

ALGO DONOSO PERO NO CORTÉS. UNA LECTURA DIFERENCIAL DEL BIFRONTE MARQUÉS DE VALDEGAMAS A TENOR DE LA MODERNIDAD DE VICO

Jose M. Sevilla



Juan Donoso Cortés
Marqués de Valdegamas

El autor sigue desplegando su línea interpretativa de la recepción de Vico en España a la luz de una lectura diferencial. Como continuación a su anterior estudio "Nuevos aportés (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español" (*Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-96), se realiza una relectura de la modernidad viquiana a través de la recepción en Juan Donoso Cortés, proponiendo una clave hermenéutica mediante la cual es posible comprender además de la *imagen moderna* de Vico, reflejada tanto en la asunción cuanto en el abandono del napolitano por Donoso, también la *bifronte* posición donosiana frente a su siglo: un "primer Donoso", ilustrado, liberal y ecléctico; y un "segundo", reaccionario y tradicionalista. El mismo caso de la recepción de Vico, se muestra así concluyente como un elemento más con el que poder interpretar el siglo XIX español a través de los dos lenguajes de tradición y progreso.

This is a further step of the author's hermeneutical line that explores the reception of Vico in Spain. As a follow-up to his precedent article "Nuevos aportés (histórico y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español" (*Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-96), it is presented a re-reading of Vico's *modern image* through the reception of Juan Donoso Cortés. This image is reflected by Donoso: he first assumes Vico and then rejects him; such a thing corresponds with his *bifid* attitude towards his century: there is a "first" Donoso, enlightened, liberal and eclectic, and there is a "second" Donoso, reactionary and traditionalist. Therefore, his reception of Vico is a master key for the interpretation of the Spanish 19th century as something that must be read with two languages: that of progress and that of tradition.

Juan Donoso Cortés (1809-1853), Marqués de Valdegamas, quizás sea una de las figuras más heterogéneamente representativas del siglo XIX español, que, como ya se expusiera en un precedente estudio nuestro¹, representa el producto de la escisión marcada por el espíritu confrontador de esa época entre tradición e innovación, reflejado en dos lenguajes exaltadamente diferenciales: el *lenguaje del católico* y el *lenguaje de la modernidad*, los cuales constituyen claros demarcadores intelectuales, ideológicos y políticos. Aun sin ser muy prolífica, aunque en cambio sí importante, la recepción de Vico en España debiera de

resultar verdaderamente provechosa para la historiografía viquiana y para los estudios sobre Vico en el s. XIX (realizando p.e. un estudio comparado con otros países, principalmente Italia, Francia y Alemania), porque nos muestra la imagen de Vico situada en dos frentes -y también entre ellos- que se constituyen, en cierto modo, en categorías de interpretación histórica: concretamente, esos frentes de *tradición* y *modernidad*. En una relectura de esta recepción viquiana se puede apreciar, por tanto, esta clave con la que entender no sólo la modernidad de Vico a la luz de un siglo tan típico como el XIX sino, además, apreciar desde el mismo “caso Vico” elementos decisivos para comprender más precisamente la dinámica del mismo siglo. También en anteriores estudios² hemos intentado aportar luz a la historia de la “fortuna” de Vico en España, plasmando una visión concreta de cómo la recepción decimonónica española de Vico nos permite, en una relectura discriminatoria y diferencial, ver *reflectada* en todos sus tratamientos -tanto de recepción positiva, como de negativa o crítica- una *imagen moderna* de Vico, entendiéndolo para ello que tal modernidad es apreciable en la reflectación propiciada por sus receptores, es decir, en el reflejo que tal recepción produce en la actitud del receptor y no fundamentalmente en el hecho de la misma recepción directa o en el tratamiento concreto que en cada caso se otorgue.

Continuando esa línea interpretativa basada en una lectura diferencial, prestamos una especial atención, debido al carácter ilustrativo de interés para nuestra tesis, al caso de Juan Donoso Cortés. En él constataremos cómo Vico resulta una clave de lectura para comprender mejor la bifronte posición donosiana a lo largo de su vida, a la vez que, como un efecto rebote, apreciaremos el reflejo de la modernidad viquiana en el espejo donosiano. Nos reafirmamos así, una vez más, en nuestra tesis de que dicha modernidad viquiana apunta a la línea (dentro de la modernidad) de una *vía divergente*, de una modernidad, al menos, bidimensional.

Nuestro planteamiento continúa, por tanto, la labor que nos tuvo ocupados en su momento doblemente, dedicándonos al tratamiento y atención que Donoso prestó a Vico, así como a su interpretación. A tenor de las apreciaciones esgrimidas más arriba, consideramos oportuno dedicarle este capítulo más, sobre la base de su expuesta y conocida recepción viquiana, abordado ahora con la clave de lectura que hemos anunciado.

1. UN DONOSO BIFRONTE

Conforme habíamos anunciado en nuestro pretérito estudio y a continuación recordamos como punto de enlace y continuación con dicho trabajo, sin duda alguna, de las imágenes que seguramente destacan más la reflectación de la modernidad de Vico, la principal se encuentre en la recepción de Juan Donoso Cortés³. Quizás la más ilustrativa no sólo para desvelarnos esa imagen de Vico, sino también para permitirnos comprender de manera más precisa la influencia de Vico en el pensamiento donosiano, y, más concretamente, que es lo que nos interesa en el presente artículo, para comprender la mutación radical que se produce en la mentalidad del Marqués de Valdegamas en torno a 1848, como algo más que una simple “conversión” religiosa.

En su caso concreto, y como elementos de una misma diada que Donoso observa en su análisis de las revoluciones y articula como instrumentos hermenéuticos de la propia historia (teología-política), su publicitada conversión religiosa es también una conversión ideológica y política que hay que enmarcar en su propio contexto histórico y a tenor de la existencia de “dos” Donoso Cortés claramente diferentes en relación con la paradigmática fecha:

el *joven iluminista* y el *maduro iluminado*. Con acertado juicio, Marcelino Menéndez Pelayo esgrime que en el extremeño “hay dos hombres enteramente diversos, [...] el primero, el Donoso ecléctico y doctrinario, anterior a 1848” y el segundo “el Donoso apologista y católico”; y en no menos claras palabras de Carlos Valverde se dice:

“Fue y quiso ser un hijo de su siglo dramático, como lo son siempre los comienzos de las nuevas épocas. Cuando liberal, por liberal; cuando en sus últimos años deteste el liberalismo por antirrevolucionario y siempre por romántico, es un producto característico del siglo XIX, como Guizot, o como Chateaubriand o como Martínez de la Rosa”⁴.

Resulta importante apreciar cómo a Donoso hay que entenderlo como un producto de su siglo, dividido en dos frentes:

“A Donoso sólo se le puede entender en función de Fernando VII y María Cristina, de la Constitución de Cádiz y del Manifiesto de los persas, del motín de La Granja y del destierro de la reina, de Espartero y de Narváez, de los enciclopedistas y de Proudhon, de Guizot y de Luis Napoleón, de la matanza de frailes y de las revoluciones de 1848, del nacimiento del proletariado y del desarrollo de los partidos socialistas”⁵.

El joven Donoso es un hombre de formación “ilustrada” y de lecturas francesas (entre ellas numerosos publicistas), liberal y doctrinario, seguidor incondicional de la cultura del s. XVIII y del naturalismo rousseauiano, filosóficamente ecléctico y, en gran medida, creyente en la acción de la razón y en el progreso, e incluso admirador de la Revolución Francesa; en él converge también la influencia del romanticismo⁶. La admiración revolucionaria e ilustrada se advierte en juveniles expresiones tan significativas como la siguiente:

“Esta revolución, señores, marcó, por fortuna, el principio de nuestra felicidad, mostrándonos, en un horizonte oscuro y lejano todavía, el monstruo del feudalismo que muere y el estandarte de la ilustración que se despliega. [...]. El genio de la invención y de las luces no tardará en extenderse sobre Europa...”⁷.

