



Donoso Cortés en Italia: Gioberti y Taparelli d'Azeglio

GIOVANNA SCOCOZZA

«[...] La intervención combinada de Nápoles y del Piamonte iría en contra de nuestro objeto, porque, deseando nosotros que el Sumo Pontífice vuelva a Roma en la plenitud de su potestad temporal, el Gabinete sardo no intervendrá nunca sino imponiendo al Padre Santo condiciones políticas afrentosas. De ello es buena prueba la protesta de Gioberti contra la conducta del Gobierno español, completamente llena de doctrinas que nosotros los españoles ni podemos aceptar ni aceptamos»¹.

Las palabras que Donoso Cortés escribió desde París el 16 de febrero de 1849 representan, en mi opinión, una de las maneras más adecuada para entrar en el siglo XIX e intentar reflexionar sobre la compleja figura del mismo Donoso Cortés y sobre su relación con Italia.

¹ J. Donoso Cortés, *Despachos desde Berlín (1849)*, en C. Valverde (edición a cargo de), *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, Tomo II, p. 348.

De hecho, las pocas líneas referidas y, sobre todo, el momento histórico en el que se coloca este *Despacho desde Berlín*, constituyen, sin duda, el punto de partida fundamental para llegar a un análisis del papel que desempeñó Donoso Cortés entre los políticos italianos del período pre-unitario y de cómo los mismos aceptaron o rechazaron las ideas del marqués de Valdegamas.

Petra Dal Santo, en su edición italiana del *Donoso Cortés* de Carl Schmitt, subraya que «pocos hombres pudieron entender el significado de los motines que recorrieron la Europa del 1848... Entre ellos hay que incluir, sin duda, al español Donoso Cortés»², el cual, como sostenía el mismo Schmitt, «unía en sí mismo las dotes de un consolidado diplomático profesional y el temperamento del profeta escatológico, que sabía transmitir una visión desesperada de la historia con trazos dignos de Goya»³. Una vez más, queda claro que para reflexionar sobre Donoso Cortés tenemos que empezar por el papel fundamental que tuvieron, tanto en la historia europea como en la historia personal del extremeño, los últimos años de la década de los cuarenta del siglo XIX. Efectivamente, como nos recuerda Carlos Valverde en su prólogo a las *Obras Completas* de Donoso Cortés, «en el año 1847, en el que cumple treinta y ocho de edad, se puede decir que ha entrado en su etapa definitiva, en aquella que va a caracterizar su figura en la historia. Todo lo anterior no ha sido sino un prólogo muy amplio, pero necesario, para estructurar un pensamiento que, manifestado en los seis años que le quedan de vida, le va a colocar en el rango de los primeros pensadores europeos del siglo XIX. Hasta ahora, Donoso no ha sido más que un político inteligente y bien intencionado de aquel revuelto mundo español. Apenas es conocido en Europa. Sus escritos son los de un pensador ecléctico, aunque vigoroso, y, si no hubieran desembocado en los de los últimos años, es fácil que nadie se acordara ya de ellos»⁴.

2 P. Dal Santo, Prólogo a Carl Schmitt, *Donoso Cortés*, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1996, p. 11. La traducción es mía.

3 Cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., La traducción es mía.

4 C. Valverde, Introducción a *Obras Completas de Juan Donoso Cortés*, cit., Tomo I, p. 52

«Pero todo cambia a partir del año 1847»⁵, el año, como subraya Giovanni Allegra, «de la ruptura definitiva con los tiempos del moderantismo parlamentario y de las estériles logomaquias doctrinarias», ruptura determinada, entre otras cosas, «por dos acontecimientos considerados decisivos para su vida futura: la profunda amistad con un místico cristiano en París (que la mayor parte de los biógrafos de Donoso Cortés identifica con Santiago de Masarnau) y la muerte prematura de su hermano más querido»⁶.

Aquí llega, por lo tanto, el momento de la llamada “conversión”, fruto de una larga y atormentada evolución, de un camino doloroso, en búsqueda de la verdad, que empezó precozmente y que estaba lleno de ilusiones y desilusiones, de estudios y de reflexiones, de observación y de meditación. «Una conversión no es un hecho natural, más bien es sobrenatural», afirma Cammilleri, ya que, según el escritor siciliano, «los acontecimientos contingentes tienen naturalmente su importancia, pero sólo porque predisponen el alma para el cambio»⁷, corroborando lo que escribía el mismo Donoso Cortés en la carta enviada al conde de Montalembert el 26 de mayo de 1849:

«Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después, al estudio profundo de las revoluciones»⁸, afirma el marqués de Valdegamas, subrayando, una vez más, que, como recuerda Schmitt, «pecaría de superficialidad quien, en el caso de Donoso, admitiera una conversión producida por el cambio o por una brusca virada»⁹.

