

Revolución, el regreso de la Gorgona

Preguntado por el cardenal Fornari acerca del estado intelectual de la sociedad moderna, Donoso Cortés (1809-1853) no ocultaba su asombro por el atrevimiento de su siglo y en su carta de respuesta (1852) describía el carácter de la época:

Por lo que hace al siglo en que estamos no hay sino mirarle para conocer que lo que lo hace tristemente famoso entre todos los siglos no es precisamente la arrogancia en proclamar teóricamente sus herejías y sus errores, sino más bien la audacia satánica que pone en la aplicación a la sociedad presente de las herejías y de los errores en que cayeron los siglos pasados¹.

¹ Juan Donoso Cortés. *Carta al cardenal Fornari*. Obras completas, Vol. II. Edición, introducción y notas de Carlos Valverde. S.J. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, p. 745.

El pensador extremeño es nueva figura de Casandra que avizora a golpe de intuición, con un movimiento rápido del alma, hasta las últimas consecuencias a las que conduce el levantamiento del hombre; renacido Prometeo dispuesto a romper con todas las ligaduras que le impiden alcanzar su divinidad. Donoso Cortés, a nuestro juicio, comprendió con mayor hondura y con mayor radicalidad que sus contemporáneos el *Zeitgeist* revolucionario.

El pensamiento europeo del siglo XIX nace en la centuria anterior, aunque metabolizado. El trabajo de erosión del criticismo ilustrado –desde el mordaz Voltaire al pietista Kant– acaba provocando el derrumbe de los pilares sobre los que se sustentaba el antiguo orden europeo. La ingente profusión de abstracciones, una razón desencarnada y la teorización de un mundo que troca el principio de realidad por el de sistema dejan caer sobre el carcomido edificio político, social y religioso que resguarda el continente la gigantesca bola de demoliciones en forma de principio del 89. De un siglo, llamado de las luces, en el que no hay institución que no sea sometida a la más corrosiva crítica de los *philosophes* –«hombres de letras políticos», los llama Burke– por el simple hecho de no haber salido de sus frentes a otro siglo que desencadena la explosión de imponentes fuerzas creadoras. De la fría razón al sentimiento como órgano moral, del clasicismo de Molière al romanticismo de Chateaubriand. De la idea de estabilidad y armonía, a la de movimiento y el mito santificante del progreso. Europa presencia, en el cambio de siglo, una vertiginosa transformación que irá ganando en intensidad hasta redibujar por completo un nuevo

paisaje donde tipos y temas comunes son retratados por las nuevas clases de pintores, literatos y científicos fruto –o enemigos– de la *bourgeoisie*.

El estado cultural refleja una nueva sociedad. La multiplicación de galerías de arte por todo el continente, la aparición de exitosas compañías de teatro contratadas en escenarios antes tan distantes como Lisboa y Viena, la publicación en masa de novelas a precios populares o la profusión de los libritos de viaje revelan los hábitos y del ascenso de la burguesía. La revolución de los ferrocarriles que «destruyen el espacio, y nos dejan únicamente el tiempo», dice Heinrich Heine en 1843, homogeneiza pueblos y mentalidades a través de la técnica. Es el triunfo de la ciudad sobre el campo, generando la megalópolis, a donde acude el harapiento campesinado y en donde el artesano es convertido en obrero de la exigente economía fabril, cortándose el fino hilo entre el hombre y el fruto de su esfuerzo, entendido como realización de la vida material para un fin más alto; ya no es algo que pueda tocar con sus manos, contemplarlo, no posee valor de relación ni sentido de la trascendencia, sino mera variable de una función económica sometida al único criterio del rendimiento mercantil. La gran urbe, un Londres que comercia a todo vapor con los últimos confines del globo y, a la vez, con sus barrios oscuros y degradados denunciados en las obras de Dickens. Oposiciones que no encuentran un nexo intermedio y traen consigo la atomización del orden social, esto es, la quiebra de los vínculos familiares, religiosos, de oficio y vecinales, mutando una sociedad orgánica y arraigada,

al decir de Robert Nisbet, en «una horda de partículas humanas aisladas»².