Su prolífica etapa periodística y política desarrollada desde 1836 hasta 1840 le delata ideológicamente como “moderado”, siendo a partir de 1847 cuando se produce en él la evidente transformación de pensamiento y comienza la conocida “época de madurez”, desplegándose en ella un Donoso reaccionario, ultratradicionalista y contraliberal, hostil a la democracia igualitaria, profeta antirracionalista y pretoriano de la Edad Media, apologista y “extremista del catolicismo”. Como destacaremos, en apoyo y continuación de nuestra tesis general de que Vico es reflectado en el siglo XIX español como un “moderno”, primando la imagen que Croce definiera como el “Vico de los racionalistas”⁸, es el “primer” Donoso quien, al maridar su asunción ilustrada de una historia de la Razón con la indagación -influencia del romanticismo- de una razón de la Historia encarnada en leyes propias⁹, se interesa por Vico; mientras que el Donoso posterior, militante de un escepticismo místico e

iluminado, hace por olvidarlo. Si Donoso pudiera ser considerado -usando la expresión de Isaiah Berlin- "un pensador de la Contrailustración", permitiría incluirlo en la corriente de De Maistre y Burke, donde Vico y Herder, con mucha diferencia sobre los anteriores, coincidirían con ellos -según Berlin- en que son "críticos de lo que podíamos llamar `monismo optimista". Pero tal coincidencia no es apreciable en conformidad con la propia categorización berliniana, ya que Vico (y el "primer" Donoso) no permite establecer serias afinidades con el tradicionalista francés, a pesar de que la posición del napolitano puede -justamente- ser considerada "contracorriente" en su tiempo y *a posteriori* como *divergente* de la ilustrada; y menos afinidad cabe aún entre Vico y el "segundo" Donoso, vocero del ultramontanismo, que es quien sí podría ser incluido en ese movimiento "contrailustrado"; no en cambio el "primero", entusiasta de la Historia a la que ve gobernada por la razón y la inteligencia. Más aún, el tradicionalista y reaccionario "segundo" Donoso disientirá frente a las principales tesis de Vico que el "joven" Donoso, en cambio, ha publicitado y en cierto modo asumido: p.e., que existen distintas civilizaciones y distintas escalas de valores conforme a las diferentes sociedades y culturas. De acuerdo con Berlin: "La simple aceptación de que puede haber más de una respuesta válida para cada problema es un gran descubrimiento. Lleva al liberalismo y a la tolerancia. Lleva exactamente a lo opuesto de De Maistre"¹⁰. Lleva, diríamos nosotros, a lo opuesto al "segundo" Donoso y su *decisionismo*¹¹. Lleva a Vico.

2. EL SEGUNDO DONOSO: LA "CRISIS" Y LA CONVERSIÓN

Repasemos previamente algunos rasgos fundamentales del "segundo" Donoso, para definir a continuación y contrastar mejor el valor de la imagen de Vico en el "primero".

En la evolución del pensamiento donosiano se produce el giro radical de sus convicciones *coincidiendo* con la crisis que sufrió tras la muerte de su hermano Pedro en 1847. Según escribe él mismo a Blanche-Raffin más tarde, en 1849:

"Dios me tenía preparado para después otro instrumento de conversión más eficaz y poderoso. Tuve un hermano a quien ví vivir y morir [...]. Desde entonces juré amar y adorar, y amo y adoro... [...] Veá Ud. aquí, amigo mío, la historia íntima y secreta de mi conversión"¹².

A partir de ese momento crucial, en el que converge su crisis íntima tras la muerte de su querido hermano y su crisis ideológica tras la revolución del 48, Donoso abjura de sus antiguas creencias, según se manifiesta tanto en sus Discursos públicos cuanto en su correspondencia privada; proclama sus principios teológicos de la historia y asume, hasta sus últimas consecuencias desde el tradicionalismo más radical, la concepción *decisionista*, con una defensa militante de la profesión política e histórica del catolicismo. Su polémico y punzante *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, aparecido en 1851 coincidiendo la edición en español y la traducción francesa, y que fuera criticado tanto por liberales como por católicos (recuérdese, p.e., el artículo sobre el "Ensayo" publicado por Juan Valera en 1856, los ataques del abate Gaduel, las veintiséis cartas del cartesiano Nicomedes Martín Mateos en contestación a los otros tantos capítulos de la obra, las impugnaciones del liberal Rafael M. Baralt o las del abogado demócrata José Frexas), culmina en esta fecha medianera del siglo su activa campaña teocrática, antifilosófica y contrarrevolucionaria¹³.

En el “Ensayo”, el filósofo de la contrarrevolución centra su crítica acusadora contra la secularización moderna, las tesis filosófico-históricas sobre el desarrollo de la civilización europea y sobre el origen de las revoluciones, argumentando a su vez, no falto de originalidad dialéctica pero sin ningún pudor filosófico e histórico, una fundamentación teórica que postula como única verdadera civilización al catolicismo, que supedita toda política a la teología como todo lo natural a lo sobrenatural y que considera, por tanto, a las revoluciones como consecuencias del error (proveniente de no admitir el hombre esa dependencia), del pecado (el ateísmo y el antropoteísmo), y de la confiada autosuficiencia secular (racionalización filosófica). Donoso ha pasado de su veneración por la razón humana a abominarla y maldecirla por falible, seguidora del error, y a una “repulsión invencible” hacia la condición prevaricadora y caída en la que considera al hombre -incapacitado para entender cualquier verdad del orden natural-.

Pero el giro teológico-político del Marqués de Valdegamas, según hemos prologado, no cabe atribuirlo sólo a una crisis psicológica y personal (“íntima”).

“En esta especie de confesión general que hago en presencia de Usted -escribe al Conde de Montalembert-, debo declarar 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 de las revoluciones”¹⁴.

Donoso es ya por entonces un contrarrevolucionario convencido que ve las revoluciones como “las enfermedades de los pueblos libres”. Él mismo ha reconocido que en su “conversión” ha influido notablemente su “estudio de las revoluciones” (donde hay que incluir, también, las teorías de Vico al respecto). Contra las tesis progresistas que asientan las causas de la revolución en la miseria del pueblo y en la tiranía, el “segundo” Donoso responde invirtiendo la fórmula: el germen de las revoluciones se halla en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por quienes la explotan y se benefician de ella; no hay, según la antiespartaquista concepción del Marqués, ningún ejemplo de revolución realizada en la historia por esclavos o pueblos hambrientos¹⁵. Este “segundo” Donoso, a diferencia del “primero” que simpatiza incluso con las revoluciones, tampoco puede acordar nada ya con Vico, cuya tesis sobre las revueltas, insurrecciones y sublevaciones tanto famulares (“contese agrarie”) cuanto plebeyas (“contese eroiche”) afirman más bien lo contrario, apreciando en ellas el napolitano un principio de conquista de humanidad¹⁶.

Sin embargo, el joven Donoso había admirado anteriormente a Vico y su teoría de los cambios y las revoluciones. En la serie de once artículos dedicados en 1838 al napolitano bajo el título de *Filosofía de la Historia. Giambattista Vico*¹⁷, recoge (en el octavo, noveno y décimo) e implícitamente acepta la posición viquiana al respecto, considerando esta dinámica de luchas por los cambios como “la ley providencial y eterna de la Historia”, a la vez que concierta en asumir que cierto tipo de hechos “pueden ser elevados a la clase de principios y leyes generales, porque se realizan necesariamente en todas las sociedades humanas”, pudiendo ser saludados con simpatía, como en su caso hace con la Revolución Francesa¹⁸.

Para el Donoso reaccionario, en cambio, no sólo ha desaparecido tal simpatía por “esta revolución” sino que ha trocado plenamente su criterio acerca de todas las revoluciones, tras

la experiencia revolucionaria a la que él mismo asiste: de hecho, la revolución proletaria de 1848 resulta más radical que la revolución burguesa, pues para él significa el paso del estadio liberal al comunista, hasta tal punto que profetizaba que el socialismo sería definitivo en el siguiente siglo, es decir, el nuestro. Donoso viene a desembocar así su pensamiento político contrarrevolucionario en una doctrina sobre la absoluta maldad y corrupción de la naturaleza humana; trasvasando con ello el discurso político e ideológico a la teorización ética, metafísica y antropológica filosófica. De tal modo que, en polémica contra el anarquismo ateo y su axioma del "hombre bueno", argumenta, no sin desprecio, la malicia "natural" del hombre¹⁹.

