

Geopolítica y aparato libidinal de los discursos reaccionario y liberal: Para una genealogía no moderna de la obra de Mesonero Romanos y Donoso Cortés

*Joseba Gabilondo*¹

«Nothing is absolutely dead; every meaning will have its homecoming festival» (Bakhtin)

El pensamiento reaccionario español decimonónico, encarnado por la obra de Juan Donoso Cortés (1809-1853) y Jaime Balmes (1810-1848), no ha recibido la atención crítica debida, a diferencia de la de Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) —la cual, de todos modos, no es sólo decimonónica. Si se toma el caso de Donoso Cortés, se puede observar que sus comentadores, desde Carl Schmitt a R. A. Herrera, estudian y citan la obra de aquél de manera aislada, es decir, como singularidad de la historia española, al punto que el pensamiento e influencia de dicho autor se presentan más como una irregularidad histórica que como elemento central de una historia española y europea más complejas. Una aproximación no singularizante nos permitiría acercarnos a la obra de Donoso Cortés y al liberalismo español decimonónico desde una historicidad que además permitiría repensar la historia y la modernidad europeas desde una perspectiva geopolítica. Tal geopolítica, a su vez, nos ayudaría a replantear lo reaccionario y lo moderno de formas que sólo el pensamiento poscolonial ha empezado a explorar.

Este artículo se propone estudiar de manera comparativa la obra de Donoso Cortés y el costumbrismo literario español, discurso central y definidor de la cultura liberal de la primera mitad del XIX español, para así demostrar la continuidad y conexión discursiva entre pensamiento reaccionario y cultura liberal. Es anécdota interesante de resaltar que fuera Mesonero Romanos, el padre del costumbrismo español, el que encontrara la tumba

1 Center for Basque Studies, UNR.

olvidada de Donoso Cortés a finales de siglo.² Al re-centrar y des-singularizar el pensamiento reaccionario de Donoso Cortés desde la cultura literaria y discursiva española del XIX, este análisis también se propone resaltar la geopolítica subyacente que ambos discursos comparten, para así explicar su evolución de lo liberal hacia lo reaccionario de manera histórica y no singular. Una aproximación geopolítica, a su vez, nos permite redefinir ambos discursos como respuestas estratégicas y progresistas a la modernidad europea. Con lo cual, la nueva tensión geopolítica entre lo reaccionario y lo progresista que este artículo problematiza también permite repensar la naturaleza conservadora del liberalismo nacionalista español, a contrapelo de las tesis de José Álvarez Junco (En *Mater Dolorosa*). Al mismo tiempo, dicha tensión subraya las contradicciones inherentes al intento de pensar la modernidad desde un discurso no-moderno situado en una exterioridad geopolítica. Por último, dicha redefinición geopolítica también exige subrayar los elementos reaccionarios e imperialistas que toda modernidad conlleva y que todavía hoy el pensamiento europeo no ha asumido (desde Habermas a Foucault, desde Savater a Derrida) con excepción del poscolonial (europeo y no-europeo) el cual, con autores como Dipesh Chakrabarty, propone repensar dicha modernidad «provincializando Europa»³.

I. GEOPOLÍTICA

No es posible hablar de una economía y cultura nacional españolas hasta finales del siglo XIX. Hasta 1840, la pérdida colonial hace imposible la recuperación económica. Como explica Miguel Artola: «El período de 1808 a 1840, en que los trastornos revolucionarios suceden a las destrucciones de la guerra, constituye una época de estancamiento económico en que el país no logra recuperar su nivel de preguerra. En medio de una coyuntura desfavorable, en que la caída de precios se inicia coincidiendo con el fin de las hostilidades, la pérdida de las colonias acaba con la posibilidad de una financiación exterior de la reconstrucción, en tanto la gestión restauradora de Fernando VII limita las iniciativas privadas, sin sustituirlas, como en la época de los Borbones ilustrados, por una acción estatal que no se puede emprender con presupuestos muy inferiores a los de medio siglo atrás».⁴ A

2 J. T. GRAHAM, John T., *Donoso Cortés: Utopian Romanticist and Political Realist*, University of Missouri Press, Columbia MO, 1974, p. 313.

3 D. D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton N.J., 2000.

4 M. ARTOLA, Miguel, *La burguesía revolucionaria (1808-1869)*, Alianza Alfaguara, Madrid, 1973, p. 58.

partir de 1840, tanto la economía como la cultura española empiezan a estar reguladas por la presencia francesa y, de manera más limitada, la británica. Como explica Raymond Carr, la presencia e influencia francesa (y británica) no se limita a la ilustración dieciochesca sino que constituye una invasión que es también económica: «That so much of the energy for expansion had come from Paris meant that Spain was in danger of becoming an economic dependency of France; the Pereire brothers and the Rothschilds looked as if they might accomplish by their capital what Napoleon I had failed to accomplish by his arms»⁵. Como aclara Artola, dicha presencia económica es responsable del retraso de la industrialización española, que como consecuencia, se desarrolla de manera periférica en Cataluña y el País Vasco en el XIX, y sólo pasa a ser sistema industrial de escala estatal en el XX. Es decir, el motor de la economía española decimonónica está regulado por capital francés y británico. Al comentar el desarrollo del ferrocarril en España, motor de la economía industrial del XIX y monopolio de empresas francesas e inglesas, Artola concluye: «La inversión, en una quincena de años, de tan importante capital no sirvió de estímulo para la industria nacional, por la sencilla razón de que ésa no existía y los capitalistas franceses no tenían ningún interés en crearla, en competencia con sus propias empresas. [...] La construcción de los ferrocarriles no sólo había servido para fomentar el desarrollo de la industria pesada franco-británica, sino que proporcionó a la de transformación un mercado indefenso».⁶

Incluso en términos sociales, la oligarquía española que se concentra en Madrid y regula la economía agrícola existente, así como la administración del Estado y el capital extranjero, deriva su cultura de la imitación de la alta burguesía francesa. En palabras de Carr: «The amalgam of speculators, industrialists, landowners, together with the prosperous lawyers and ennobled generals who were its political voice *par excellence*, constituted what democrats were beginning to call a ruling oligarchy —estimated at five hundred families. Their way of life was —in its upper reaches— *cosmopolitan* in its imitation of the culture of the French *haute bourgeoisie*. It is to these years that the novelist Valera dated the introduction of imported luxury».⁷ En el caso de la literatura y la producción intelectual en general (incluyendo liberalismo y socialismo), como apunta Ignacio Ferreras⁸, la importación de libros franceses y la traducción de los mismos excede de manera patente la

5 R. CARR, *Spain 1808-1975*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 271.

6 M. ARTOLA, o. c., pp. 99-100.

7 R. CARR, o. c., p. 284.

8 J. I. FERRERAS, *La novela por entregas 1840-1900*, Taurus, Madrid, 1972.

producción propia, de tal forma que hasta el producto literario más popular español, el costumbrismo, es de origen francés (Balzac).

