemigos – use teorías pseudocientíficas para demostrar la naturaleza caída del hombre, como veremos en referencia a la transmisión de la culpa.

⁶ Sobre el mismo tema, Schmitt: «La linea principale dello sviluppo consiste senza dubbio nel fatto che, nella massa degli uomini colti, vengono meno tutte le concezioni della trascendenza e acquistano evidenza un più o meno chiaro panteismo immanentistico oppure un'indifferenza positivista nei confronti di ogni metafisica. Nella misura in cui la filosofia dell'immanenza, che ha trovato la sua architettura più compiuta in nella filosofia di Hegel, mantiene

il concetto di Dio, essa introduce Dio nel mondo e fa derivare il diritto e lo stato dall'immanenza dell'obbiettivo» (Schmitt 1972, 72).

⁷ «Entre socialistas y católicos no hay más que esta diferencia: los segundos afirman el mal del hombre y la redención por Dios; los primeros afirman el mal de la sociedad y la redención por el hombre» (Cortés 1970 d, 614).

⁸ Sobre el nexo entre aceleración, crisis y temporalidad apocalíptica se vea Koselleck (1989).

⁹ Suena muy parecido a lo que escribirá Schmitt en *Teología política*: «Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico» (Schmitt 1972, 39).

BIBLIOGRAFÍA

Beneyto, J. M. 1993. *Apocalipsis de la modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Donoso Cortés, J. 1970 a. “Proyecto de ley sobre estados excepcionales presentado a las ultimas Cortes por el Ministerio de diciembre”. En *Obras completas*, a cura de Carlos Valverde, tomo 1, 706-719. Madrid: La Editorial Católica.

_____ 1970 b. “Los sucesos de Roma”. En *Obras completas*, a cura de Carlos Valverde, tomo 2, 301-304. Madrid: La Editorial Católica.

_____ 1970 c. “Discurso sobre la dictadura”. En *Obras completas*, a cura de Carlos Valverde, tomo 2, 305-323. Madrid: La Editorial Católica.

_____ 1970 d. “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”. En *Obras completas*, a cura de Carlos Valverde, tomo 2, 499-700. Madrid: La Editorial Católica.

_____ 1970 e. “Bosquejos Histórico-filosóficos”. En *Obras completas*, a cura de Carlos Valverde, tomo 2, 357-426. Madrid: La Editorial Católica.

Galli, C. 1996. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.

_____ 2006. *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt*. Bologna: Il Mulino.

_____ 2013. *Perché ancora destra e sinistra*. Bari-Roma: Laterza.

Koselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____ 1989. *Accelerazione e Secolarizzazione*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

_____ 2000. “Wie neu ist die Neuzeit”. En *Zeitschichten: Studien zur Historik*, 225-239. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rivera García, A. 2007. *El dios de los tiranos: un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba: Almuzara.

Schmitt, C. 1963. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Ediciones Rialp.

_____ 1972. “Teologia politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità”. En *Le categorie del politico*, 29-86. Bologna: Il Mulino.

Alessandro Volpi is currently PhD student in Philosophy of Law at the University of Salerno. His dissertation project is focused on Populism and Political Theology. He obtained his Bachelor's degree in Philosophy at the University of Bologna in 2016 with a thesis on Reinhart Koselleck and his Master's degree in Philosophical Sciences at the same university in 2019 with a thesis on the reception of Antonio Gramsci in Argentina. He has published book reviews and articles in Italian and Spanish in scientific journals such as: *Scenari*, *B@belonline*, *MicroMega*, *Nuova Informazione Bibliografica*, *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*. He has published as a co-editor with Stefano Marino and Rolando Vitali a monographic issue of the journal *Scenari* (vol. 11, 2019) on the topic: Populism, Feminism and Popular Culture.

Address:

Alessandro Volpi
University of Salerno
Department of Legal Sciences
Via Giovanni Paolo II, 132
84084 Fisciano (Salerno), Italy
Email: volpialessandro4@gmail.com