Esa persuasiva concepción teodiceísta del triunfo "natural" del mal sobre el bien, que sólo la intervención sobrenatural podría evitar, queda refrendada en su conversión e involución de la *filosofía de la historia* en la *teología de la historia*. La batalla teológico-política es para este Donoso aquella entre el catolicismo civilizador y el socialismo ateo, pero sin embargo son el liberalismo y el eclecticismo doctrinario -los cuales ha sustentado y defendido el "joven" Donoso- quienes centran ahora el eje principal de su crítica cuanto también de su desprecio, atribuyéndoles una consustancial *indecisión* que permite que "el mal" venza en la Historia. Como para De Maistre, también para el Donoso de los Discursos de 1849 y del *Ensayo*, la soberanía significa *decisión*: el valor del Estado radica en que decide; el de la Iglesia, en que es decisión última e inapelable (en cuanto la Iglesia es para Donoso la albacea de la única verdad, siendo infalible no debe permitir el error). En su parangón entre teología y teoría del Estado, denuncia que el liberalismo burgués tiende por naturaleza a eludir la decisión, a no decidirse por ninguno de los términos de la contienda (catolicismo/socialismo), aunque, para Donoso, en consecuencia arruina al primero mientras propicia al segundo. Igual que el deísmo quiere mantener la existencia de Dios tras haberlo retirado del mundo, la burguesía liberal (de la Monarquía de julio) pretende paralizar al rey pero sin quitarle el trono. A los ojos de Donoso, la burguesía liberal quiere un Dios inactivo como quiere un monarca impotente; al igual que no quiere la aristocracia de la sangre pero sí mantiene la aristocracia del dinero. El liberalismo con todas sus inconsecuencias no resuelve su posicionamiento. La burguesía definida como "clase discutidora" y la visión reaccionaria de que el liberalismo tiene como religión la libertad de manifestación de pensamiento como un método para eludir la responsabilidad y no tener que decidirse en las cosas extremas, suspendiendo toda decisión en una discusión eterna, alfan según Donoso el deísmo con el racionalismo filosófico y con la política de la indecisión. En este sentido, el Donoso tradicionalista respeta algo más la posición socialista, porque al menos según él es "consecuente", mientras que siente un desprecio casi absoluto por la posición liberal.

3. IMAGEN DE LA PRESENCIA EN EL PRIMER DONOSO

Toda esta perspectiva teológico-político-histórica que extrema el catolicismo a veces hasta la paradoja, es la que se reconoce en el perfil "converso" de Donoso, del "segundo" Donoso, y es la que *reflecta con su rechazo y en su olvido consciente de Vico* una imagen de nuestro filósofo que, no sólo nada tiene que ver con ese apologismo, sino que además muestra reforzada su "presencia" *moderna* en la cultura española también, en este caso, motivada por su "ausencia". Todo ello si acordamos que, con mayor o menor dificultad, en la historia -como ocurre en la música o en la oratoria- el silencio es tan interpretable como la palabra.

Los famosos artículos periodísticos que un entusiasta Donoso dedicara a Vico son -como hemos anunciado- de 1838, es decir, de su período liberal y ecléctico, cuando con veintinueve años de edad sostenía, aún con resonancias ilustradas, la soberanía de la inteligencia en la Historia y aleccionaba en público, del brazo del eclecticismo doctrinario francés, acerca de la prioridad de la razón y la inteligencia como fuerzas del orden social²⁰. Para Donoso, Vico comienza siendo el moderno “reformador atrevido” de los estudios históricos, el iniciador de una reforma sólo concluida por Niebuhr (“el investigador más profundo de los tiempos modernos”). Donoso mismo pretende imitar a Vico al intentar esta “reforma” en España, teniendo como fondo la idea de que existe una ley inmanente de la Historia que marca todo su despliegue trascendiendo los hechos particulares²¹.

Antes incluso de los artículos sobre Vico, encontramos otras resonancias viquianas en este “primer” Donoso. Así, p.e., en su *Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres*, pronunciado a finales de 1829, pues, aunque resultaría aventurado pensar que a dos años de la publicación de la obra de Jules Michelet *Principes de la philophie de l'histoire* ya fuera conocido el texto por el ávido lector extremeño, ¿quién no pensaría en ello al leer párrafos como éste?: “El sentimiento precede al raciocinio; por eso todos los pueblos han sido antes poetas que filósofos”²². También en sus *Lecciones de Derecho político*, de 1836, donde entre una destacada admiración por los idealistas alemanes -“los nombres más bellos” de la historia de la filosofía, dice- y una extensa argumentación del eclecticismo profesado²³, Donoso se pasea nominalmente por Descartes, Voltaire, Rousseau, Condillac o Condorcet, y por Leibniz, Kant, Fichte, Schelling o Hegel, y por Cousin y Guizot, entre otros muchos; antes incluso, apunta entre los historiadores a seguir a Niebuhr, Micali, a Ferguson y Michelet, a Gibbon y Montesquieu, y por supuesto a Vico. Y aunque es probable que varios de ellos los conociera Donoso a través de Michelet y de Cousin, nada resta para que afirme que “Vico ha sido el hombre de la reforma” en los estudios históricos, cuya crítica, “como afirmativa, es fecunda”. El gran proyecto viquiano es lo suficientemente importante como para anunciar por entonces que se le dedicará un merecido mayor y amplio tratamiento más adelante. Así dice Donoso en el Ateneo:

“Reservándome para hablaros de él más detenidamente en otra ocasión, me contentaré ahora con indicaros que su Ciencia Nueva ha sido el origen de la renovación de los estudios históricos en nuestros días”²⁴.

Esa ocasión anunciada tiene lugar al año siguiente, con la conocida publicación de la serie de once artículos en el *Diario de la tarde* de Buenos Aires (enero-febrero), reimpresos meses después en el *Correo Nacional* de Madrid (septiembre-octubre)²⁵. No obstante, Donoso reconocerá a su término que el análisis que ha realizado “del atrevido sistema de Vico es demasiado incompleto para que se pueda juzgar acertadamente por él su doctrina”²⁶. Un examen “de suyo difícil” y más aún cuando se acomete en un periódico diario. Sin embargo, la elección por el estilo del artículo periodístico queda justificada ya en la primera entrega: por un lado, Donoso piensa que los periódicos han de ser vehículo para “difundir las luces” en vez de la barbarie; y, por otro, pretende la máxima publicidad para tratar un “asunto” que considera “absolutamente nuevo en España”, nación sumida en la decadencia y la barbarie intelectual mientras que “la Europa civilizada asiste hoy día al magnífico

espectáculo de la renovación de los estudios históricos y filosóficos”²⁷. Más aún, para la existencia de la Filosofía de la Historia no sólo era necesario la modernidad, “fue necesario -dice- que un filósofo *se apoderara de ella* [...] para hacerla penetrar en los ánimos revisitiéndola con un aparato científico”. Este filósofo no es otro que Vico, de quien, a juicio del primer Donoso, el siglo XIX con justicia “ha restaurado su memoria”²⁸.

La labor que se adjudica el joven e inquieto publicista no es otra que la de dar a conocer a Vico y divulgarlo en España, porque haciéndolo familiar se harán asequibles “los fundamentos de la filosofía de la Historia” y se logrará un emparejamiento con la modernidad filosófica e histórica europea. Vico resulta, pues, para el ilustrado polemista español, un instrumento de renovación, un motor de modernidad y un elemento de convergencia con Europa. Escribe así: “Yo me propongo familiarizar a mis lectores con un hombre grande y con una doctrina sublime: con Juan Bautista Vico y con la filosofía de la Historia”. Por tanto, y utilizando expresiones donosianas, con uno de “los espíritus más graves en los tiempos modernos” y el “esclarecido reformador de los estudios históricos” (“en el siglo XVIII práctica y teóricamente”)²⁹.

La modernidad del reformista histórico con la que éste asocia la figura del napolitano a la filosofía de la Historia va más allá que la modernidad de los franceses, más lejos que la de Voltaire, ya que este “príncipe de la historia” prescinde de los principios filosóficos y de las leyes generales; y también más allá que la modernidad de Descartes, “el príncipe de la filosofía”, pues concentrado éste en el sujeto cognoscente prescinde de los fenómenos humanos y de los hechos históricos.