En este contexto, la realidad española viene marcada por la fragmentación y decadencia política del estado imperialista, agravadas por la influencia económica y cultural europea moderna. Los escritores de esta época son muy conscientes de esta encrucijada socio-económica y su producción discursiva responde a la misma. Es decir, este horizonte geopolítico es el que determina la producción del costumbrismo y el pensamiento reaccionario español.

2. GEOPOLÍTICA DEL COSTUMBRISMO: CLASE MEDIA Y NOSTALGIA

Ramón Mesonero Romanos, el escritor más canónico de la literatura costumbrista, junto a Mariano José de Larra y Serafín Estébanez Calderón, al revisar la historia española en su artículo *Las costumbres de Madrid* (1832), constata la influencia francesa en la historia española y proclama la hibridez nacional (galo-hispana) de la cultura española:

«El transcurso del tiempo y los notables sucesos que han mediado desde los últimos años del siglo anterior, han dado a las costumbres de los pueblos nuevas direcciones [...] Los españoles, aunque más afectos en general a los antiguos, no hemos podido menos de participar de esta metamorfosis, que se hace sentir tanto más en la corte por la facilidad de las comunicaciones y el trato con los extranjeros. Añádanse a estas causas las invasiones [francesas] repetidas dos veces este siglo, la mayor frecuencia de los viajes exteriores, el conocimiento muy generalizado de la lengua y la literatura francesas, el entusiasmo por sus modas, y más que todo, la falta de una educación sólidamente española, y se conocerá la necesidad de que nuestras costumbres hayan tomado un carácter galo-hispano, peculiar del siglo actual, y que no han trazado ni pudieron prever los rígidos moralistas, o los festivos críticos que describieron a España en los siglos anteriores».⁹

También se puede observar una narrativa histórica similar en la obra de Larra. Artículos como *El casarse pronto y mal* (1832) y *La noche buena de 1836. Yo y mi criado. Delirio filosófico* (1836)¹⁰ dan cuenta de la conciencia

9 R. MESONERO ROMANOS, *Escenas y tipos matritenses*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 122-123.

10 M. J. LARRA, *Fígaro: Colección de artículos dramáticos, literarios, políticos y de costumbres*, Alejandro Pérez Vidal (ed.), Crítica, Barcelona, 1997.

de Larra sobre la localización de la cultura española respecto a la francesa y la moderna en general. Larra define una realidad española a la deriva, caracterizada por la fragmentación imperialista y la violencia capitalista y cultural que la expansión franco-británica ha impuesto en España. Estébanez Calderón no ofrece narrativas explícitas de dicha situación, pero su amistad con escritores franceses como Merimée hacen patente su conciencia geopolítica.

Es importante apuntar que, en contra de la crítica tradicional del costumbrismo establecida por José Montesinos, la literatura costumbrista en sus inicios no se estructura temporalmente de manera nostálgica para así narrar la historia española de pérdida colonial e influencia extranjera. Montesinos defiende que «Todo el costumbrismo español parece nacido de una crisis de nacionalidad, y sentimentalmente, la simpatía de los autores se vuelve hacia el pasado, pero el presente los arrolla»¹¹. La literatura costumbrista escrita en la década de 1830 no es nostálgica. Más bien está estructurada espacialmente para contrarrestar la influencia y efectos de la modernidad europea. La cita anterior de Mesonero Romanos deja claro que, incluso cuando la invasión de la modernidad europea es admitida en su historicidad, los efectos de la misma no se organizan de acuerdo a un eje temporal de nostalgia. Más bien, dichos efectos son desplegados sobre un eje espacial o geopolítico para neutralizarlos discursiva e ideológicamente.

Montesinos es consciente de la contradicción en la que muchos escritores costumbristas están atrapados pero, de todos modos, los descalifica por la supuesta incapacidad de estos de lidiar con lo nuevo y lo presente, es decir, con la modernidad. Consecuentemente, Montesinos critica la tendencia de los costumbristas a embriagarse en la nostalgia: «cada vez que vemos aparecer un costumbrista consciente de su obra, oiremos de su boca la afirmación del mismo propósito: dar fe de un cambio, de una revolución, de una evolución que ha transformado la faz de todo el país o de alguno de sus rincones pintorescos, y desahogar, *entregándose al recuerdo, la nostalgia de todo lo desaparecido y olvidado*»¹². Si la nostalgia hubiera sido el modo discursivo principal de la literatura costumbrista, la realidad colonial habría sido el primer y más importante objeto de representación: las colonias representan la mayor pérdida española del siglo XIX.

Mesonero Romanos, entre otros, es consciente de que la glorificación nostálgica de tipos tradicionales de la sociedad española es una práctica que los escritores extranjeros románticos, más que los españoles, ejercen. Ya en la fecha temprana de 1832, en el citado *Las costumbres de Madrid*, Mesonero

11 J. F. MONTESINOS, *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*, Castalia, Madrid, 1960, p. 32.

12 MONTESINOS, o. c., p. 44, subrayado mío.

Romanos denuncia dicha práctica romántica: «Y es así como en muchas obras publicadas en el extranjero de algunos años a esta parte con los pomposos títulos de *La España, Madrid o las costumbres españolas, El Español, Viaje a España*, etc. etc., se ha presentado a los jóvenes de Madrid enamorando con la guitarra; a las mujeres asesinando por celos a sus amantes; a las señoritas bailando el bolero; al trabajador descansando *de no hacer nada*; así es como se ha hecho de un sereno un héroe de novela; de un saltador de caminos un Gil Blas; de una manola de Lavapiés una amazona [...]»¹³.

Lo que Montesinos critica como la práctica central del costumbrismo literario español ya es asumido y denunciado por Mesonero Romanos en sus escritos iniciales como romanticismo europeo. Aunque el exotismo romántico europeo y la supuesta nostalgia costumbrista española no son exactamente idénticos, ambas prácticas responden a la misma genealogía moderna de «otricación». Por lo cual, la denuncia de Mesonero Romanos respecto al romanticismo europeo excluye el costumbrismo nostálgico. En pocas palabras, la literatura costumbrista comienza como una práctica cultural situada geopolíticamente que intenta contrarrestar o ser *reaccionaria* a los efectos imperialistas de la modernidad y el romanticismo europeo.