La Restauración fue en el orden político, como expresó Bertrand de Jouvenel, la «primavera del liberalismo». Monarquías templadas en las que se ensayaban bajo nuevas fórmulas los antiguos gobiernos mixtos. La mesurada combinación del uno, pocos, muchos, donde un Aristóteles o un Polibio quedaban en la retina de un Constant o un Guizot. Reyes moderados que otorgaban una Carta –Luis XVIII en Francia– o Estatuto Real –María Cristina de Borbón en España– a modo de ley fundamental del reino, acompañados de parlamentos de notables y un estado llano, ahora de comerciantes y financieros, que se hicieron con las riendas de los asuntos políticos, pugnando la Corona con el Estado. Donoso Cortés, en este estado de cosas, supo ver la incapacidad de las clases medias –incapaces de mando y obediencia– ante el advenimiento de la sociedad de masas, ignorantes aquellas de la naturaleza del poder y de la marcha imparable de la Revolución; auguró que buscarían sin rubor la protección de Luis Napoleón Bonaparte para salvar sus haciendas. La nueva Francia, que en la segunda mitad del siglo dejaba atrás su pasado monárquico y reabría un futuro imperial, tras la colonización de Argel, la intervención en la península rusa de Crimea y su expansión por el sudeste asiático, parecía coronar su éxito con la deslumbrante Exposición

² Vid. Robert Nisbet. *La sociología como forma de arte*. Madrid. Espasa-Calpe, 1979, pp. 73-79.

Universal de París (1867) celebrada en los Campos de Marte. Todo acabaría en Sedán (1870), como advirtió Donoso Cortés, si se optaba por una política revolucionaria, que es la de los intereses materiales y conquistas. Europa se lanzaba a una movilización ingente de recursos antes nunca visto, donde hombres –un recurso más– y fuerzas materiales de toda clase quedaron reducidos a instrumento del poder de la voluntad, la otra cara de la razón, irguiéndose lo que también Jouvenel, con acierto, llamó «la civilización de la potencia».

El compuesto informe de nacionalismo en lo estatal, maquiavelismo –que no maquiavelianismo– en lo político, individualismo en lo social y racionalismo en lo espiritual es la nota grave de un siglo donde entre los estallidos revolucionarios liberales comenzaban a saltar las chispas más incandescentes de un nuevo sujeto político: el proletariado. Categoría política concebida, mejor dicho, ideada por Marx, que desfigura al humilde como persona concreta, con sus afectos, necesidades y anhelos, y lo transfigura en concepto ideológico masa que no se detiene en reclamar la soberanía en un orden estatal dado, al estilo de Rousseau, sino que es presentado como auténtico sujeto mesiánico de un paraíso futuro científicamente realizable en este mundo.

Pero demos un paso atrás, pues lo descrito hasta aquí, cierto que superficialmente, es un mero desenvolvimiento de realidades políticas y sociales, de hechos aprehensibles a simple vista de una civilización que ha sufrido una alteración profunda en las ideas, en cuyo centro se halla siempre un núcleo religioso. Donoso Cortés, frente al

filosofismo escéptico y ateo, proclama «la verdad religiosa, única que puede servir de indestructible fundamento a las sociedades humanas»³; y poco más de un siglo después del artículo escrito por el teólogo-político español, verificada la hecatombe europea, el economista alemán Wilhelm Röpke, desde otro campo del saber, participa de la misma idea motriz y, tras diagnosticar la crisis social de nuestro tiempo, afirmará en 1944 que «todo se sostiene y cae con la religión»⁴.

Las regularidades de la historia, las constantes de lo político, son siempre una preocupación donosiana. En el centro de estas, la Revolución, verdadero hilo de Ariadna de la evolución doctrinal de nuestro pensador, «con las revoluciones y sin Dios, yo no comprendo ni la humanidad ni la historia»⁵. En 1836, un Donoso Cortés que todavía no había roto con los moldes doctrinales de su tiempo escribe en sus lecciones para el Ateneo de Madrid: «Es ley de las revoluciones, señores, que necesitan, para nacer, desenvolverse y progresar, del impulso de las ideas; por eso, una revolución en la sociedad es un síntoma de que una revolución análoga se ha verificado ya en las inteligencias»⁶. Ley de hierro que nos exige buscar la fuente de la época

³ Juan Donoso Cortés. *Consideraciones sobre el cristianismo*. OO. CC., Vol. I., p. 653.

⁴ Wilhelm Röpke. *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Madrid. Revista de Occidente, 1955, pp. 148-49.

⁵ Juan Donoso Cortés. *España desde 1834*. OO. CC., Vol. I., p. 513.

⁶ Juan Donoso Cortés. *Lecciones de Derecho Político*. OO. CC., Vol. I., p. 342.

revolucionaria, de sus ideas, desembarazándonos de datos o hechos aparentes, del determinismo económico –Marx y Engels– o ambiental –Montesquieu–, hallándose, como es opinión extendida, en la Gran Revolución de 1789.