“Vico -dice Donoso- no podía aceptar ese divorcio entre las ideas y los hechos, entre las leyes providenciales y los fenómenos locales y contingentes, entre la verdad y la realidad, entre la filosofía y la historia. La filosofía y la historia, según el dogma de Vico, son hermanas”³⁰.

Incluso un perfil historicista es apreciable en la visión del joven Donoso: al igual que la historia sin razón, tampoco la razón sin historia es posible. En su semblanza del napolitano, el Donoso romantizado caracteriza esa modernidad viquiana con otro perfil divergente al filosóficamente racionalista. Así, enmarca la posición de Vico superadora de la voltairiana concepción de la historia, pero sobre todo enfrentada al cartesianismo³¹ y en competente revalorización de los estudios históricos (cuya fecha paradigmática es situada en 1725, con la “obra portentosa” de la *Scienza nuova*, la cual “se mueve sobre dos polos que la sirven de base y de fundamento; a saber, la filosofía y la filología”³²). Junto a la imagen del “verdadero fundador de la filosofía de la Historia”, se aprecia la modernidad de Vico en el criticismo sagaz que ahonda con una lectura poética de los orígenes históricos la interpretación de todos aquellos personajes fabulosos “que han llenado el mundo con sus hechos y sus nombres” y que, considerados como personajes históricos, hacían incomprensible la Historia, hasta que Vico los comprende “como personajes simbólicos y como personificaciones de toda una época social”. Se realiza con ello en el dominio de la Historia, según Donoso, “una verdadera revolución” donde adquiere así “un significado legítimo, inteligible, la voz de las tradiciones”. Concluyentemente, la moderna “filosofía de la Historia” se halla para Donoso identificada con la “Ciencia Nueva”, son términos sinónimos. Una

empresa en la que Donoso reconoce que Vico tiene “discípulos y apasionados imitadores en Francia”, y entre los más eminentes a Michelet y a Ballanche³³.

En su tratamiento prestado a las doctrinas de Vico, aunque refundiendo el “Discurso” de Michelet, Donoso realiza un “análisis” bastante coherente y sin alteraciones de la sustancia viquiana de la *Scienza nuova*. Resume y expone las principales teorías con una admiración vivificante, limitando sus pretensiones, como hemos dicho y según él mismo, a “despertar en mi Patria un santo entusiasmo por los estudios graves y severos”, para lograr que esa “renovación” emprendida por Vico (que es también “lo que más distingue al s. XIX de todos los que le precedieron”) llegase también a España³⁴.

Donoso Cortés quedará marcado por las doctrinas viquianas hasta el final de sus escritos, como así las encontramos aflorando en sus asunciones de la teoría de los *corsi y ricorsi*, su exposición de las tres etapas o edades por las que pasan las sociedades, su argumentación sobre la base religiosa en el nacimiento de toda cultura, o su utilización práctica de la teoría de los caracteres poéticos (que él aplica a otros personajes históricos), entre otros muchos elementos viquianos. Sin embargo, en adelante, el Marqués de Valdegamas sólo se referirá a Vico tres veces más; aunque todas ellas significativas. La primera en 1842, cuando en sus cuatro últimas *Cartas de París*, dedicadas a la persona y al pensamiento de Guizot, aunque con respeto y admiración por el doctrinario francés, Donoso empieza a cuestionar el eclecticismo sintiéndose desengañado de su ideal de juventud de que pudiera existir una coexistencia entre las ideologías y entre los hombres armonizada en una libertad democrática presidida y dirigida por la razón humana. En la tercera de estas cartas, se aconseja a quienes deseen averiguar cuál es la acción de la providencia que se dirijan a Agustín de Hipona, el patriarca de la teología de la historia, o a Bossuet, el renovador para la época moderna del providencialismo histórico; a quienes quieran saber las leyes que rigen la historia, que se dirijan a Vico; y a quienes quieran saber cuál es la historia de la emancipación de Europa, que se dirijan a Guizot. Textualmente se vierte en la epístola el siguiente consejo:

“[...] diríjíos a Vico, a quien una hora basta para ver el curso sosegado, inmenso, del río de la Humanidad, y para penetrar en sus misteriosas fuentes, escondidas más allá de los inciertos albores de la Historia y de las ráfagas de luz intermitentes y engañosas de la fábula”³⁵.

La imagen de Vico no es, por tanto, la del providencialista -para eso están los autores de la *Civitas Dei* y del *Discours sur l'histoire universelle*-, sino que es aún la del filólogo-filósofo moderno, la del filósofo de la historia. La segunda referencia, a su vez, se encuentra en un escrito de 1843 reseñando una obra sobre historia, donde cita al “profundo” Vico, “de quien hablan hoy hasta los ignorantes, habiendo muerto desconocido hasta de los sabios; maestro de Alemania, renovador de los estudios históricos en Europa”³⁶. Por último, la tercera referencia es la única que se encuentra en el “segundo” Donoso y, como veremos, refleja su total alejamiento de Vico y muestra el cambio reaccionario sufrido en su posición ideológica.

4. IMAGEN DE LA AUSENCIA EN EL SEGUNDO DONOSO

Dijimos que en la reflectación de Vico en Donoso cabe apreciar dos vívidas imágenes de la modernidad del italiano:

1) Como hemos mostrado, atendiendo a la recepción directa donosiana, es decir a su *presencia*, Vico viene a constituirse -diríamos utilizando una expresión de Georges Lefebvre- en *una vía divergente*³⁷, que aunando supera el divorcio entre Descartes y Voltaire, entre las ideas y los hechos, entre filosofía e historia. Este maridaje viquiano es el que posibilita, a juicio de Donoso, la fundación de la “filosofía de la Historia”, la más moderna de las disciplinas decimonónicas, según él. Además, esta *vía divergente* de modernidad permite la convergencia de ilustración y romanticismo, de la historia de la razón y de la razón de la historia, lo que sin duda satisfaría mucho al primer Donoso, quien sitúa a Vico en ese camino que seguían contemporáneamente los alemanes reformadores de los estudios históricos, si bien la *Scienza nuova* continuaba siendo para él “la más cabal” de cuantas obras se habían escrito de la misma especie³⁸.

2) Atendiendo al devenir ideológico y filosófico-político de Donoso se refuerza esa imagen moderna de Vico ulteriormente por su *ausencia* en el “segundo” Donoso. El Donoso posterior a 1848, tradicionalista reaccionario y apologista católico, repudia a Vico igual que al resto de los filósofos modernos. Como acertadamente aprecia Villalobos al respecto:

“En los *Estudios sobre la Historia* [escritos en 1847] se sitúa la inflexión del viquismo de Donoso, donde se hace una alusión a las tres edades al criticar la circularidad en la interpretación de la Historia. Realiza además una opción por la historia como biografía del género humano bajo la acción de Dios para comprender y explicar la historia. Ha sustituido todos los contenidos históricos y filológicos de Vico por la tradición filológica de la Biblia y la interpretación histórica de los pensadores cristianos”³⁹.

La única referencia a Vico de este “segundo” Donoso se produce para mostrar el desacuerdo y alejamiento respecto del napolitano. En su carta de 26 de mayo de 1849 al Conde de Montalembert, un conocido católico-liberal francés, Donoso retorna a la teología de San Agustín y del obispo Bossuet para encontrarse en una apologética concepción de la historia donde ya sólo aprecia, inspirado en el tradicionalismo más radical, “el triunfo natural del mal sobre el bien, y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal, por medio de una acción *directa, personal y soberana*”. Esa, dice en su última mención al filósofo napolitano, “es para mí la filosofía, toda la filosofía de la Historia. Vico estuvo a punto de ver la verdad, y si la hubiera visto, la hubiera expuesto mejor que yo; pero perdiendo muy pronto el surco luminoso, se vió rodeado de tinieblas”⁴⁰.

Donoso se aleja de Vico porque éste no penetró “hondamente en los misterios católicos”; a la vez que, en la misma epístola, el “segundo” Donoso se aleja también de aquel “primero”, abjurando de él mismo (y por tanto de la filosofía moderna, del eclecticismo y del liberalismo, “doctrinas todas de perdición”):

“Yo soy católico puro -declara Donoso-: creo y profeso lo que profesa y cree la Iglesia católica, apostólica y romana. Para saber lo que he de creer y lo que he de pensar, no miro a los filósofos; miro a sus doctores. [...] Toda mi doctrina está aquí: el triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal. Aquí está la condenación de todos los sistemas progresistas y per-

feccionistas con que los modernos filósofos, embaucadores de profesión, han intentado adormecer a los pueblos, esos niños inmortales”⁴¹.