3. GEOPOLÍTICA DEL PENSAMIENTO REACCIONARIO: MODERNIDAD Y DICTADURA

La maduración de Donoso Cortés en la década de 1830 viene determinada por su lectura de pensamiento político francés. Como apunta John T. Graham: «Until 1836 his political creed was largely derived from French theoreticians: It included a doctrinaire liberalism of Guizot's type, eclectic just-milieu principles from Cousin, and a system of representative government like Constant's —all joined, however, to a dogmatic realism either from Saint-Simon [...] or from his own devise».¹⁴ De todos modos, esta preponderancia del pensamiento francés, que coincide con lo que se ha dado en llamar la fase liberal de Donoso Cortés, tiene muy poco de liberal. Durante la misma fase, Donoso Cortés intenta recombinar dichas lecturas francesas y situarlas dentro de un contexto español. Graham apunta a dicho fenómeno con el epíteto de «eclecticismo», denotando así que el pensamiento que Donoso Cortés toma de Francia lo recombina en función de la historia y política españolas. Cuando en sus conferencias del Ateneo de Madrid de 1838 se denuncia su pensamiento como francés (Guizotiano), Donoso Cortés se defiende preci-

13 Ibidem, pp. 124-26, subrayado mío.

14 GRAHAM, o. c., pp. 35-36.

samente rearticulando su pensamiento como español y creando una nueva teorización de los conceptos de dictadura y soberanía.¹⁵

Como apunta R. A. Herrera en términos nacionalistas, hay una tensión geopolítica clara en el pensamiento de Donoso Cortés como resultado de la influencia teórica francesa: «even at the height of his enthusiasm for liberal French thought, [Donoso Cortés] was never an ideological expatriot. His turn away from liberalism was a progressive appropriation and an elevation to consciousness of his national heritage. This Spaniard... certainly encountered his roots; the problem was that he attempted to express this encounter in an alien philosophical idiom»¹⁶. El hecho de que Donoso Cortés radique su pensamiento dentro de la política española no es una simple adaptación directa y sin complicaciones del pensamiento francés. Es precisamente esta re-localización la que le permite desarrollar un pensamiento original que, en su fase primera, anterior a su conversión religiosa de finales de la década de 1840, se materializa en una defensa de la dictadura que será aplaudida y elogiada por personajes políticos tan diferentes como Joaquín Costa o Cánovas del Castillo.¹⁷

Aunque las ideas políticas de Donoso Cortés sobre la dictadura se hagan más radicales en su discurso de 1849 sobre dicho tema, es importante subrayar que Donoso Cortés entiende la necesidad de la dictadura como resultado de la geopolítica en que se sitúa España. Como apunta Graham, «Combining ideas from Vico and the Saint-Simonians, Donoso now suggested dictatorship as a way out of Spain's crisis [...] Consequently, as he had previously looked to the absolute power of parliament and the middle class as a solution, he now openly proposed a dictator, a strong man of superior intelligence and will».¹⁸ Dicha defensa responde, a su vez, a una historia española marcada por las tomas de poder que diferentes generales, como Espartero o Narváez, protagonizan en el siglo XIX.

Así, en su discurso de 1849 sobre la dictadura, Donoso Cortés ya adquiere una clara concepción de la geopolítica española y por tanto no defiende la dictadura como tal, sino más bien la anuncia como el mal moderno universal que acecha a Europa —mal que sólo la religión puede atajar. Así, Donoso Cortés explica la razón para la llegada de dicha dictadura universal en términos geopolíticos: se debe al avance del capitalismo y la modernidad, cuyo epítome en 1849 es el telégrafo. Caso de haber sobrevivido la década de

15 GRAHAM, o. c. p. 43.

16 R.A. HERRERA, *Donoso Cortés: Cassandra of the Age*, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich., 1995, p. 8.

17 *Ibidem*, p. 43.

18 GRAHAM, o. c., pp. 43-44.

1850, Donoso Cortés hubiera puesto más énfasis en el ferrocarril como símbolo supremo de modernización, precisamente la industria que el capitalismo francés desarrolla en España tras la muerte del autor (1853). En su discurso, Donoso Cortés concluye:

«Señores: las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello; señores, miradlo bien; ya no hay resistencias, ni físicas ni morales; no hay resistencias físicas, porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas porque con el telégrafo eléctrico no hay distancias, y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos. Decidme, pues, si tengo o no razón cuando me preocupo por el porvenir próximo del mundo; decidme si, al tratar de esta cuestión, no trato de la cuestión verdadera.»¹⁹

En su obra central de 1851, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Donoso Cortés identificará el avance de la doctrina de la tiranía global precisamente con Francia, es decir, con la cuna de la revolución moderna y el pensamiento revolucionario cuya encarnación más radical la constituye el socialismo. A su vez, situará España en otra geopolítica, la cristiana pre-moderna, que precisamente desafía el avance de la modernidad capitalista ya que, como veremos más adelante, no sólo se resiste a dicho avance sino que plantea otra temporalidad (no-progresiva) que es incompatible con la de la modernidad y subsume a ésta.

De este análisis inicial, se puede concluir que el posicionamiento geopolítico del costumbrismo y el pensamiento reaccionario de Donoso Cortés son similares. Ambos responden a una dominante histórica y cultural moderna más general con la cual se enfrenta la cultura y el pensamiento español. Sólo en los casos donde hay una conciencia y un posicionamiento geopolítico, como en los casos de Mesonero Romanos y Donoso Cortés, se da precisamente un desarrollo literario e intelectual importante y no viceversa. En este sentido, los públicos del costumbrismo y el pensamiento reaccionario español no están enfrentados sino que responden a un mismo escenario, que a su vez requiere repensar la historia del liberalismo y el «reaccionarismo» españoles así como su «progresismo» geopolítico. Dicho análisis, a su vez, nos permitirá repensar tanto el giro reaccionario del liberalismo como la apropiación de

19 DONOSO CORTÉS, *Obras completas de Donoso Cortés*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, vol. II, p. 319.

la ideología nacionalista por parte de los sectores más reaccionarios a fines de siglo, según lo ha analizado Álvarez Junco.²⁰

4. COSTUMBRISMO: CLASE MEDIA, MODERNIDAD Y APARATO GEOPOLÍTICO LIBIDINAL

Al reflexionar sobre la obra magna de Balzac, *La Comedia Humana* (1829-47), Georg Lukács²¹ subraya que la formación de la burguesía, el capitalismo y el realismo literario están conectados históricamente de tal manera que el realismo se convierte en la representación moderna de la historia burguesa —precisamente una forma narrativa histórica cuyos orígenes se retrotraen a la literatura costumbrista francesa. Por lo cual, en el caso español, donde los efectos de la modernidad europea se sufren como una forma de cuasi-colonialismo interno en un imperio decadente y fragmentario —desde la orientalización romántica a la inversión capitalista extranjera— el realismo no tiene sitio. Por el contrario, la literatura costumbrista sobrevive hasta la década de 1860 y desaparece bajo el nuevo impulso del naturalismo en la década de 1870 con la Restauración.