Se me permita reflexionar, sin embargo, sobre la necesidad de hacer un análisis global y, en mi opinión, inseparable de la “conversión” que vivió también Europa, indiscutida protagonista de un 1848 que, desde aquel momento, llegó a ser sinónimo de “trastorno imprevisto y radical”.

5 *Ibidem*.

6 G. Allegra, Introducción a Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rimini, Il Cerchio, 2007, p. 15. La traducción es mía.

7 R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Génova, Marietti, 1998, p. 67. La traducción es mía.

8 J. Donoso Cortés, *Cartas al Conde de Montalembert*, en *Obras Completas*, cit., Tomo II, pp. 325-326

9 C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., p. 85. La traducción es mía.

«Yo soy yo y mis circunstancias, y si no la salvo a ella no me salvo yo», afirmaba con determinación muchos años más tarde Ortega y Gasset, y de la misma manera me parece indudable que, para comprender el complejo recorrido biográfico y filosófico de Donoso Cortés y la evolución de su pensamiento, tenemos que fijarnos en el contexto histórico, político y cultural en el que nació y se desarrolló este pensamiento¹⁰. Efectivamente, tanto la amplia e intensa crisis revolucionaria que invistió en aquella época a casi todos los países europeos como el controvertido mundo del liberalismo conservador español del siglo XIX representan el escenario en el que se aplica el pensamiento del extremeño, que, como nos dice Scarcelli, «entregado a la búsqueda de una quimérica medida que repare la verdad europea de sus variados y opuestos enemigos, se revela denso de obsesiones y de anacronismos, pero también de brillantes análisis y de dudas que no cesan de revelar su inquietante actualidad»¹¹.

Aquí se determina el papel fundamental de la historia y de la política de aquel momento, en función de las cuales Donoso cambió muchas veces de opinión, demostrándose fluctuante tanto respecto a cuestiones internas de su país como respecto a las extranjeras, comportamiento que, según Schmitt, demostraba exclusivamente la notable capacidad de adaptación a la realidad que compensaba y contradecía su tendencia a la retórica. «Existe una originaria e irremediable duplicidad en Donoso - subraya Scarcelli - : pragmático hasta el exceso en la política minuciosa y cotidiana, y, sin embargo, en el plano teórico, crítico intransigente de sus propios tiempos», de aquellos tiempos que resultan, una vez más, fundamentales para una reflexión completa sobre nuestro autor¹².

Durante el bienio 1846 - 47 una profunda crisis económica atravesó Europa, afectando tanto al sector agrario como a los sectores industriales y comerciales. La crisis determinó carestía, pobreza, desempleo y, consecuentemente, un clima

10 Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 747-825

11 I. Scarcelli, *L'impossibile misura. Libertà e storia nel pensiero di Juan Donoso Cortés*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006, p. 15. La traducción es mía.

12 *Ibidem*, p. 22. La traducción es mía.

de descontento general¹³. Sin embargo, como afirma el historiador italiano Sabbatucci, «el malestar económico y la inquietud social no bastarían, por sí mismos, para provocar una crisis de tan grandes proporciones si en ellos no se integrase la acción consciente desarrollada por los demócratas de toda Europa, en particular la de los intelectuales, depositarios de una tradición común que ahondaba sus orígenes en la revolución francesa»¹⁴.

Esta tradición estaba aún viva en el '48, como viva estaba la esperanza de que llegase un gran movimiento europeo que volviera a dar un impulso a aquella emancipación política que se empezó con la revolución francesa y solo provisionalmente fue interrumpida por la Restauración.

«Si, por una parte, el 1848 cierra simbólicamente una época – la de las revoluciones liberales y democráticas ligadas a la iniciativa de la burguesía y a las grandes revueltas urbanas – por otra parte, abre una nueva época caracterizada esencialmente por la intervención de las masas populares y por el nacimiento de objetivos sociales a la vez que políticos»: las palabras de Sabbatucci subrayan por qué el año 1848 ha sido elegido como una de las fechas más significativa para delinear la frontera entre la edad moderna y la edad contemporánea¹⁵.

Este “cambio de trayectoria” de la historia llegó a ser inmediatamente muy evidente en casi todos los países europeos, excepto en Rusia y en Gran Bretaña, ya que los trastornos causados por los movimientos revolucionarios se difundieron con una rapidez excepcional incluso en una España que, hasta aquel momento, había quedado en parte aislada de los cambios culturales y políticos producidos en Europa por el “Siglo de las Luces”, la época denominada en España de la Ilustración. Y Donoso Cortés fue indudablemente un

13 Sobre la relación entre las causas económicas, sociales y políticas que desencadenaron los cambios del 48 sigue siendo importante el trabajo de F. Valsecchi, *Aspetti e problemi della rivoluzione del 1848 in Europa*, Milán, C.E.U.M., 1951.

14 G. Sabbatucci; V. Vidotto, *Storia Contemporanea. L'Ottocento*, Bari, Ed. Laterza, 2004, pp. 152-153. La traducción es mía.