En esta transición donosiana, Vico ha sido incompatibilizado con la extrema doctrina catolicista que ahora, con vehemencia teocrática y elocuencia apocalíptica, profesa el “converso” Donoso; y despejando la ecuación ideológica del siglo Diecinueve español eso equivale a repudiarlo nada cortésmente por “moderno”.

Confirmamos así nuestra tesis de que esa imagen de la modernidad de Vico queda reflejada tanto por la *presencia* en el primer Donoso, ilustrado, liberal y doctrinario, ecléctico y filósofo de la Historia; cuanto por la *ausencia* en el segundo Donoso, “martillo del eclecticismo y del doctrinarismo”⁴², contramoderno y antiliberal, crudo tradicionalista y pesimista teólogo de la Historia. Y advertimos también que, a su vez, Vico ha constituido un referente de primera clase en la bifronte militancia cultural e ideológica donosiana.

RECAPITULACIÓN

Digamos para concluir que, independientemente de si la recepción ha sido afirmativa cuanto si lo ha sido crítica, resulta apreciable cómo *la imagen* de Vico que se refleja en el s. XIX español viene a nosotros incluyéndolo en el compendio del pensamiento europeo e integrado en éste, relacionado con autores de su siglo y también con principales corrientes contemporáneas decimonónicas. Con todo ello, consideramos que con estas recepciones que hemos ido descubriendo y presentando y con la lectura diferencial que hemos practicado, contribuimos también dando un giro de tuerca más al conocimiento de la “fortuna” de Vico en España y a su vez a la clarificación de la modernidad viquiana. Si en otros momentos hemos tenido ocasión de apreciar *imágenes de la modernidad viquiana* en el ámbito metafísico y gnoseológico (Balmes), en el de la estética (Menéndez Pelayo, Camus), en el de la filosofía de la historia (Morón, Valera, González, Serrano, y también el mismo Donoso) y en el del derecho (Durán y Bas), y nos hemos interesado por diferenciar entre el hecho presencial de la afirmación positiva o de la crítica o el rechazo de algunos autores y la idea básica que motiva tal reconocimiento o tal oposición; habíamos tenido ocasión de mostrar así una imagen de la modernidad de Vico que es proyectada también al siglo desde el seno de la crítica católica, confirmando que en el s. XIX español no existió una línea católica de asunción viquiana, la cual proyectase afirmativamente a un Vico platónico, providencialista y filósofo católico, para “contraponer” a la filosofía moderna. Sino que, más bien al contrario, la figura que se mueve por España está asociada a la modernidad europea, siendo aceptada y celebrada por eclécticos y liberales, a su vez que criticada y denostada por apologistas católicos. Más explícitamente en esta última contribución nuestra, la imagen de la modernidad de Vico ha quedado reflejada tanto por la *presencia* en el “primer” Donoso cuanto por la *ausencia* en el “segundo”. Curiosa *coincidentia oppositorum*, en la que ambas líneas, como igualmente ambos Donoso, coinciden en destacar por presencia o por ausencia, por palabra o por silencio, por afirmación o por rechazo, esta modernidad de Vico. Una modernidad viquiana apreciable en cuanto diferente (*divergente*, hemos dicho), si no pluridimensional al menos sí bidimensional y multiversal, la cual rompe la imagen tópica-comúnmente creída- que asume la modernidad unívocanda a la perspectiva unidimensional y monocorde cartesiano-ilustrada-idealista acomodada en el reconocimiento de una fórmu

la onfática y absolutista que, mediante el tropo retórico de la sinécdoque, designa el todo (modernidad) con una de sus partes ("cartesianismo")⁴³.

NOTAS

1. JOSE M. SEVILLA, "Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español (Fermín Gonzalo Morón, Ceferino González, Manuel Durán y Bas)", *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995/96, pp. 217-236.

2. Vid. JOSE M. SEVILLA, "Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX, 1989, pp. 169-192; Id., "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. I (siglos XVIII y XIX)", *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 11-42; Id., "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. II (siglo XX hasta la década de los '70)", *ibid.*, pp. 97-132; Id., "Giambattista Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta", *ibid.*, 2, 1992, pp. 89-170.

3. Vid. J.M. SEVILLA, "Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)", cit., pp. 177-180; ID., "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. I (siglos XVIII y XIX)", cit., pp. 20-24. El tema de la recepción de Vico en Donoso y en Balmes ya fue publicitado por Ramón Ceñal hace 25 años en aquel importante *Giambattista Vico. An International Symposium* promovido por el Dr. Giorgio Tagliacozzo. Con el título "Vico and Nineteenth Century Spanish Thought", Ceñal acrecentaba, incluyendo a Balmes, un precedente artículo suyo titulado "Juan Bautista Vico y Juan Donoso Cortés", aparecido en España en el año 1968. Es indiscutible que este estudioso de la filosofía hispánica ha contribuido con sus escritos al alumbramiento de la fortuna de Vico en España; sin embargo, debe considerarse al respecto que Ceñal reducía la relación de Vico con "el pensamiento español del s. XIX" sólo a estos dos pensadores y que, además, lo hacía desde una perspectiva estrictamente descriptiva (exposición del contenido de los artículos), asumiendo como tesis la "limitada originalidad" de los artículos donosianos sobre Vico y la flagrante "imitación de Michelet". Por otro lado, conviene recordar que, respecto a la relación Vico-Donoso, ya en 1956 Jules Chaix-Ruy había dedicado un capítulo en su libro *Donoso Cortés. Théologien de l'histoire et prophète* a los artículos sobre Vico del Marqués de Valdegamas, destacando la influencia micheletiana en los escritos y la fuente de inspiración que Vico supuso para Donoso. La influencia decisiva que Chaix-Ruy (dedicando el capítulo III de su obra al análisis de los artículos donosianos sobre Vico) ve ejercida por Vico en Donoso es desestimada, en cambio, por Alberto Caturelli en su ensayo sobre la filosofía de la historia de Donoso Cortés publicado en Argentina en 1958, donde aparece desvalorizado Vico como fuente original en favor de los Padres de la Iglesia y sobre todo de San Agustín. La sugenda imitación de Michelet también había sido expuesta previamente por Giancarlo Rossi en su reseña acerca de "El Vico di Donoso Cortés" publicada en 1950. Más recientemente, José Villalobos ha mostrado en su estudio titulado "El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico" cómo el español se desinteresó por Vico para volver a su raíz agustiniana. [R. CEÑAL, "La filosofía de la historia de Donoso Cortés", *Revista de Filosofía*, XI, enero-marzo 1952, n. 40, pp. 91-113 (Vico-Donoso: pp. 92-98), ID., "Juan Bautista Vico y Juan Donoso Cortés", *Pensamiento*, XXIV, oct.-dic., 1968, n. 96, pp. 351-373; ID., "Vico and Nineteenth Century Spanish Thought", en G. TAGLIA-COZZO (Ed.), *G. Vico. An International Symposium*, John Hopkins Press, Baltimore, 1969, pp. 187-201; J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés. Théologien de l'histoire et prophète*, Beauchesne, París, 1956; A. CATURELLI, *Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia*, Impr., Córdoba (Argentina), 1958 (en especial la III parte: "Intermedio sobre Vico", pp. 79-104).; G. ROSSI, "El Vico di Donoso Cortés", *Convivium*, XVIII, 1950, pp. 206-221; J. VILLALOBOS, "El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico", *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 55-67.]