En este sentido, Mesonero Romanos comprende que la novela realista no es la respuesta a la situación geopolítica de la España postimperial. La acusación de Montesinos dirigida a Mesonero Romanos irónicamente explica la aparente contradicción: «*La conciencia de la pobre vida española* —pobre en un sentido, rica en otros— se expresa en forma bien castiza y bien aldeana en la orgullosa modestia *con que Mesonero rechaza hasta la posibilidad de seguir las huellas de los novelistas franceses*».²²

En el caso español, la novela realista, tan deseada por Montesinos, no es posible ya que la industrialización, la clase burguesa y la modernidad, especialmente en la capital, Madrid, donde la literatura costumbrista se consolida, están ausentes. Madrid sólo se convierte en centro industrial en el siglo XX. En el período liberal de 1832-1872, España y sobre todo su capital, presentan una clase burguesa (pequeña y alta) incipiente que no acaba de consolidarse. Como apunta Carr, la alta burguesía era más bien un conglomerado oligárquico de grupos heterogéneos. A su vez, la burguesía en su lado inferior, la clase media, no es una clase que se pueda calificar como propiamente burguesa. Carr explica:

20 J. ÁLVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001.

21 G. LUKÁCS, *Studies in European Realism*, Hillway, London, 1950.

22 MONTESINOS, o c., pp. 16-7, subrayado mío.

«Spanish speech distinguished between the prosperous upper middle classes and the new aristocracy (*las clases acomodadas*) and the middle class proper (*la clase media*). *This middle class was neither socially nor politically coherent*. A whole section was dependent on miserably paid official post [...]. One of the characteristic features of Spain has been the instability of this class in its lower regions: its history in the nineteenth and twentieth centuries was a calvary of keeping up appearances by means of *double employment*».²³

Así, la literatura costumbrista española no capta la modernidad histórica que el capitalismo y la burguesía representan. Por el contrario, el costumbrismo hace crónica de la creciente fragmentación que el Estado (post)imperialista y la (cuasi)burguesía incipiente experimentan en la primera mitad del siglo XIX como resultado de las invasiones francesas, las guerras latinoamericanas de independencia, las rebeliones domésticas (Carlismo) y la expansión del capital europeo. El (post)imperio español es un Estado no-capitalista y no-industrial en la primera mitad del siglo XIX.

Desde una perspectiva poscolonial y posnacional, consciente de la falta de desarrollo capitalista en España, así como de la fragmentación imperialista y la falta de consolidación de clases sociales, el costumbrismo aparece como la literatura más progresista y responsable al tiempo. El rol de la literatura costumbrista es el mismo que el del realismo europeo, representar a la clase burguesa, aunque esto suponga en el caso español un despliegue representacional y geopolítico contrario al del realismo europeo. En España, a diferencia de Francia o el Reino Unido, la consolidación de una ideología nacional no es consecuencia de la representación de lo nuevo (clase, economía, sociedad, cultura) sino de la preservación y mantenimiento de todo aquello que está siendo fragmentado y violentado por la historia: lo nuevo y lo viejo. Sólo reteniendo la fragmentación (post)imperialista, puede la literatura española ser responsable con sus objetivos ideológicos y culturales. El costumbrismo está comprometido a crear una cultura y un espacio geopolítico desde donde contrarrestar la modernidad europea y, al mismo tiempo, rescribir una nueva genealogía de una modernidad más antigua que se origina con el imperialismo español en el Renacimiento. Este discurso conformado por el costumbrismo ni es nostálgico ni reaccionario sino geopolíticamente situado.

El Mesonero Romanos joven representa la clase media sin tipificarla o estereotiparla. Es más, y como Enrique Rubio Cremades demuestra clara-

23 CARR, o. c., p. 287, subrayado mío.

mente, la clase media es el objetivo y sujeto principal de la representación de la temprana literatura costumbrista de dicho autor:

«Todo este conjunto de cuadros que configuran *El Panorama* [1835] y *Las Escenas* [1842] intenta abarcar todas las clases sociales, pero con especial incidencia a la llamada clase media pues según *El Curioso Parlante* [seudónimo de Mesonero Romanos], es el único conjunto social con personalidad propia ya que tanto la nobleza como el pueblo llano apenas ofrecen comportamientos desiguales en la civilizada Europa, de ahí que el autor afirme lo siguiente: «[...] que la clase media, en fin, por su extensión, variedad y distintas aplicaciones, es la que imprime a los pueblos su fisonomía particular, causando las diferencias que se observan en ellas.»²⁴

En cuanto a la acusación de nostalgia, la mayoría de artículos iniciales de Mesonero Romanos como *Antes, ahora y después* (1837), presentan acontecimientos contemporáneos que afectan a la burguesía pequeña y alta. Al centrarse en una clase contemporánea, dichos artículos no demuestran trazas de nostalgia. Es más, tienen el efecto opuesto: estos artículos costumbristas representan las consecuencias horribles, dolorosas y violentas de la lucha de la cuasi-burguesía española contra una modernidad no española. El artículo de Larra, *Casarse pronto y mal*, es en este sentido el mejor exponente del género costumbrista de clase media.

La nostalgia no hace su aparición en el costumbrismo hasta mediados de la década de 1840. La nostalgia empieza a organizar el discurso costumbrista cuando este género se hace exitoso y se consume de manera masiva con el fenómeno cultural de *Los españoles pintados por sí mismos* de 1843²⁵ y el género de las fisiologías. Al mismo tiempo, la irrupción de la nostalgia se debe considerar como reveladora de un cambio social y cultural más general en España. Para comprender dicho cambio, es importante analizar los cambios representacionales que la nostalgia conlleva para la literatura costumbrista. El costumbrismo deja de centrarse en la clase media para pasar a interesarse por las clases bajas y subalternas. Estos «tipos» sí son tipificaciones reales, como denuncia Montesinos, y responden a la representación de grupos y subgrupos sociales que están desapareciendo como resultado del avance de la modernidad. Más tarde, la tipificación se expande a otras áreas:

24 E. RUBIO CREMADES, «Introducción» a Mesonero Romanos, 1993, pp. 9-118; 1960, p. 88.

25 ANÓNIMO, *Los españoles pintados por sí mismos*, Dossat, Madrid, 1992.

la periferia regional española, las mujeres y Latinoamérica.²⁶ Cuando *Los españoles* en 1843 introduce grupos subalternos, estos son transformados en *alteridad* (el otro) de la clase burguesa a través de la tipificación. En la introducción a la colección, los editores afirman que «ofrecemos a la sensatez de nuestros compatriotas una colección de alimañas, tipos degenerados que nos quedan de nuestra bastardeada originalidad».²⁷

Al mismo tiempo es importante subrayar que el cambio representacional de clase media a otros tipos, de todos modos, representa una continuidad de público lector: los lectores continúan constituidos principalmente por la clase media y la burguesía alta en general. En otras palabras, la clase media (y burguesía alta) cambia sus hábitos de lectura de tal manera que pasa de leer sobre *ella misma* (costumbrismo temprano de la década de 1830 y primeros de 1840) a leer sobre *el otro* (costumbrismo tardío de la década de mediados de 1840 hasta la década de 1860). Como resultado, el campo de la alteridad se expande progresivamente de tal manera que incluye eventualmente no sólo a las clases subalternas de Madrid sino a las otras regiones españolas, las mujeres y, en última instancia, a Latinoamérica (sobre todo la colonial).

A través de la nostalgia, el otro es aceptado como lo mismo marcado por una diferencia histórica y finalmente despedido como aquello que va a sucumbir al avance histórico de la modernidad. La nostalgia es un primer indicador de que la clase media española se considera a sí misma como moderna y por tanto está dispuesta a contemplar el espectáculo de la fragmentación postimperialista española como espectáculo cultural que se puede disfrutar como tal, como espectáculo del otro. En este sentido, autores como Jo Labanyi²⁸ han contribuido a corregir la crítica de Montesinos. Como apunta Labanyi, «I would argue that in practice Estébanez Calderón's and Mesonero Romanos's costumbrista writings reinforce their political activities, contributing to the liberal project of mapping the nation by making educated Spaniards aware of the urban and rural popular masses, and in the process incorporating the latter into the nation as fellow members of the *imagined community*».²⁹

Desde una perspectiva geopolítica, se puede insertar la problemática de la modernidad imperialista europea dentro del proceso de imaginación nacional que resalta Labanyi. En este proceso, la violencia que el capitalismo y la modernidad ejercen es trasladada por la burguesía, a través del

26 M. UCELAY DA CAL, *Los españoles pintados por sí mismos (1843-44)*, Colegio de México, México, 1951.

27 ANÓNIMO, o. c., p. vi.

28 J. LABANYI, *Gender and Modernization in the Spanish Realist Novel*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

29 *Ibidem*, p. 17.

costumbrismo, a la subalternidad española, la cual termina convirtiéndose precisamente en traza, marca y recordatorio de la geopolítica del capitalismo y la modernidad. Esta traza con la cual la burguesía (pequeña y alta) se identifica en el otro subalterno, es precisamente el significante de una violencia, interior a la misma burguesía, que no acaba de desaparecer históricamente, ya que en toda la época isabelina la burguesía no se consolida como clase social hegemónica en control de un desarrollo capitalista e industrial propios. El reflejo de modernidad que la burguesía puede contemplar en el espejo de la subalternidad no moderna es precisamente un recordatorio de la violenta no-modernidad que marca interiormente a dicha clase burguesa. En este sentido, el costumbrismo se puede definir como un *aparato geopolítico libidinal* a través del cual la burguesía sigue identificándose y deseando esa traza histórica de lo otro como una parte de sí misma, de una realidad española que no ha sucumbido a la modernidad europea pero que, a su vez, la modernidad europea no permite representar sino como alteridad reprimida de la historia moderna —es decir la historia española a la que la modernidad europea niega historicidad y coealidad³⁰. El costumbrismo es el recordatorio histórico y geopolítico de la no modernidad de la burguesía española en su compleja realidad de negación y deseo de lo no moderno subalterno.

El costumbrismo desaparece en los años 1860 precisamente cuando el Estado español, con sus regiones y colonias restantes, ha sido incorporado al discurso de la modernidad y el liberalismo europeos y, por tanto, la realidad costumbrista española ya no representa su otredad. De todos modos, este supuesto momento de «plena modernidad» no conlleva una desaparición de la violencia geopolítica interna que marca la alteridad española. En la Restauración, esta diferencia geopolítica se manifestará de forma interna e interiorizada (es decir, individual) a través de representaciones religiosas, infantiles y femeninas que, en todas sus variaciones, siguen siendo marcas de una subalternidad española no moderna. La burguesía sigue deseando esta traza de lo otro como una parte de su propia realidad que no ha sucumbido a la modernidad, aunque ahora dicho deseo haya perdido su exterioridad histórica y se convierta en deseo interiorizado e individual. El naturalismo en este sentido no representa una ruptura con el costumbrismo sino una interiorización del aparato libidinal geopolítico costumbrista que por naturaleza es exterior e histórico. Las novelas naturalistas más canónicas de la Restauración se organizan sobre la base de un deseo burgués, individual, interno respecto a una subalternidad que es femenina y religiosa o cuasi-fantasmática. La subalterna Fortunata muere diciendo «soy un ángel» en *Fortunata y Jacinta*;

30 J. FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

Ana Ozores de *La Regenta* termina enclaustrada; los dos niños del señor de Ulloa irrumpen con apariencia fantasmática en un cementerio al final de *Los Pazos de Ulloa*. Esta traza naturalista de una realidad subalterna, religiosa y no moderna no desaparece sino que sólo se reprime en tanto en cuanto la burguesía se hace sujeto y objeto del avance del capitalismo europeo. Cuando dicha sujeción experimenta una crisis total, en 1898, los elementos religiosos, subalternos y no modernos de la realidad española explotan y se vuelven a convertir en el centro de un nuevo discurso *reaccionario* (anti-moderno, anti-democrático y religioso) que se articula con la generación del 98 y sus propuestas políticas cercanas a la dictadura.

Por lo cual podemos concluir que el costumbrismo es un aparato geopolítico libidinal que reacciona (es reaccionario) al avance imperialista de la modernidad en España y sirve como modelo reaccionario de resistencia geopolítica y libidinal, de ahí su popularidad: el costumbrismo incluye un deseo español por una historicidad no moderna que no se puede representar sino como alteridad no histórica.

5. DONOSO CORTÉS: EL CATOLICISMO COMO POSICIÓN DE CRÍTICA LIBIDINAL DE LA MODERNIDAD

En la obra de madurez de Donoso Cortés que resume el pensamiento posterior a su conversión religiosa de 1847, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), este autor teoriza y asume geopolíticamente la traza no moderna que se resiste a la violencia de la modernidad europea y por tanto representa otra reacción con una geopolítica genealógicamente conectada a la del costumbrismo.