15 Ibidem. La traducción es mía. Para tener una visión general sobre la revolución del '48-49 véase entre otros, Guy Palmade, *L'età della borghesia*, Milán, Feltrinelli, 1975 y el estudio más reciente de Roger Price, *La Rivoluzione del 1848*, Bolonia, Il Mulino, 2007.

indiscutible protagonista de esta “nueva” España, en la que, como afirma Luis de Llera, «la praxis española de aquellos años (el compadreo en las elecciones, el clientelismo en los cargos, el incalificable derrocamiento de la regente por obra de Espartero y sus posteriores y autoritarios años de gobierno en solitario llevados a cabo en nombre de la “libertad”) dio fuerza a los recoldos autoritarios-caracteriales del liberal teórico-cultural»¹⁶.

«La arrogancia y el ansia de poder de los gobernados es tan fuerte como la de los gobernantes», añade de Llera, «por eso la única lucha real se plantea entre la dictadura que viene del alto y la que emerge de la revolución. Y si hay que elegir, nuestro autor prefiere, por supuesto, la primera»¹⁷. Preferencia que se concretizó en el gobierno Narváez, cuya dictadura, según Raymond Carr, «fue elevada a la categoría de principio por el extremismo teológico de Donoso Cortés», que en esta circunstancia maduró su *Discurso sobre la dictadura*, marcando su alejamiento definitivo del mundo liberal¹⁸. Y una vez más es necesario analizar a nuestro intelectual en el contexto español y europeo del siglo XIX, como nos recuerda el historiador Gabriele De Rosa, cuando, reflexionando sobre el *Discurso*, discrepaba de Schmitt por separar a Donoso Cortés del ambiente histórico y cultural de la Contrarrevolución y sostenía que se corre el riesgo de «transformar en doctrina lo que para el escritor español era admisión limitada, contingente, de un método excepcional en una sociedad ingobernable»¹⁹. Según De Rosa, de hecho, el filósofo y jurista alemán, «relacionando el pensamiento político de Donoso Cortés con las formas exasperadas y anticristianas del clasismo nazi, [...] ha desfigurado la obra del amigo de Veuillot y de Montalembert, desarraigándola de las corrientes católicas tradicionalistas a las que pertenece»²⁰.

16 L. De Llera Esteban, *El pensamiento español (1833-68)*, en J. L. Comellas García-Llera (edición a cargo de), *Historia General de España y América*, Madrid, Ed. Rialp, 1990, Tomo XIV, p. 239.

17 *Ibidem*.

18 R. Carr, *España 1808 – 1975*, Barcelona, Ariel Historia, 2003, p. 241.

19 G. De Rosa, Prólogo a Juan Donoso Cortés, *Il potere cristiano*, edición a cargo de Lucrezia Cipriani Panunzio, Brescia, Morcelliana, 1964, p. 9. La traducción es mía.

20 *Ibidem*.

De hecho, si de una prima lectura se puede tender a considerar que Donoso deseaba el advenimiento de un régimen autoritario para oponerlo a la democracia, en realidad, tenemos que recordar que, como subraya Scarcelli, «había transcurrido el 1848, el año crucial que ha hecho vacilar en Europa muchas certezas, y ha demostrado que la Revolución está aún al orden del día, a pesar del fervor de la Restauración»²¹. Y exactamente en este contexto interviene Donoso, sosteniendo la actuación que Narváez tuvo en el gobierno español y su papel de “normalizador” con poderes dictatoriales. Queda claro que, como corrobora Luis de Llera, «la monarquía constitucional moderada ha dejado de ser válida a los ojos de Donoso, porque, en el fondo, empapa sus raíces en las arenas movedizas de la libertad»²²:

¿Qué son esos gobiernos con sus mayorías legítimas vencidas siempre por las minorías turbulentas; con sus ministros responsables que de nada responden; con sus reyes inviolables, siempre violados?²³,

pregunta y se pregunta Donoso, a lo que añade que, a la altura del año 1849, es imposible hallar soluciones en la esfera política:

Una sola cosa puede evitar la catástrofe; una y nada más; eso no se evita con dar más libertad, más garantías, nuevas constituciones; eso se evita procurando todos, hasta donde nuestras fuerzas alcancen, provocar una reacción saludable religiosa²⁴.