La Revolución francesa es un acontecimiento epocal; Christopher Dawson escribió que «abrió nuestro presente» y Hannah Arendt que fue «la que pegó fuego al mundo». La Revolución no se contenta con *re-formar* las formas heredadas que posibilitaron la existencia de lo político, ni con la mejora de las instituciones sociales transmitidas por generaciones; es la introducción del mundo en una nueva fase histórica, un nuevo tiempo rítmico, la configuración de un arquetipo que alcanza a todos los espíritus e imprime a fuego un nuevo *telos* soteriológico inmanente. Para Elio Gallego –siguiendo la hermenéutica histórica del propio Donoso Cortés– la Revolución francesa concentra en corto tiempo el devenir de la totalidad de la historia europea y occidental⁷. Comenzó por el liberalismo de Lafayette y Sieyès, pasó sin solución de continuidad al radicalismo democrático y violento de los jacobinos, para desintegrarse finalmente en el socialismo ateo de los herbertistas y la Conspiración de los Iguales de Babeuf. En síntesis, de la tiranía de la razón a la de la voluntad, y de esta, a la tiranía de las más bajas pasiones. Un despliegue del racionalismo en sus necesarias y sucesivas metabolizaciones –terreno en pendiente en el que inevitablemente se desliza el hombre

⁷ Cfr. Elio Gallego García. *Estado de disolución. Europa y su destino en el pensamiento de Donoso Cortés*. Madrid. Sekotia, 2017, pp. 9-11.

que ha rechazado la gracia— que los semidioses revolucionarios, de forma sangrienta y brutal, por sencillo silogismo teológico, conducen hasta llevar a las sociedades a lo que Donoso Cortés llamó «estado de disolución».

Tal vez fue Joseph de Maistre el primero (1797) en advertir que la Revolución francesa tiene «un carácter *satánico* que la distingue de todo cuanto se ha visto, y quizás de todo cuanto se verá»⁸. El conde saboyano, feroz adversario de la Revolución, plenipotenciario del reino del Piamonte en San Petersburgo, escribía en marzo de 1810 a Víctor Manuel:

En todo esto no veo nada que no confirme las ideas principales que he tenido el honor de indicar a menudo a Vuestra Majestad: *Revolución política*, simple prefacio de la *Revolución moral y religiosa*; *Abolición del Protestantismo*, etc.; pero a menudo me pongo la mano sobre los ojos para no ver lo que se avecina⁹.

Y poco después, en enero de 1815, en una carta dirigida a su amigo y homólogo, al servicio de Baviera, el conde de Bray, decía: «Toda Europa es testigo de una

⁸ Joseph de Maistre. *Consideraciones sobre Francia*. Estudio introductorio de María Luisa Guerrero Alonso. Madrid. Escolar y Mayo Editores, 2015, p. 95.

⁹ Joseph de Maistre. *Lettre au Roi Victor-Emmanuel (5 mars 1810)*. Oeuvres complètes, t. XI. Correspondance III (1808-1810). Lyon. Librairie Générale Catholique et Classique, 1885, p. 403.

fermentación que nos ha conducido a una revolución religiosa y la revolución política de la que hemos sido testigos sólo fue su espantoso prefacio»¹⁰. Jerónimo Molina ha visto en estas líneas una de las primeras afirmaciones de la naturaleza pseudorreligiosa o cuasirreligiosa de la Revolución francesa. Una interpretación del cataclismo revolucionario como antecedente de lo que en el siglo xx, alineados en la exégesis religiosa demaistriana, distintos pensadores políticos identificarían como una desviación religiosa de las doctrinas políticas, englobándolas bajo diferentes nomenclaturas: René Guénon, religiones de Estado; Eric Voegelin, religiones políticas; y Raymond Aron, religiones seculares¹¹. Conscientes todos ellos de que el hueco que deja la fe –o si se quiere, el vacío que deja la pérdida de lo sagrado– en el insaciable corazón del hombre siempre es llenado por un artificial sucedáneo.

La descristianización fue el triunfo de la Revolución. Esta fue la gran tragedia europea: disolver el humus que ha nutrido las creencias e instituciones del hombre europeo. Hemos dicho bien, fue una tragedia europea y no estrictamente francesa, pues las ideas, al contrario que las tradiciones, desprecian y arrumban todas las fronteras en su irrefrenable ímpetu expansivo y unificador. El violento

¹⁰ Joseph de Maistre. *Lettre à M. le Comte de Bray* (28 janvier 1815). *Oeuvres complètes*, t. XIII. Correspondance V (1815-1816). Lyon. Librairie Générale Catholique et Classique, 1886, p. 27.