Como apunta Graham, el cambio más importante en el pensamiento del Donoso Cortés maduro consiste en su concepción de la temporalidad histórica que a su vez conlleva un cambio geopolítico que permite contrarrestar la modernidad: «Donoso abandoned the idea of simple progress for a repetitive cycle of social classes and political forms through divine, heroic, and human epochs in the rise and fall of civilization».³¹ Donoso Cortés concibe la universalidad que inaugura la religión cristiana a partir de su expansión en el imperio romano y su posterior consolidación en la Edad Media, la cual la hace coextensiva con el Occidente. Frente a la misma, y siguiendo el pensamiento de Bonald y Maistre, Donoso Cortés percibe el avance geopolítico de la modernidad, desde la reforma protestante a la revolución francesa de 1789 y las revueltas europeas de 1848, como una expansión que, por su falta

31 GRAHAM, o. c., p. 107.

de religiosidad, produce la tiranía y por tanto, en última instancia, está abocada a la destrucción de la civilización occidental. En esta nueva concepción, Donoso Cortés supedita el progreso moderno norteamericano a una localización y temporalidad cristianas cuya última representación geopolítica es precisamente el imperialismo español de Carlos V. Así Donoso Cortés transforma a la modernidad de telos de la historia occidental en aberración de la cristiandad, es decir, en excepción de la geopolítica cristiana. Esta inversión es importante, ya que al rearticular la modernidad como un exabrupto de una temporalidad cristiana no progresiva, Donoso Cortés crea una geopolítica que es alternativa y resistente a la modernidad. Por tanto la temporalidad moderna progresiva se convierte en el discurso de Donoso Cortés en aberración de una geopolítica cristiana que no admite una organización temporal progresiva, sino sólo un final apocalíptico. En este sentido, y como en el caso del costumbrismo, el pensamiento de Donoso Cortés intenta capturar una temporalidad no moderna en un espacio geopolítico no moderno; ésta es su aportación reaccionaria.

Donoso Cortés presenta una comprensión muy sofisticada de la dinámica libidinal y política que conjunta modernidad y tiranía. Primeramente, presenta el catolicismo como un sistema político que es consciente de su libidinalidad política (el pecado original y la redención) y se diferencia de la modernidad en que, al presumir ésta la inocencia e igualdad de todo ciudadano, niega cualquier política libidinal. Schmitt comenta la importancia del planteamiento donosocortesiano cuando concluye:

«Donoso Cortés radicalized this polemically into a doctrine of the absolute sinfulness and depravity of human nature. The dogma of Original Sin promulgated by the Council of Trent is not radical in any simple way.... for Donoso Cortés this was a religious and political decision of colossal actuality, and not just the elaboration of dogma. When he spoke of the natural evil of man, he polemici- zed against atheist anarchism and its axiom of the good man»³²

A su vez, Donoso Cortés percibe con gran intuición que la modernidad, debido a su negación de todo aparato libidinal (o aparato libidinal como negación), crea una represión política que lleva a la anarquía y fragmentación y es, por tanto, propicia a generar una dictadura global, como sucede en el caso nazi y soviético en el siglo XX. Aunque Nietzsche y Freud abren el camino, sólo con la Escuela de Frankfurt y posteriormente con Deleuze y Guattari se

32 C. SCHMITT, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, MIT Press, Cambridge Mas., 1985, p. 57.

volverá a una crítica del aparato libidinal y psicológico de la modernidad con la misma perspicacia que la de Donoso Cortés (quedaría por debatir si, desde la crítica donosocortesiana, el capitalismo tardío estadounidense tiene un aparato libidinal que se encauza a través de la cultura posmoderna de masas). Por lo cual es importante ver cómo una crítica y posicionamiento geopolítico como la Donoso Cortés lleva a la articulación de un aparato libidinal geopolítico reaccionario que desafía el imperialismo de la modernidad y la sitúa genealógicamente junto al costumbrismo.

A diferencia del costumbrismo, la teología política de Donoso Cortés no sólo inscribe la traza no moderna de la realidad española y occidental, sino que se resiste a la violencia de la modernidad al situarse en una temporalidad radicalmente ahistórica: fuera de la historia moderna definida por el avance imperialista del capitalismo. La temporalidad teológica de Donoso Cortés sólo admite el apocalipsis cristiano como única historia posible. Dicha historia incluye también la modernidad en su teleología autodestructiva y tiránica, ya que para Donoso Cortés la modernidad es religiosa en última instancia. Como afirma al principio de su ensayo: «para aquellas sociedades que abandonan el culto austero de la verdad, por la idolatría del ingenio, no hay esperanza ninguna. En pos de sofismas vienen las revoluciones, y en pos de los sofistas los verdugos [...] toda verdad política ó social se convierte forzosamente en una verdad teológica».³³ Para Donoso Cortés la temporalidad cristiana se define precisamente por su negación del progreso y, por tanto, por su resistencia al cambio político radical: «Dos cosas son de todo punto imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones» (1979: 27).

De todos modos, la temporalidad ahistórica y no progresista de Donoso Cortés no es tradicionalmente cristiana; se adueña del discurso moderno orientalista y crea una nueva teleología moderna de reacción, reaccionaria, cuyo fin, a diferencia de la de Hegel, ya se ha dado en el cristianismo premoderno y pervive en la Europa reaccionaria: «Dios era unidad en la India, dualismo en la Persia, variedad en Grecia, muchedumbre en Roma. El Dios vivo es uno en su sustancia, como el índico; múltiple en su persona, a la manera del pérsico; a la manera de los dioses griegos es vario en sus atributos; y por la multitud de los espíritus (dioses) que le sirven, es muchedumbre, a la manera de los dioses romanos».³⁴ Es decir, para Donoso Cortés el catolicismo constituye una cultura y sociedad completa y perfecta incluso en el sentido moderno: «el Catolicismo ha puesto en orden y en concierto todas

33 DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Arno Press, New York, 1979, p. 7.

34 *Ibidem*, p. 23.

las cosas humanas»³⁵. La perfección católica la defiende Donoso Cortés de manera muy moderna al apropiarse tanto del discurso humanista como del orientalista:

«Las leyes canónicas vencen en sabiduría a las romanas y a las feudales. ¿Quién vence en ciencia a Sto. Tomas? ... Ponedlas a la vista de una catedral, y al ver tanta majestad unida a tanta belleza.....os dirán: Por aquí ha pasado el pueblo más grande de la historia, y la más portentosa de las civilizaciones humanas: ese pueblo ha debido tener, del egipcio lo grandioso, de lo griego lo brillante, del romano lo fuerte; y sobre lo fuerte, lo brillante y lo grandioso, algo que vale más que lo grandioso, lo fuerte y lo brillante: lo inmortal y lo perfecto.»³⁶