Aquí llega el Donoso de la conversión y de aquel '49 (de aquellos años 40 ...) que tuvo un papel fundamental tanto en la historia personal del extremeño como en la historia de España y de Italia. Para intentar comprender la compleja situación en la que se hallaban en aquel momento ambos países, creo que puede resultar eficaz referirnos a una de las tantas cartas redactadas por Aleksandr Herzen, intelectual entre los más ingeniosos y minuciosos observadores de Europa en aquella época: «Durante los últimos tres siglos el

21 I. Scarcelli, *L'impossibile misura*, cit., p. 220.

22 L. De Llera Esteban, *El pensamiento español (1833-68)*, cit., p. 240.

23 J. Donoso Cortés, *Discurso sobre la dictadura*, en *Obras Completas*, cit., Tomo II, p. 322.

24 *Ibidem*.

destino de la península italiana, desde el punto de vista histórico, no ha sido normal, y por ello se entiende mal su posición actual. Quizás existe sólo otra nación occidental cuya existencia es aún más incomprensible, y es España»²⁵. Las palabras que el intelectual ruso escribió en el 1848 durante su exilio francés representan, en mi opinión, la mejor manera para relacionar a dos países que estaban viviendo en aquel momento la misma nefasta historia interna, pero con modalidades y por causas absolutamente distintas²⁶. Y estas diferencias encuentran un singular nexo precisamente en Donoso Cortés.

De hecho, para crear una convergencia entre España e Italia o, en este caso, entre el marqués de Valdegamas y dos de los más emblemáticos

25 Aleksandr I. Herzen (Moscú, 6 de abril de 1812- París, 9 de enero de 1870), revolucionario ruso, en 1847 abandonó el autocrático reino de Nicolás I para participar en los fermentos revolucionarios europeos. Llega por primera vez a la península italiana en noviembre de ese año, y allí vuelve a menudo, convirtiéndose en un agudo testigo de los acontecimientos italianos y trabando intensas y duraderas relaciones de amistad con varios exponentes del *Risorgimento*. Personaje destacado de la democracia europea en el exilio, en el período posterior a las revoluciones del 48 publicó y dirigió en Londres la revista en lengua rusa “Kolokol” (la campana) entre 1857 y 1867. Esta publicación se volvió el centro de agregación de las mejores mentes rusas de la época, que de esta manera podían evitar la dura censura zarista; proponiendo debates, difundiendo críticas y propuestas sobre el período reformista ruso de los años 60, la revista proporcionó interesantes ocasiones de reflexión, además de comparación, también sobre los concomitantes acontecimientos europeos; A. I. Herzen, *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, Ginebra, 1871, p. 128 (carta VI escrita en París el 4 febbraio 1848); A. Herzen, *Dall'altra sponda*, edición italiana a cargo de Pia Pera, Milán, Piccola Biblioteca Adelphi, 1993. Sobre los acontecimientos y sobre el pensamiento de Herzen véase C. Scocozza, *Aleksandr Herzen e il Risorgimento italiano*, Milán - Udine, Mimesis, 2010;

26 Más allá de las diferencias, los puntos de contacto entre las realidades políticas de las dos penínsulas habían determinado la existencia de una fuerte correlación. A reivindicar una “intimidad” entre el caso español y el italiano contribuyó, como es bien sabido, sobre todo el interés por la emulación con el que ciertas franjas del patriotismo del *Risorgimento*, especialmente de orientación democrática, observaron la guerra española contra la dominación napoleónica de principios del siglo XIX. Para una reflexión más amplia sobre el argumento véase I. M. Pascual Sastre, *La circolazione di miti politici tra Spagna e Italia (1829-80)*, en “Storia d'Italia. Annali 22”, *Il Risorgimento*, Turín, Einaudi 2007, pp. 797-824. Sobre la existencia de un verdadero “mito español” entre los patriotas italianos véase, entre otros, A. Bistarelli, *Lo specchio spagnolo. Il doppio sguardo del liberalismo italiano di inizio Ottocento*, en *Rassegna Storica del Risorgimento*, año XCI, abril-junio 2004, pp. 181-201 e Id., *Vivere il moto spagnolo. Gli esiliati italiani in Catalogna durante il Triennio Liberal*, en *Triennio n. 32*, noviembre 1998, pp. 5-14 y n. 33, mayo 1999, pp. 65-91.

representantes de la política italiana pre-unitaria, es decir, Gioberti²⁷ y Luigi Taparelli d'Azeglio²⁸, tenemos que empezar, paradójicamente, por la divergencia que existe tanto entre Donoso y Gioberti, como entre los dos italianos y, una vez más, subrayar el papel fundamental que desempeñó el 48 europeo, ya que determinó un importantísimo cambio de trayectoria por lo que concernía a las relaciones entre Gioberti y el Papa Pío IX y, consecuentemente, Donoso Cortés. No obstante, antes, resulta oportuno recorrer brevemente la situación que se perfiló en el mundo católico después del Congreso de Viena: a partir del 1815 empezó a esbozarse, entre los católicos, una pluralidad de diferentes orientaciones y perspectivas, aunque, como subraya el historiador italiano Menozzi, «permanecían en general dentro de una óptica que reconocía, en la reconstrucción de una sociedad cristiana, el objetivo que se podía perseguir en contraposición con las propensiones a la laicización del estado y a la secularización de la vida social; propensiones surgida en el perio-