4. J. M. SEVILLA, "Nuevos aportes...", cit., p. 220* y 232. M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 1987 (4ª ed.), 2 tomos, II, p.918. CARLOS VALVERDE, *Introducción General a Obras Completas de JUAN DONOSO CORTÉS*, BAC, Madrid, 1970, 2 vols., I, pp. 1-2 (en adelante, por O.C. se citará esta edición). *[Advertimos de la errata que aparece en esta página de nuestro anterior trabajo, así como también en el resumen de p. 217, donde aparece en ambas "José" en vez de "Juan"]

5. CARLOS VALVERDE, *ibid.*

6. Cfr. C. VALVERDE, *op. cit.*, p. 65. Su carácter de ilustrado ha sido señalado, entre otros, por C. Valverde (O.C., II, p. 621, nota 2); y también por J. Villalobos: "En las expresiones contrapuestas 'luz'/'noche' rezuma la línea interpretativa ilustrada de Donoso; por lo que la realización y desarrollo de la filosofía en España solamente ocurrirá con la incorporación de pensadores europeos que abonen el pesamiento español. Según Donoso ése es el papel de Vico" ("El hacha niveladora", cit., p. 56). Más explícitamente, Guillermo Fraile describe así al joven Donoso: "Siempre conservó sus creencias católicas, pero en este tiempo su mentalidad está dominada por el libe-

ralismo de las ideas de la Ilustración y la admiración hacia la Revolución Francesa” (G. FRAILE, *Historia de la Filosofía española*, BAC, Madrid, 1972, 2 vols., II, p. 100). Cfr. de Donoso, p.e., su *Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres*, pronunciado como Catedrático de Humanidades en 1829 (O.C., I, pp. 182-205), que está considerado como “uno de los documentos más importantes para conocer la ideología del primer Donoso” (*ibid.*, p. 182, nota 1 de C. Valverde). Su exaltación de la Revolución Francesa puede verse en su artículo de 1835 sobre *La ley electoral...* (O.C., I, pp. 302-332; especialmente p. 307: “saludemos a sus mártires, saludemos al genio de esa revolución magnífica; bajo sus alas protectoras crece la libertad y manda la inteligencia”; y p. 312). Cfr. NOTA 7 infra.

7. *Discurso de apertura en el Colegio de Cáceres* (1829) (O.C., I, pp. 194-195). Donoso comprende amasada dentro de su concepto de revolución la idea de que en toda cuestión política va envuelta una cuestión social (cfr. p.e. su *Memoria sobre la situación de la Monarquía*, 1832); cfr. NOTA 6 supra.

8. Cfr. J.M. SEVILLA, “Nuevos aportes...”, cit., p. 218 y 231 (nota 3). Vid. BENEDETTO CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1980, pp. 290-291.

9. Para una correlación opositora de estas dos categorizaciones (“historia de la razón” = Ilustración, y “razón de la historia” = Romanticismo) en relación con Vico, cfr. el trabajo de JOSE A. MARIN CASANOVA, “Ilustración y Romanticismo en la ‘Scienza Nuova’: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad”, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1993, pp. 35-50; y como ejemplo de clave hermenéutica: cfr. del mismo autor “Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera en Vico y Nietzsche”, *ibid.*, 5/6, 1995-96, pp. 83-104; y de J.M. SEVILLA, “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, en M. REYES MATE (Ed.), *Filosofía de la Historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 5, Ed. Trotta-CSIC, Madrid, 1993, pp. 65-84; Id., “Ciencia Nueva”, *Ajoblanco*, n.º 77, septiembre 1995, p. 59; e Id. “El enigma de un clásico”, *Lateral. Revista de cultura*, febrero 1996, p. 8. En el caso que interpretamos, debido al dominante carácter ecléctico no se muestra oposición entre ambas perspectivas, ya que las dos convergen en el “joven” Donoso y desaparecen en el “maduro” (donde no hay “romanticismo” histórico frente a “ilustración”, sino un fuerte irracionalismo teológico).

10. ISAIAH BERLIN, *I.B. en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, trad. esp., Madrid, 1993, pp. 100-101. Cfr. de I. BERLIN, *Contra la corriente*, trad. esp., FCE, México, 1983 y *El Fuste torcido de la Humanidad*, trad. esp., Ed. Península, Barcelona, 1992.

11. El concepto básico del pensamiento político del Donoso antiliberal es el valor de la sociedad civil como absoluto; lo cual legitima, según él, el *decisionismo*. Cfr. J. DONOSO CORTÉS, O.C., II, p. 306. Desde 1848 la legitimidad monárquica deja paso a la legitimidad democrática. Viendo este cambio y sustentando su concepción política en un radicalismo metafísico, Donoso advierte -a tenor de la revolución de 1848- de que la época de la monarquía llegaba a su fin. Según interpreta Carl Schmitt a Donoso: “La monarquía se acaba porque no hay reyes. No hay tampoco legitimidad en sentido tradicional. No queda más que una salida: la dictadura. Es la misma conclusión a la que había llegado Hobbes siguiendo su pensamiento decisionista, mezclado con un radicalismo matemático, *Auctoritas, non veritas facit legem*” (C. SCHMITT, *Estudios políticos*, Doncel, Madrid, 1975, p. 80). Lo que caracteriza, a juicio del teórico alemán, su filosofía política contrarrevolucionaria “es la conciencia de que su época reclama una decisión, y así, [...] se constituye el concepto de la decisión en centro de su pensamiento (*ibid.*, p. 81). Schmitt, que considera a Donoso “uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista” y, junto a Bonald y De Maistre “los filósofos católicos de la Contrarrevolución” (*op. cit.*, p. 80 y p. 66), siente una especial admiración por aquel que hemos definido como el “segundo” Donoso (cfr. de C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1952). De hecho, el concepto de “decisión” es también uno de los elementos clave de la doctrina schmittiana del Estado: el fundamento del Estado no es el derecho (el cual procede del Estado) sino la decisión; así como también su justificación teórica e histórica de la dictadura.

12. *Carta a Blanche-Raffin*, 21 de julio de 1849, en O.C., II, p. 343.

13. Vid. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en O.C., II, pp. 499-702. Cfr. DIEGO SEVILLA ANDRÉS, “Polémica española sobre el *Ensayo* de Donoso Cortés”, *Anales de la Universidad de Valencia*, vol. XXV, cuaderno II, 1951-52, pp. 82-122; y M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los hereodoxos españoles*, cit., II, pp. 967 y 969. Si desde el ángulo conservador habría intentado la armonización Jaime Balme (quien se opuso al exagerado tradicionalismo donosiano -Donoso describe tras la muerte del catalán que, siendo los dos católicos, “La Providencia nos había puesto en partidos políticos contrarios”-), otro intento armonizador es el de un autor sin espíritu partidista como es Valera y que representa el prototipo del moderantismo político (es el hombre de la Unión Liberal que intenta armonizar la extremada oposición de la primera mitad del siglo entre progresistas y conservadores-traditionalistas, la cual dejará paso al dualismo entre demócratas y “neocatólicos”). También Valera replicaría al polémico clericalismo de Donoso, esgrimiendo su vocación antidogmática y contrafanática en una postura culta y estética de “liberal y católico”: “Los que buscamos y queremos la reconciliación -escribe-, los que somos liberales y católicos a la vez, debemos probar que ni es de esencia del liberalismo ser

impío, ni de la esencia del catolicismo repugnar la civilización y el progreso”(JUAN VALERA, *La revolución y la libertad religiosa en España*, en *O.C.* de Juan Valera, Ed. Aguilar, Madrid, 1961, 3 vols., III, p. 806).

14. *Carta al Conde de Montalembert*, 26 de mayo de 1849, en *O.C.*, II, pp. 327-328) Al igual que la anterior citada en Nota 12, ambas son cartas relacionadas con el famoso y polémico *Discurso sobre la Dictadura* (cfr. *O.C.*, II, pp. 305-323) pronunciado por Donoso en el Parlamento el 4 de enero de 1849.

15. “Señores, esa teoría es contraria, totalmente contraria a la Historia Yo pido que se me cite un ejemplo de una revolución hecha y llevada a cabo por pueblos esclavos o por pueblos hambrientos. Las revoluciones son enfermedades de los pueblos ricos; las revoluciones son enfermedades de los pueblos libres” (*Discurso sobre la Dictadura*, en *O.C.*, II, p. 311). Para Donoso, “las revoluciones profundas fueron hechas siempre por opulentísimos aristócratas. No, señores; no está en la miseria el germen de las revoluciones; el germen de las revoluciones está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y benefician.” (*ibid.*).

16 Cfr. J. M. SEVILLA, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, Parte Segunda, cap. II.2 (especialmente, pp. 363, 373-378, y 435-437).