En frente de esta perfección y totalidad cristianas, Donoso Cortés hace una genealogía de la herejía pre y pos-cristiana, en lo que sólo se puede denominar un orientalismo extendido que se origina en el Oriente y culmina en Robespierre, el punto álgido de dicha herejía:

«Los primeros idolatras salen apenas de la mano de Dios, cuando dan consigo en la de los tiranos babilónicos. El paganismo antiguo va rodando de abismo en abismo, de sofista en sofista y de tirano en tirano, hasta caer en la mano de Calígula [...] El moderno comienza por adorarse a sí propio en una prostituta, para derribarse a los pies de Marat el tirano, cínico y sangriento, y a los de Robespierre».³⁷

Una vez establecida la modernidad como herejía cristiana, Donoso Cortés hará una genealogía de los diferentes aparatos libidinales que definen esta herejía orientalista extendida. Primero explica la totalidad y perfección del aparato libidinal de la religión católica por su elaboración consciente de los conceptos de pecado y redención. Así, Donoso Cortés concluye que «En vano aspiraréis a explicar al hombre sin la gracia, y a la sociedad sin la providencia: sin la providencia y sin la gracia, la sociedad y el hombre son para el género humano un arcano perpetuo».³⁸ De ahí pasa a explicar la herejía orientalista extendida en dos grupos, el pre-cristiano y el pos-cristiano, y su error político-libidinal, el maniqueísmo:

35 DONOSO CORTÉS, *Ensayo*, o. c., p. 53.

36 *Ibidem*, pp. 44-45.

37 *Ibidem*, p. 69.

38 *Ibidem*, p. 86.

«Al poner los ojos en el espectáculo que nos presenta la historia, el hombre no alumbrado con lumbre de fe va a parar forzosamente a uno de estos dos maniqueísmos: al antiguo, que consiste en afirmar que hay un principio del bien y otro principio del mal; que esos dos principios están encarnados en dos dioses, entre los cuales no hay más ley que la guerra; o el proudhoniano, que consiste en afirmar que 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.»³⁹

Una vez que ha establecido una genealogía cristiana de las diferentes civilizaciones y teologías, así como de sus aparatos libidinales, a Donoso Cortés no le queda sino elaborar la imperfección libidinal de las dos versiones más recientes de la modernidad, el liberalismo y el socialismo. Para Donoso Cortés ambas son teologías políticas que no admiten su religiosidad y por tanto también niegan su política libidinal:

«Síguese de aquí que las escuelas socialistas tienen por suya la lógica y la razón, cuando sostienen, contra la escuela liberal, que si el mal está esencialmente en la sociedad o en el gobierno no hay que hacer otra cosa sino trastornar el gobierno o la sociedad, sin que sea cosa ni necesaria [sic] ni conveniente, sino al revés, pernicioso y absurdo acometer la empresa de la reforma del hombre».

«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 bien, es excelentísimo, sapientísimo y potentísimo. La adoración es una necesidad tan imperiosa, que los socialistas, siendo ateos y no pudiendo adorar a Dios, hacen a los hombres dioses para adorar alguna cosa de alguna manera.»⁴⁰

Precisamente, una vez establecida la imperfección teológica y libidinal del socialismo y el liberalismo, Donoso Cortés pasa a atacar la falta de geopolítica de dichas teorías políticas modernas. Para ello, Donoso Cortés primero reterritorializa el cristianismo y proclama su geopolítica universal y global: padre, familia y patria como extensión de la unidad y trinidad divinas.

39 DONOSO CORTÉS, *Ensayo*, o. c., pp. 133.

40 *Ibidem*, pp. 228-29.

Desde esta geopolítica cristiana asumida, Donoso Cortés pasa a atacar la falta de territorialidad de las instituciones defendidas por el socialismo, lo cual lleva a éste a la negación última de la humanidad: «Pero si Mr. Proudhom es consecuente negando el gobierno, no lo es sino a medias cuando señala esta negación como la última de las negaciones que van envueltas en las doctrinas socialistas. Con la familia está negada la solidaridad política; pero allí mismo donde niega estas dos solidaridades, por una contradicción inconcebible afirma la humana que las sirve a todas de fundamento».⁴¹

En un segundo momento, Donoso Cortés critica la falta de geopolítica de la ideología internacionalista del socialismo y liberalismo, la cual conlleva también la negación última de la humanidad: «En la teórica son todavía franceses, italianos, alemanes; en la práctica son ciudadanos del mundo y, como en mundo, su patria no tiene fronteras. ¡Insensatos! Ellos ignoran que donde no hay fronteras no hay patria, y que donde no hay patria no hay hombres, aunque haya por ventura socialistas».⁴²

Al final, Donoso Cortés pasa a criticar la única territorialidad geopolítica en la que el socialismo y el liberalismo creen: el Estado. Para Donoso Cortés la afirmación del Estado moderno, que niega cualquier otra territorialidad y por tanto no es consciente de la geopolítica que dicha institución crea, lleva al esclavismo: «El gobierno es para los unos y para los otros infalible, es decir, omnipotente; y siéndolo, excluye toda la idea de libertad en los individuos, los cuales puestos bajo la jurisdicción de un gobierno omnipotente e infalible no pueden ser otra cosa sino esclavos».⁴³ De esta manera, Donoso Cortés afirma que la falta de una geopolítica por parte del Estado moderno, conlleva una falta de territorialidad a todos los niveles: autoridad, familia, patria. Por tanto el individuo moderno está desprovisto de todo aparato libidinal y esta ausencia libidinal, en última instancia, convierte al ciudadano moderno en esclavo del único aparato que lo define pero no puede denunciar como tal: el estado.

Lo interesante es que al organizar su discusión de la geopolítica de la herejía moderna, Donoso Cortés se retrotrae al imperio hispánico de los Habsburgos y por tanto crea un mapa consciente de la geopolítica de la modernidad, el cual comienza en Alemania y se extiende hasta Francia. Donoso Cortés subraya que dicho mapa, en última instancia, continúa siendo dependiente de una geopolítica cristiana más universal:

41 DONOSO CORTÉS, *Ensayo*, o. c., p. 317.

42 *Ibidem*, p. 299.

43 *Ibidem*, p. 320.