27 Sacerdote de Turín, en un principio se adhirió a los principios constitucionales y democráticos que, después de 1831, le causan el arresto y el exilio, primero en París y después en Bruselas. Aquí, y en más de una década de permanencia escribe sus obras más importantes, entre las que se encuentra *Del Primato morale e civile degli italiani*. La obra, como ya se sabe, no representó sólo una crítica sin perjuicios a Mazzini, sino también una amplia reflexión histórico-filosófica del *Risorgimento* italiano; la misma convirtió a Gioberti en el principal partidario de un acuerdo entre las verdades cristianas y los principios liberales y de la llamada línea política del “neo-guelfismo”, fundada en la creencia de que el progreso civil se realizará paralelamente con las creencias religiosas y que las épocas mejores de la península italiana se relacionarían con la grandeza del Papado. Con mayor razón, el problema de la independencia nacional se hubiera podido resolver, según Gioberti, no apelando utópicamente al pueblo, como pedía Mazzini, sino a través de la vía de una confederación de Estados italianos, reformadores y constitucionales, dirigida por el Pontífice. Los acontecimientos del 48 demostraron la imposibilidad del proyecto confederativo que soñaba Gioberti. Esto llevó al abad de Turín a apostar por la acción política y militar del Piamonte de los Saboya como centro propulsor de la emancipación nacional. Para profundizar sobre Gioberti véase, entre otros, F. Traniello, *Gioberti, Vincenzo*, en “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 94-107; G. Rumi, *Gioberti*, Bologna, Il Mulino, 1999 y M. Sancipriano, *Gioberti: progetti etico-politici nel Risorgimento*, Roma, Studium, 1997.

28 Jesuita, acoge con simpatía el movimiento neo-guelfo de Vincenzo Gioberti, aunque no compartía el carácter de absoluto que los católicos liberales le atribuían al principio de nacionalidad. Cfr. G. Soleri, *Taparelli d'Azeglio, Luigi*, en “Enciclopedia filosofica”, vol. XI, 2006, pp. 11285-86 y G. De Rosa, *Luigi Taparelli. L'altro d'Azeglio*, Milán, Cisalpino, 1993.

do revolucionario y ahora apoyadas por considerables sectores de la cultura y de la política contemporánea»²⁹. De hecho, aunque las ideas que los diferentes grupos manifestaban en relación con el vínculo de la iglesia con el estado fuesen diferentes entre ellas, «era común la convicción de que no se podía obtener auténtica y verdadera “socialidad” sin un fundamento cristiano, del que la iglesia era el último e indispensable garante»³⁰.

Un primer grupo veía la posibilidad de la eliminación de todas las novedades “revolucionarias” en el restablecimiento de la alianza entre trono y altar. Se trataba, prácticamente, de regresar a la sociedad “oficialmente” cristiana de l'*ancien régime* y, luego, devolver a la iglesia los privilegios políticos y jurídicos que eran fundamentales para que su acción pastoral consiguiese un resultado positivo. Sin embargo, los gobiernos restaurados, aunque “sensibles” al consenso que hubieran obtenido si hubiesen apoyado al clero, compensaron estas concesiones con la reanudación de una política jurisdiccionalista que preveía la suscripción de un juramento de lealtad al gobierno por parte de obispos y párrocos similar al que existía en la época de Napoleón.

Junto a esta tendencia, en el mundo católico se perfilaba otra mucho más radical, que se inspiraba en los representantes de la cultura católica contrarrevolucionaria como de Maistre, de Bonald, von Görres o el mismo Donoso Cortés. Ellos creían que el Renacimiento y la Reforma protestante eran culpables de la afirmación de aquella “autonomía” del hombre que había llevado la humanidad hacia el “Siglo de las Luces”, siglo considerado como una subversión de la interpretación de la naturaleza y de la historia que daba el catolicismo. De las “luces” había nacido la Revolución francesa, «en la que se divisaba el intento supremo de destruir, a través de la secularización del estado y de la iglesia, el poder cristiano presente en la sociedad civil y, de esta manera, atentar contra el orden social, orden que podía encontrar un sólido fundamento sólo en la autoridad eclesiástica»³¹. Para ellos, entonces, no se

29 G. Filoramo; D. Menozzi (edición a cargo de), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Vol. IV, Bari, Ed. Laterza, 2006, p.141. La traducción es mía.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 143

tenían que recuperar las actitudes del antiguo régimen, ya contaminadas por la modernidad, sino volver a la subordinación del estado y de la sociedad al Papa que había caracterizado la Edad Media, considerada como el momento cumbre de la civilización humana.