17. J. DONOSO CORTÉS, *Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico*, en *O.C.*, I, pp. 619-652. Para un resumen explicativo del contenido de los once artículos, vid. la reseña realizada en J.M. SEVILLA, “La presencia de G. Vico .”, cit., pp. 23-24.

18. J. DONOSO CORTÉS, *Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico*, en *O.C.*, I, p. 645. A propósito de las luchas por los “matrimonios solemnes” escribe: “Por donde se ve que aspirar a la posición de ese derecho era nada menos que aspirar a la posesión del derecho de ciudadanía, y gozarle era introducir una revolución en la ley fundamental del Estado. [...] De lo dicho hasta aquí se sigue que, constituida la sociedad y organizado el gobierno, la lucha entre los plebeyos, que quieren destruir, y los nobles, que quieren conservar; entre los plebeyos, que procuran un cambio, y los nobles, que quieren la estabilidad y que organizan contra la acción constante de los plebeyos una constante resistencia, es la ley providencial y eterna de la Historia.” (artículo 9, *ibid.*, pp. 644-645). También, en el art. 8, p.e.: “la Monarquía aristocrática, [...] no pudo nacer sino de la sublevación de los esclavos a quienes se concedió el asilo” (*ibid.*, p. 643); y en el art. 10 (*ibid.*, p. 648). Chaix-Ruy ha destacado el hecho de que desde 1837 Donoso comienza a citar a Vico (considerando incluso una influencia previa a esa fecha), reconociendo como propia influencia la relación viquiana entre hechos e ideas. Advirtiendo en la temporalidad la escisión entre hechos e ideas, Donoso se alinearía con Vico, el cual “no podía aceptar ese divorcio”, en palabras del propio Marqués. Para su intérprete francoargelino, lo más importante es que el planteamiento donosiano “constituye una interpretación muy diferente de la de una parte de los intérpretes católicos, la mayoría de la cual no ha dado toda la importancia que se merece a la dialéctica de la lucha de clases que constituye uno de los temas fundamentales de la ‘Ciencia Nueva’ ” (*op. cit.*, p. 80). Para Donoso, al fondo de los hechos históricos se halla la lucha opositora entre clases, conforme interpreta a través de la ley viquiana de los tres estados.

19. “En cuanto al dogma de la perversión ingénita de la naturaleza humana y de su inclinación hacia el mal, ¿quién la pondrá hoy en duda si pone los ojos en las falanges socialistas?” (*Carta al Conde de Montalembert*, 26 de mayo de 1849, en *O.C.*, p. 328). Proudhon ejemplifica para Donoso lo que Voltaire para De Maistre: la encarnación del diablo; viendo al proudhonismo como una teología demoníaca.

20. Vid. sus *Lecciones de Derecho político* impartidas en el Ateneo de Madrid durante el curso 1836-1837 (cfr. *O.C.*, I, pp. 327-445). La lección VII se titula “De la soberanía de la inteligencia considerada en la Historia”, continuándose en la VIII, y la IX trata “De la soberanía de la inteligencia, confirmada por la autoridad de los filósofos”. El esquema por el que se presenta el desarrollo y realización de la inteligencia a través de fases históricas, evoca, además de Hegel, al método de la *Scienza Nuova* de confirmar la autoridad con la razón y la razón con la autoridad, el método fusionador de la filología y la filosofía.

Sobre el poso iluminista, cfr. NOTA 6 supra. En cuanto al eclecticismo, por ejemplo, Menéndez Pelayo advierte que en España hay que buscarlo entre “los políticos y periodistas”, entre los cuales sólo tenía “verdadero temperamento filosófico” Donoso, Cortés. Para Menéndez Pelayo, las *Lecciones de Derecho político* son “resumen y cifra de las ideas de su primer período” (*Historia de los heterodoxos españoles*, cit., II, p. 918). El joven Donoso estuvo influido por el eclecticismo de los doctrinarios franceses que había manejado: Cousin, Guizot, Roger-Collard, Michelet, etc. El Donoso posterior sentirá a su vez el arrastre del tradicionalismo con De Maistre, Bonald y Lamennais. Debido a su formación francesa, y a la influencia que en él tuvieron -tanto en el “primero” como en el “segundo”- autores galos, Donoso se mantuvo ajeno en filosofía a la restauración escolástica, la cual circundó a la mayoría de los apologistas modernos españoles y comenzó con bríos su campaña en la década de los cincuenta, coincidiendo con la decadencia de la efímera vida del tradicionalismo.

21. Esa ley, que él encuentra en la idea de Providencia emergente de la *Scienza Nuova*, será abandonada por el “segundo” Donoso en favor del intuicionismo profético, reactivo al exceso de razón que ha marcado el s. XVIII.

22. *O.C.*, I, p. 187.

23. Lección IX, en *O.C.*, I, p. 425 y p. 426. Cfr. pp. 422-432. En las *Lecciones*, concretamente en la VII, Donoso muestra ya el principio de coexistencia de la variedad y la unidad, con el que fundamentará la dialéctica entre los órdenes particulares y la unidad general, explicando cómo se manifiesta tal principio tanto en el hombre como en las sociedades. Los ecos viquianos, y a veces las expresiones mismas, son apreciables en el texto de juventud; como también las hegelianas. Vid. *O.C.*, I, pp. 392-394. Del eclecticismo dice que, "en política como en filosofía, provoca desde luego una suspensión de armas entre todos los combatientes; que condena como desastrosos todos los principios reaccionarios, y que tiende a convertir su antagonismo en una unidad fecunda y su divergencia en una constante armonía" (*ibid.*, p. 426).

24. Lección VII, *O.C.*, I, p. 405.

25. Vid. NOTA 17 supra. Estos artículos seriados bajo el título de "Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico" no han estado exentos de polémica, tanto por parte de los editores apologistas católicos de las obras de Donoso, debido a su carácter periodístico; cuanto para los intérpretes, habida cuenta del paralelismo y la imitación con relación a la fuente original: Michelet. Ni su amigo Gabino Tejado ni el intransigente escolástico Juan M. Ortí Lara los recogieron en sus respectivas ediciones (Madrid, 5 vols., 1854-1856, G.T.; y Madrid, 4 vols., 1903-1904, J.M.O.L.). Sin embargo, Juan Juretschke volcó el interés de su edición en ellos, considerándolos de "importancia capital" (*O.C. de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, J.J., BAC, Madrid, 1946, 2 vols; I, pp. 513-572), y así aparecen también en la posterior edición de Carlos Valverde (cit., I, pp. 619-652) considerados, aunque faltos de originalidad, una de las fuentes en las que se ha inspirado Donoso para todas sus concepciones históricas. Otra edición de los artículos se encuentra en: J. DONOSO CORTÉS, *Política y Filosofía de la Historia*, Doncel, Madrid, 1976, pp. 7-58. Para Ceñal sólo tienen el valor de haber presentado en España a "Vico como el promotor de la filosofía de la historia" con el mérito de hacerlo a los diez años de la divulgación micheletiana ("Vico and...", cit., p. 189; y "J.B.V. y J.D.C.", cit., p. 355), y escasa importancia para Caturelli (*op. cit.*). Para Chaix-Ruy, a su vez, como ya se ha indicado, estos artículos son decisivos en la formación de su pensamiento. Cfr. J.M. SEVILLA, "La presencia de G. Vico...", cit., p. 22. Nosotros hemos justificado su valor no sólo como cauce de ideas viquianas en España (como podría apreciarse por su resonancia, p.e., en los artículos de Alfredo Adolfo Camús) sino, también, porque ayudan notablemente a comprender el desarrollo del pensamiento donosiano (cfr. J.M. SEVILLA, *ibid.*, p. 24), en el que influyen de manera evidente.

26. *O.C.*, I, p. 652.

27. *Ibid.*, p. 619 y p. 621.

28. *Ibid.*, pp. 622, 625 y 624 (el subrayado es nuestro).

29. *Ibid.*, p. 624 y p. 623.

30. *Ibid.*, p. 628.

31. *Ibid.*, p. 627.

32. *Ibid.*, p. 629. "Según Vico, la filosofía contempla la verdad, sirviéndose como de un instrumento de la razón; la filología observa las realidades en los hechos históricos, en las tradiciones y en los idiomas. La filosofía, es decir, la verdad abstracta, debe ser confirmada por la filología, es decir, por los hechos, y la filología debe apoyarse en las teorías filosóficas para elevar los hechos a la clase de verdades providenciales y eternas." (*Ibid.*).