«El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó en el día en que la gran herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte. Consiste esto en que fundadas todas ellas en la herejía protestante, son fundamentalmente heréticas: véase, si no, cómo todas vienen dando razón de sí y legitimándose a sí propias con palabras y máximas tomadas del Evangelio: el *sanculotismo* de la primera revolución de Francia buscaba en la desnudez humilde del manso Cordero su antecedente histórico y sus títulos de nobleza; ni faltó quien reconociese al Mesías en Marat, y quien llamara a Robespierre su apóstol. De la revolución de 1830 brotó la doctrina sansimoniana, cuyas extravagancias místicas componían no sé qué evangelio corregido y depurado. De la revolución de 1848 brotaron con ímpetu en copioso raudal, expresadas en palabras evangélicas, todas las doctrinas socialistas. Nada de esto habían visto los hombres antes del siglo XVI.»⁴⁴

En este sentido, para Donoso Cortés España no es un Estado-nación que se adecua al modelo moderno y su geopolítica imperialista europea, sino una monarquía que todavía se atiene a la geopolítica cristiana del Medioevo y Renacimiento donde no hay progreso o cambios políticos radicales —ya que se ha llegado a la universalidad geopolítica gracias a la iglesia. En este sentido también Donoso Cortés imagina una España que se resiste, que es reaccionaria, al avance del Estado-nación moderno cuyo modelo más amenazador es Francia. España continúa siendo para Donoso Cortés traza de un orden geopolítico cristiano, universal y no moderno desde donde se puede denunciar la modernidad como política teológica no consciente de su religiosidad y/o libidinalidad. Como apunta en su discurso sobre la situación de Europa de 1849: «España [...] es en Europa lo que un oasis en el desierto del Sahara».⁴⁵

Está claro que, si se revisan los últimos discursos de Donoso Cortés, España es también la localización donde el apocalipsis de la cristiandad se puede dar en tanto en cuanto España es monarquía que puede sucumbir a la dictadura de la modernidad. El hecho de que dicho análisis político siempre venga cargado de tintes apocalípticos explica el pesimismo que marca el tiempo donosocortesiano. Este pesimismo apocalíptico corresponde a la nostalgia del costumbrismo y representa la inscripción de la violencia impe-

44 DONOSO CORTÉS, *Ensayo*, o. c., p. 313.

45 DONOSO, *Obras*, o. c., II, p. 455.

rialista de la modernidad en una temporalidad y geopolítica no-moderna, cristiana y reaccionaria.

Lo que el discurso reaccionario donosocortesiano supone de progresivo es precisamente su conciencia geopolítica desde la cual se puede pensar y criticar la negación de la modernidad de su política teológica y libidinal. Esta crítica, tan importante como revolucionaria, es progresista en tanto en cuanto plantea la problemática central de la modernidad. Pensadores tan diferentes como Nietzsche en el XIX y Freud, Carl Schmitt, W. Benjamin, Horkheimer y Adorno en el XX volverán a esta crítica de la modernidad. Pero a diferencia de estos pensadores, además Donoso Cortés aporta una crítica que es geopolítica y por tanto es afín al pensamiento poscolonial contemporáneo.

El aspecto reaccionario de dicho pensamiento es que la posición geopolítica desde la cual se hace la crítica responde a un orden ya en decadencia: el cristianismo del antiguo régimen, imperialista también en su propia historicidad. El orden católico perfecto que Donoso Cortés defiende, su aparato libidinal católico, no es histórico precisamente por que es una reacción a la historicidad moderna. Si el costumbrismo constituye un intento radical de representación de la traza no moderna española, el pensamiento donosocortesiano constituye, a su vez, un intento de convertir la traza no moderna en historia radical apocalíptica. El tiempo reaccionario de Donoso Cortés no constituye una temporalidad alternativa, sino radicalmente otra y como tal in-existente en la Europa moderna del XIX; de ahí que de lugar en el siglo XX a movimientos anti-modernos y anti-democráticos como la dictadura franquista.

Como apunta Carl Schmitt, el pensamiento reaccionario de Donoso Cortés será olvidado ya para finales de la década de 1860; precisamente como también sucede con el costumbrismo. Pero la traza geopolítica de la realidad no moderna española no acaba de deshacerse, no se resuelve, y así vuelve a emerger a finales de siglo con la crisis de la Restauración. Más adelante, con la crisis de la modernidad Europea en la década de 1930, el mismo escenario se vuelve a repetir, precisamente el que conduce al nazismo y la II Guerra Mundial.

6. APARATOLIBIDINAL, NACIONALISMO ESPAÑOL E HISTORIA REACCIONARIO MODERNA

Como la crisis de la Restauración de 1898 confirma, ninguno de los dos aparatos libidinales de la cultura española decimonónica (costumbrista, reaccionario) es capaz de resolver la violencia de la modernidad y la traza no moderna que estructuran la historia española del XIX. Así el nacionalismo que resurge después del 98 es religioso y anti-moderno y, en última instancia,

lleva a las dictaduras del XX: desde Primo Rivera a Franco. Es decir, ni el costumbrismo ni el pensamiento reaccionario, desde su ambivalencia reaccionaria-progresista, son capaces de resolver ideológicamente la violencia que el capitalismo moderno ejerce en la España postimperial y fragmentaria del XIX. No hay historicidad representable fuera de la modernidad y por tanto el intento de historizar y representar lo no moderno español sólo se registra como fracaso representacional e ideológico. Sólo el deseo histórico articulado geopolíticamente por el costumbrismo y el pensamiento reaccionario es capaz de representar lo no moderno como ausencia, como traza histórica reprimida de lo no moderno. Ambos discursos geopolíticos permiten *la articulación libidinal de un deseo histórico*, de ahí su progresismo, pero al mismo tiempo ambos discursos fracasan *al no poder representar una historicidad que no sea moderna* y que capture la complejidad geopolítica de la historia española, de ahí su carácter reaccionario.

De todos modos, el análisis combinado de costumbrismo y pensamiento reaccionario deja claro que la narrativa de Álvarez Junco sobre la génesis y transformación del nacionalismo español, de liberal a conservador, ni es sorprendente ni representa una alteración radical de la política española del XIX, contrariamente a lo que el autor plantea. Si se incorpora un análisis geopolítico a la obra de Álvarez Junco, se puede concluir que el nacionalismo es la forma en que tanto el liberalismo como las clases conservadoras intentan articular una historia española imposible. El fracaso por parte del liberalismo de nacionalizar dicha historia española, una historia en última instancia no moderna y por tanto no histórica, así como el fracaso por parte del conservadurismo de identificar la traza no moderna de la historia española que no acaba de desaparecer como identidad nacional, permite contemplar ambos intentos nacionalistas, liberal y reaccionario, como fallidos. El Desastre del 98 es un recordatorio de la imposibilidad de establecer una historia nacionalista y un Estado-nación en la España del XIX.