Por fin, una tercera corriente, la católico-liberal, encontró su manifestación en el periódico francés *L'Avenir*, que tenía como lema *Dieu et liberté*, fundado en el 1830 por Lamennais (anteriormente partidario de las tesis de los “intransigentes” y después de un vago “socialismo” cristiano) junto con Montalembert y Lacordaire. Dentro de esta corriente había diferentes orientaciones: como ejemplo, resulta conveniente recordar la situación italiana, en la que se encuentran moderados como Rosmini, partidario de un reformismo constitucional muy cauto; hombres de “centro” como Manzoni, que seguían el proceso histórico manifestando la incompetencia del Papa en cuestiones políticas; y radicales, como Gioberti, que, después de haber recorrido diferentes etapas de su pensamiento, llegaba a reducir la religión a un instrumento de un patriotismo de inspiración liberal. Las diferentes corrientes que existían dentro de la línea católico-liberal se encontraban unidas por las tesis según las cuales la iglesia no debía oponerse al contemporáneo movimiento histórico que llevaba a los pueblos a la construcción de estados nacionales con un orden liberal-constitucional ya que los valores básicos en los que se inspiraban podrían ser perfectamente compatibles con la profesión de la fe cristiana. Y es justamente por estas tesis que la elección al solio pontificio, en junio de 1846, del arzobispo de Imola, Giovanni María Mastai Ferretti, que toma el nombre de Pío IX, había determinado en Italia la convicción de que había llegado el hombre capaz de realizar el “sueño liberal”³². En realidad, el nuevo Papa no tenía una personalidad política muy marcada, ni siquiera se le conocían simpatías liberales, pero el hecho de que fuese elegido por el cónclave en alternativa al cardinal Pietro Lambruschini, secretario de Estado de Gregorio XVI y líder de la corriente conservadora, convenció tanto a los liberales como a los moderados de que podía dar cuerpo a la utopía neoguelfa giobertiana.

32 Cfr. L. Riall, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma, Donzelli, 2007, pp. 18 y ss.

Como sabemos, de hecho, la teoría de Gioberti, descrita en su obra *Del Primato Morale e Civile degli Italiani*, publicada en el 1843, proponía la resolución del problema unitario partiendo de la cuestión de que la Iglesia representase el único elemento de identidad alrededor del cual unificar los diferentes Estados dinástico-territoriales que formaban Italia. Para hacer esto, y por lo tanto, para alejar el peligro de la revolución mazziniana, era indispensable una transformación y una modernización de las monarquías, colocando el Catolicismo al paso con los tiempos y produciendo una renovación interna de la Iglesia. La elección de Pío IX, por lo tanto, representó para Gioberti la esperanza de que había llegado el hombre capaz de ponerse al frente de esta renovación y, consecuentemente, a la cabeza de la confederación de Estados que se crearía, pero, drásticamente, transcurrido poco tiempo, estas expectativas no se cumplieron. En realidad, como subraya Luis de Llera, Pío IX nunca soñó con dirigir una posible confederación de estados italianos, ya que distinguía con claridad el mantenimiento de sus dominios como garantía de la libertad de la Santa Sede de los proyectos de expansión del poder temporal.

De hecho, las revoluciones del 48-49, aunque fracasaron en toda Europa, produjeron un cambio radical incluso en el mismo Papa, que al principio había concedido reformas acogidas en sentido liberal. Más tarde, Pío IX pasa a ser jefe de una cruzada ideológica que atacaba duramente a una civilización que había demostrado que se basaba en presupuestos laicos e individualistas y que tendía a relegar la religión al ámbito de las supersticiones y de las creencias populares. Desde aquel momento la Iglesia de Roma se alejaba definitivamente de las doctrinas giobertianas que, para retomar las palabras con las que Donoso “introduce” este trabajo, «nosotros los españoles ni podemos aceptar ni aceptamos», y que verán al político piemontés cada vez más crítico hacia un Papa que había abandonado definitivamente cualquier veleidad innovadora, preocupado sólo por reafirmar la más rígida ortodoxia doctrinaria, alejándose al mismo tiempo de la renovación política.

Una rigidez, por lo tanto, totalmente rechazada por Gioberti y compartida, en cambio, por Luigi Taparelli d'Azeglio³³. Hermano de Roberto y de Massimo, que en los acontecimientos del *Risorgimento* ejercitaron una acción directa y a veces decisiva, Taparelli, en el período del neogüelfismo, no fue del todo extraño a los sentimientos que inspiraban a los italianos, debido a que su opúsculo *Della Nazionalità* (1847) fue interpretado por la mayoría en su sentido más hostil. Pero una vez más los años 1848-49 se revelan determinantes y, teniendo en cuenta lo inconciliable de las aspiraciones nacionales de la Península con las posiciones históricas de la Santa Sede, Taparelli empezó a combatir el liberalismo, sus premisas, incluso remotas, sus postulados y sus aplicaciones, y empezó a sostener, en todos los campos del pensamiento y de la praxis, la tradición católica y la autoridad y los derechos de la Iglesia³⁴. Y precisamente éste es el Taparelli d'Azeglio a quien se le ha atribuido unánimemente el artículo publicado en la revista *La Civiltà cattolica* el 16 de abril de 1853, en el que el jesuita piamontés intervino en defensa de Donoso Cortés y de su tan discutido *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Como señala De Rosa, «desde que apareció el *Ensayo* pesó sobre Donoso Cortés la acusación de haber envuelto la historia de la humanidad, desde Adán y Eva en adelante, en el asedio de un intenso, inexorable fatalismo, y de haber aniquilado la razón natural, hasta el punto de convertir la fe no solamente en una gracia, sino también en un milagro»³⁵. A lo que añade De Rosa: «El género humano, de este modo aparecerá condenado en los escritos de Donoso Cortés a la terrible alternativa o de un escepticismo absoluto o de un fanatismo absoluto»³⁶. «Acusación exagerada», según el mismo historiador italiano, dirección en la que se mueve la defensa del *Ensayo* por parte de Taparelli contra los ataques de Gaduel, vicario general del obispo de