33. *Ibid.*, pp. 629 y 632. Cfr. *ibid.*, pp. 634-635.

34. *Ibid.*, p. 652.

35. *Cartas de París*, 4 de octubre 1842 (*O.C.*, I, p. 915). A propósito de esta tesis que proponemos, cabe recordar las dos antiguas posiciones reivindicativas del pensamiento de Donoso, que, aunque afines en linealidad, se muestran contrapuestas en lo que se refiere a la influencia de Vico en Donoso, cuales son las de Chaix-Ruy (1956) y Caturelli (1958). Para el discípulo de Blondel, los estudios donosianos de Vico llevarán al Marqués desde una filosofía de la historia (ejemplificada en dichos artículos) hasta una teología de la historia (concretada en el *Ensayo*). Chaix-Ruy afirma también casi una especie de determinismo viquiano en las ideas de Donoso referidas a la relación entre teoría y praxis, tanto en la posibilidad de armonizar el hecho (la acción individual) con la idea (la acción social), cuanto en la desconfianza de que los hechos traduzcan a las ideas; también en lo referente a la fundamentación religiosa de las instituciones (*op. cit.*, p. 49); o en la dialéctica de la lucha de clases como telón de fondo de los hechos históricos; y, en conexión, su concepción de las revoluciones, provenientes casi siempre de un poder débil que aletarga y no realiza las reformas sociales prometidas (pp. 35-37). Chaix-Ruy valora más el viquianismo que el tradicionalismo donosianos, valora más por tanto las *Lecciones de Derecho Político* y los artículos sobre Vico que el *Ensayo*, y su tesis no deja lugar a dudas: "Más que Joseph de Maistre y que de Bonald, es J.B. Vico quien ha proporcionado lo esencial a Cortés" (p. 147). Chaix-Ruy valora y destaca, pues, la esencialidad del primer Donoso (viquiano). En cambio, para el filósofo católico argentino la influencia ejercida por Vico en Donoso,

"aunque no sea de despreciar", no es considerada "decisiva" (A. Caturelli, *op. cit.*, p. 80; de ahí su exposición y valoración dedicada a Vico y Donoso en toda su tercera parte) Aunque Donoso dijera en cierto momento, *impresionado* por Vico (p. 80, impresión por lo "esencial" del método viquiano -salvar el divorcio entre las ideas y los hechos, según el principio identitario del *verum-factum*- y por su radicalismo "antirracionalista" -anticartesiano- cfr. p. 98 y p. 102), que el napolitano era el "padre" de la filosofía de la historia, poco después sostendría -y es lo importante para Caturelli- que este padre es San Agustín, y aunque Donoso comprendiera perfectamente que lo fuera Vico históricamente, el intérprete afirma su creencia de que "es San Agustín el que le proporciona la solución principal" y por el que se decidirá el extremeño (pp. 82-83) Caturelli desplaza siempre la balanza hacia el tradicionalismo y el teologismo escolástico de Donoso (es decir, hacia el *segundo* Donoso que presentamos), del Donoso "converso": "si la influencia de Vico sobre Donoso hubiese sido absoluta hasta el punto de tener que considerar a Donoso como un discípulo de Vico, no se comprendería su doctrina sobre la tradición, sobre el tiempo histórico, sobre el fin de la historia, luego, la influencia de Vico no fue decisiva" (p. 95) La influencia de Vico, posteriormente a 1838, "no es evidente", máxime desde 1847 cuando "Donoso se inclina definitivamente por la solución integralmente católica para la civilización" (p. 96), influenciado por la Patrística y por S. Agustín decisiva y definitivamente, razón por la que concluye el argentino que en la concepción de la historia, "más importante que la de Vico, es la de Bossuet, o la de Bonald." (p. 97) Caturelli, en definitiva, advierte, no exento de razón, un inmanetismo viquiano que no puede casar de ningún modo con el trascendentalismo providencialista del *segundo* Donoso, cosa que aprecia evidente en la diferencia esencial existente entre sus concepciones de la providencia: inmanente a la historia ("hasta identificarse con ella") la de Vico y trascendente la de Donoso (cfr. p. 99); también, por tanto, a su juicio, la "concepción del tiempo histórico" de Vico "nada tiene que ver con la de Donoso Cortés" (p. 101). Caturelli, que funciona con la lógica vindicatoria del *segundo* Donoso como único Donoso, lo aleja de Vico en la misma proporción en que lo sitúa "totalmente dentro de la tradición agustiniana" y "de lleno en la tradición patrística", considerándolo "una gran conciencia cristiana" y "un filósofo cristiano de la historia" (p. 79), apreciando, así, la relación Vico-Donoso dentro de su ensayo sobre la filosofía de la historia del *segundo* exclusivamente a la sombra de la "filosofía" del *Ensayo*

36. *Curso de historia de la civilización de España* (Escritos de 1843, *O.C.*, II, pp. 17-18), donde también se dice: Vico, "que sujetó la Historia a las leyes" (*ibid.*, p. 18). Cfr. *O.C.*, I, p. 907, nota 19 de C. Valverde.

37. G. LEFEBVRE, *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. esp., Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1974, p. 168 ("Hemos visto a los alemanes, con J.G. Herder, empezar a seguir una vía divergente")

38. *O.C.*, I, p. 629.

39. J. VILLALOBOS, *op. cit.*, p. 65. Cfr. J. DONOSO CORTÉS, *O.C.*, II, pp. 233-234.

40. *O.C.*, II, pp. 326-327.

41. *Ibidem*, pp. 326-327; 331-332 y 337. Cfr. NOTAS 12 y 14 anteriores. (*ibid.*, pp. 331-332 y p. 337). Cfr. *O.C.*, II, pp. 339-340 y 596. Dice: "niego todos los sistemas racionalistas"; "el eclecticismo no existe", es "una rama pálida y deshojada del gran árbol racionalista, puesto en medio de la sociedad como aquel árbol paradisíaco que trajo al mundo la muerte. Del racionalismo han salido el spinosismo, el volterianismo, el kantismo, el hegelianismo y el cousinismo, doctrinas todas de perdición" (*ibid.*). A esas renunciaciones y negaciones, se unen también en el mismo campo, sus críticas incondicionales al liberalismo, en la ideología de la época (que ataca y vilipendia como "la más estéril, porque es la menos docta y la más egoísta" de todas las escuelas), cuanto su batalla al socialismo y al ateísmo (Proudhon), y al comunismo emergente, en definitiva al espíritu revolucionario e, incluso, al "parlamentarismo" en el que, a su juicio, éste se encarna en el Parlamento (cfr. el *Discurso sobre la situación general de Europa* y la correspondencia varna, así como el *Discurso sobre la situación de España* y la *Carta al Director de L'Univers*, todo de 1850; *O.C.*, II, pp. 450-499; y cfr. el *Ensayo*, cit., especialmente Libro II, caps. viii-x y III caps. iii-vii).

42. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, cit., p. 963.

43. Hemos utilizado en diferentes ocasiones expresiones como "modernidad divergente", "bifurcada", "modificacional", "problemática", "postcursora", "dimensional", "multilateral", etc. para ensayar la ubicación viquiana en su época y posteriormente hasta la nuestra. Esta cuestión hemos venido conformándola en diversos ensayos durante los últimos años. Cfr. entre nuestros estudios, además de los propios ya referidos en la NOTA 9 anteriormente, p. e. J.M. SEVILLA, "Universales poéticos, fantasía y racionalidad" (*Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 67-113); "De la crisis de la racionalidad a la racionalidad de la crisis. Una nota sobre Vico" (*Daemon. Revista de Filosofía*, 1993, n. 7, pp. 41-60) y "En torno al *postcursorismo* viquiano de la modernidad problemática" (*Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 53-72), "La vía Vico como pretexto en Isaiah Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo" (*ibid.*, 5/6, 1995-96, pp. 261-282), "Ortega en El tema de nuestro tiempo, aún. (Razón, modernidad y crisis)" (en *Filosofía e storia della cultura Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, Morano ed., Napoli, e p.)

* * *