¹¹ Cfr. Jerónimo Molina. *Christopher Dawson y las religiones políticas*. En *Los dioses de la Revolución*. Christopher Dawson. Madrid. Ediciones Encuentro, 2015, pp. 7-10.

afán secularizador para transformar el Estado en *ecclesia* intramundana alcanzó hasta las últimas manifestaciones de la vida comunitaria: el nuevo calendario *sans-culotte*, el matrimonio civil, la multiplicación de sectas con un renovado interés por los misterios pitagóricos, los nuevos cultos como el del ser supremo, las persecuciones contra el clero católico y los fieles, la emulsión de sangre en la guillotina y aquel desquiciado decreto de Fouché (9 de octubre de 1793) por el que mandaba retirar las imágenes religiosas de todo lugar público, prohibía a los sacerdotes presidir los cortejos fúnebres que ahora habrían de ser guiados por un «funcionario público», hacía llamar a los cementerios «campos de reposo» y sobre las puertas de estos, en lo que parecía pretender invertir la historia bíblica cerrando el paraíso a los santos, ordenaba inscribir: «La muerte es el sueño eterno». En pocas palabras, Herrera –siguiendo a Étienne Gilson– capta el *leitmotiv* revolucionario: «La creación de un mundo nuevo exige la destrucción del mundo realmente existente»¹².

La Revolución, pecado en lo moral y crimen en lo político que llevará a la muerte de la libertad. La Revolución, permitida providencialmente aunque los medios sean el despliegue de castigos infernales. Expiación moral de las sociedades que es un bien político para las civilizaciones. La Revolución, que sólo puede ser comprendida situándonos, en último término, en el orden

¹² Robert A. Herrera. *Donoso Cortés, Cassandra of the Age*. Grand Rapids, Michigan. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 123.

de lo sobrenatural, pues «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica»¹³. La modernidad es definida, en esencia, por el regreso de las antiguas herejías. Por el renacimiento, nos dice Donoso Cortés, del paganismo político. Un paganismo que toma la carne de un inconsecuente liberalismo y un consecuente socialismo, doctrinas políticas que germinan de una misma semilla, el racionalismo. Herejías políticas contemporáneas que Donoso Cortés reduce a negaciones de carácter teológico al percibir con rotunda claridad que toda idea política no puede escapar y debe responder a la pregunta sobre Dios y sobre la naturaleza del hombre. Escribe Donoso Cortés:

Los errores contemporáneos son infinitos; pero todos ellos, si bien se mira, tienen su origen y van a morir en dos negaciones supremas: una, relativa a Dios, y otra, relativa al hombre. La sociedad niega de Dios que tenga cuidado de sus criaturas, y del hombre que sea concebido en pecado. Su orgullo ha dicho al hombre de estos tiempos dos cosas, y ambas se las ha creído: que no tiene lunar y que no necesita de Dios; que es fuerte y que es hermoso; por eso le vemos engreído con su poder y enamorado de su hermosura¹⁴.

¹³ Juan Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. OO. CC., Vol. II., p. 499.

¹⁴ Juan Donoso Cortés. *Carta al cardenal Fornari*. OO. CC., Vol. II., p. 746.

El liberalismo como pura razón discutidora, el comunismo como voluntarismo elevado a la máxima potencia y el socialismo como liberación irrestricta de todas las pulsiones construyen un «vasto sistema de naturalismo, que es la contradicción, radical, universal»¹⁵ de las creencias que han dado la vida a la civilización europea, que es lo mismo que decir católica. Sistemas que se suceden, «soberbias negaciones» que siguen unas a las otras con imparable lógica. La Revolución es una gran negación.

Pero ¿qué contradice estas negaciones insertas en las modernas ideologías? El orden. Los principios religiosos, políticos y sociales que jerárquicamente componen el orden universal de todas las cosas. Orden creado por Dios, no increado. El orden definido por san Agustín –«el más grande de los doctores, hombre en quien tornó carne el Espíritu de la Iglesia, el santo perdido de amor e inundado de las ondas fortificantes de la gracia»¹⁶– en *La Ciudad de Dios* como *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. El orden es la disposición de las cosas iguales y desiguales que da a cada una su lugar. Un orden que viene dado –leyes de la creación conocidas por revelación, naturaleza e historia– y que el hombre debe esforzarse en indagar para preservar la libertad. Un orden en el que el catolicismo –sistema completo– actúa como principio conservador

¹⁵ Ibidem, p. 747.

¹⁶ Juan Donoso Cortés. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. OO. CC., Vol. II., p. 588.