33 Para una profundización más general véase G. Brienza, *I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848*, Chieti, Solfanelli, 2007.

34 Sobre los desacuerdos que surgen entre Vincenzo Gioberti y el jesuita Taparelli d'Azeglio véase F. Traniello, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, en Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Franco Angeli, Milán, 1990, pp. 43-62.

35 G. De Rosa, Prólogo a Juan Donoso Cortés, *Il potere cristiano*, cit., p. 15. La traducción es mía.

36 *Ibidem*, p. 16.

Orléans, que había publicado en la revista *L'Ami de la Religion* duras acusaciones de heterodoxia dirigidas a Donoso Cortés. «No puede ser materia de una breve revista el examen minucioso y ponderado de estas censuras», subraya Taparelli, «ni siquiera pretendemos considerarnos jueces de esta causa, en la que, si por una parte, se ha dado alguna injusticia por lo que se refiere al esmerado hablar, por otra parte, no careció de aspereza en los modos y en alguna exageración de ánimo concitado»³⁷, precisando que el lenguaje teológico de Donoso, quizá un poco “confuso e inadecuado”, no justificaba el duro ataque del que fue objeto por parte de los franceses, y que, probablemente, era más bien reflejo de la tensión existente en Francia entre los católicos liberales y reaccionarios, y, más exactamente, entre Dupanloup y Veuillot, este último ligado a Donoso por una profunda y sincera amistad.

«No es nada fácil dar un juicio sobre el *Ensayo* de Donoso», corrobora Valverde. «El libro es polémico – Donoso pudo liberarse pocas veces de su afán luchador -, nacido de la pluma, o, mejor, del corazón ardiente de un extremista del catolicismo que desea con pasión decir muy alto la verdad a un mundo que ve caminar hacia la catástrofe»³⁸. Y precisamente el temor al advenimiento de tal catástrofe lleva a Donoso a afirmar con fuerza en el *Ensayo* la importancia de la fe y de la religión, resaltando como una «sociedad que vuelve la Espalda a Dios ve ennegrecerse de súbito, con aterradora oscuridad, todos sus horizontes. Por esta razón, la religión ha sido considerada por todos los hombres y en todos los tiempos como el fundamento indestructible de la sociedad humana»³⁹. Y vuelve aquí de nuevo la importancia de las circunstancias, de aquellas mismas circunstancias que, según Taparelli, justifican la dureza y quizá, a veces, la inexactitud de las palabras utilizadas por Donoso en su obra, tanto que «la vivacidad de la lucha le empuja a pasos arduos y para estar seguro de no quedarse corto, parece, en cambio, que lo

37 L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio sul Cattolismo, Liberalismo e Socialismo di Donoso Cortés, Marchese di Valdegamas*, en *La Civiltà Cattolica*, Año Cuarto, Vol. II, Roma, 1853, p. 179.

38 C. Valverde, Prólogo a *Obras Completas*, cit., p. 65

39 Cfr. J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en *Obras Completas*, cit.

ha superado». «Un defecto del que difícilmente se libran los escritores de polémicas populares en tiempos de reacción», añade Taparelli; «[...] les parece al hablar así que las intemperancias de la parte adversaria no pueden vencerse sin alguna exageración de la verdad, ya que las mentes obtusas y soñolientas, por las densas tinieblas del error que las circunda, necesitan ser sacudidas con afirmaciones audaces, decididas y dogmáticas»⁴⁰.

Estaba lejos de mí pretender, con esta breve reflexión, analizar el pensamiento donosiano o, incluso, las polémicas que rodearon la compleja e ingeniosa obra del marqués de Valdegamas. He querido sólo destacar, con una modesta contribución, el hecho de que Donoso Cortés representa un importante testimonio intelectual del paso del tiempo constituido por el 1848 y por los veinte años precedentes, un tiempo en el cual, como añade Scarcelli, «el liberalismo en Europa occidental recoge la herencia de la revolución, otorgándole también la tarea de depurarla, por así decirlo, de contenerle los impulsos socialmente más inquietantes y potencialmente “subversivos”, y, por tanto, los elementos ideológicos que, después del Termidoro, parecen políticamente nocivos al nuevo orden».

Este es el contexto en el que se mueven tanto Donoso Cortés como Gioberti y Taparelli d'Azeglio, los cuales, aunque con modalidades diferentes, son, sin duda, emblemas indiscutibles del profundo proceso de cambio que estaba afectando tanto Italia como España, realidades las dos en busca, más o menos conscientemente, de una nueva identidad.

BIBLIOGRAFIA

- Donoso Cortés, Juan, *Obras Completas*, edición a cargo de Carlos Valverde, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970;
- *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, traducción y edición a cargo de Giovanni Allegra, Rimini, Il Cerchio, 2007;

40 L. Taparelli D'Azeglio, *Saggio sul Cattolicesimo, Liberalismo e Socialismo di Donoso Cortés, Marchese di Valdegamas*, cit., pp. 187- 88. La traducción es mía.

- *Il potere cristiano*, edición italiana a cargo de Lucrezia Cipriani Panunzio, Brescia, Morcelliana, 1964;
- Bistarelli, Agostino, *Vivere il moto spagnolo. Gli esiliati italiani in Catalogna durante il Triennio Liberal*, en *Triennio*, n. 32, noviembre 1998, pp. 5-14, y n. 33, mayo 1999, pp. 65-91;
- *Lo specchio spagnolo. Il doppio sguardo del liberalismo italiano di inizio Ottocento*, en *Rassegna Storica del Risorgimento*, anno XCI, abril-junio 2004, pp. 181-201;
- Brienza, Giuseppe, *I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848*, Chieti, Solfanelli, 2007;
- Cammilleri, Rino, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Génova, Marietti, 1998;
- Carr, Raymond, *España 1808 – 1975*, Barcelona, Ariel Historia, 2003;
- De Rosa, Gabriele, *Luigi Taparelli. L'altro d'Azeglio*, Milán, Cisalpino, 1993;
- Herzen, Alexandr I., *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, Ginebra, 1871;
- *Dall'altra sponda*, edición italiana a cargo de Pia Pera, Milán, Piccola Biblioteca Adelphi, 1993;
- Filoramo, Giovanni; Menozzi Daniele (edición a cargo de), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Vol. IV, Bari, Ed. Laterza, 2006;
- Llera Esteban, Luis de, *El pensamiento español (1833-68)*, en José Luis Comellas García-Llera (edición a cargo de), *Historia General de España y América*, Madrid, Ed. Rialp, 1990, Tomo XIV, pp. 219-273;
- Llera Esteban, Luis de; Ferranti Paola, *La fortuna di Donoso Cortés in Italia*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1983, pp. 643-676;
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Vol. I, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset – Taurus, 2004;
- Riall, L., *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma, Donzelli, 2007;
- Rumi, Giorgio, *Gioberti*, Bolonia, Il Mulino, 1999;

- Sabbatucci, Giovanni; Vidotto, Vittorio, *Storia Contemporanea. L'Ottocento*, Bari, Ed. Laterza, 2004;
- Sancipriano, Mario, *Gioberti: progetti etico-politici nel Risorgimento*, Roma, Studium, 1997;
- Sastre, Isabel María Pascual, *La circolazione di miti politici tra Spagna e Italia (1829-80)*, en “Storia d’Italia. Annali 22”, *Il Risorgimento*, Turín, Einaudi, 2007, pp. 797-824;
- Scarcelli, Ivan, *L'impossibile misura. Libertà e storia nel pensiero di Juan Donoso Cortés*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006;
- Schmitt, Carl, *Donoso Cortés*, edición a cargo de Petra Dal Santo, Milán, Piccola Biblioteca Adelphi, 1996;
- ScocoZZa, Carmen, *Aleksandr Herzen e il Risorgimento italiano*, Milán - Udine, Mimesis, 2010;
- Soleri, G., *Taparelli d'Azeglio, Luigi*, en “Enciclopedia filosofica”, vol. XI, 2006, pp. 11285-86;
- Taparelli D'Azeglio, Luigi, *Saggio sul Cattolicesimo, Liberalismo e Socialismo di Donoso Cortés, Marchese di Valdegamas*, en *La Civiltà Cattolica*, Año Cuarto, Vol. II, Roma, 1853, pp. 171-188.
- Traniello, Francesco, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, en Id. (edición a cargo de), *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milán, Franco Angeli, 1990, pp. 43-62;
- *Gioberti, Vincenzo*, en “Dizionario Biografico degli Italiani”, vol. LV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2000, pp. 94-107;
- Valsecchi, Franco, *Aspetti e problemi della rivoluzione del 1848 in Europa*, Milán, C.E.U.M, 1951