

CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN LA ITALIA DE LA RESTAURACION: EL DESPOTISMO ILUSTRADO

Por FRANCESCO LEONI

Que la historiografía (como ocurre siempre con los vencidos) no ha sido demasiado generosa con los pensadores contrarrevolucionarios, es algo bastante obvio.

Y se ha tratado además de una derrota sin apelación posible porque una vez dado por descontado que reacción, tradición y conservación son conceptos intrínsecamente «malos», ha sido después suficiente imputar tales etiquetas para relegar a los distintos de Maistre al *ghetto* de la historia, o incluso, fuera de ella. Al mismo tiempo, se ha atribuido un valor positivo a todo lo que estuviese en olor de revolución, progreso y democracia, por lo que la cuestión parecía cerrada para siempre. Sin embargo, la separación entre «buenos» y «malos» es demasiado maniquea para ser creída y quizá sea oportuno un reexamen sin perjuicios del pensamiento contrarrevolucionario.

El acontecimiento histórico que provoca su nacimiento es la Revolución francesa, vista como un momento de ruptura entre la sociedad tradicional y la moderna, ruptura simbolizada por la decapitación del Rey Luis XVI, que pretende incidir no tanto en el soberano como en el mismo principio de autoridad y en todas las formas paternalistas sobre las que se modelaban las relaciones sociales en el Antiguo Régimen. Pero la crisis, según los pensadores contrarrevolucionarios, tenía orígenes más lejanos: se remontaba al humanismo y el Renacimiento que se propusieron relegar lo trascendente a una posición de segundo plano. «El tipo humano, inspirado en moralistas paganos, que aquellos movimientos introdujeron como ideal en Europa, así como la cultura y civilización inherentes a ese tipo humano, eran ya los legítimos precursores del hombre ávido de riquezas, sensual, laico y pragmático de nuestros días; de la cultura y la civilización materialista en la que cada vez

más nos sumergimos» (1). El anillo siguiente en ese proceso disgregador de la sociedad, se produjo con la introducción en el *mercado* del capital y de la *concurrència*, los tres elementos caracterizadores del nuevo sistema productivo que provocó «la caída del sistema social feudal y con ella, la desaparición de una serie de ligámenes económicos, políticos y religiosos que habían dado un mínimo de seguridad y estabilidad a la vida de los individuos» (2). En este contexto social y moral que supuso el origen del sistema capitalista se insertó la herejía de Lutero y Calvino, es decir, la reforma: «obra en Alemania de la avaricia de los príncipes, en Inglaterra del amor de un rey por una *maitresse* y en Francia del gusto por la novedad. La reforma ha sido el acontecimiento de los tiempos modernos más funesto para la sociedad, y la causa próxima o lejana de todas las revoluciones que, desde el siglo xv en adelante, han agitado Europa» (3).

Con posterioridad, en el siglo XVIII, la Ilustración, en nombre de los principios de la Razón, extiende la revuelta contra la Iglesia al Estado a sus relaciones con los individuos y al mismo concepto de soberanía. Se puede decir que de 1751 a 1772, la *Enciclopedia* intentó aplicar las leyes de la matemática y de la mecánica celeste al campo político y social, utilizando los descubrimientos científicos de la época para corroer los valores de la tradición. Tal carácter destructivo y las consecuencias negativas provocadas por la caída del Antiguo Régimen, no sólo fueron puestas de manifiesto por los distintos autores legitimistas, sino que fueron reconocidas también por fuentes ciertamente no sospechosas de simpatías contrarrevolucionarias. Así por ejemplo, escribe Carlos Marx: «Dondequiera que ha alcanzado el poder la burguesía, ha destruido todas las condiciones de vida feudal, patriarcales, idílicas. Ha lacerado despiadadamente los distintos vínculos feudales que ligaban al hombre con su superior natural... se destruyen todas las relaciones estables y flexibles con su séquito de ideas y conceptos antiguos y venerables, y todas las ideas y conceptos nuevos envejecen antes de poder fijarse. Se volatiliza todo aquello que había de corporativo y de estable y se profana toda cosa sagrada...» (4).

Por tanto, se da por descontado que la Revolución de 1789 representa la revuelta contra un sistema ya arcaico, fundado en el privilegio y la explotación, aunque aparezca menos claro por qué el fenómeno ocurrió precisa-

(1) P. CORREA DE OLIVEIRA: *Rivoluzione e controrivoluzione*, Turín, 1964, pág. 23.

(2) L. PELLICANI: *Dinamica della rivoluzione*, Milán, 1974, pág. 230.

(3) L. DE BONALD: *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés*, París, 1827, págs. 518-519.

(4) C. MARX-F. ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista*, edición italiana, Bari, 1970, págs. 57-59.

mente en Francia y no en otras naciones europeas cuya situación económico-social era mucho más explosiva. «La miseria puede suscitar tumultos, pero no puede desencadenar revoluciones pues éstas tienen causas más profundas. En 1789 los franceses no estaban en la miseria. De los documentos más fiables se deduce, por el contrario, que la riqueza se había sensiblemente acrecentado desde hacía unos cincuenta años, y que las condiciones materiales de todas las clases sociales, salvo la nobleza rural, habían sensiblemente mejorado. El sistema corporativo, mucho menos aprehensivo e invasor de lo que se ha dicho, no había obstaculizado el nacimiento y la afirmación de la gran industria» (5).

No puede dudarse que la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII necesitaba cambios, pero la situación no era tan ruinoso y desastrosa como se ha querido hacer creer. Esto es incluso deducible de la misma finalidad que animó la reunión de los Estados generales el 5 de mayo en Versalles: la Asamblea no habría debido, y esas al menos eran las intenciones de sus promotores, destruir sino modificar el Antiguo Régimen, adaptándolo a los cambios económico-sociales que se habían verificado en el país durante los últimos años (6).

Fue en las semanas siguientes a la toma de La Bastilla (7), cuando la voluntad reformadora que había determinado el advenimiento de 1789, al no lograr controlar el movimiento disgregador puesto en marcha, rompió todos los ligámenes con el pasado y se convirtió en Revolución.

«Jamás en la historia de Occidente se había producido un contagio espiritual tan inesperado y enorme: la imprevista caída en una semana, en el

(5) P. GAXOTTE: *La rivoluzione francese*, edición italiana, Milán, 1949, pág. 29.

(6) Cfr. L. PELLICANI: «Rivoluzione e totalitarismo», en *Controcorrente*, a VI, número 4, octubre-diciembre de 1974.

(7) Uno de los mitos más difundidos sobre la Revolución francesa es la toma de La Bastilla, el acontecimiento «histórico» que llevó a la liberación de siete detenidos: cuatro falsarios (Bèchade, Pupade, La Corrège y Laroche) que se eclipsaron sin dejar rastro apenas sacados de las celdas; dos enfermos mentales (Whyte y Tavernier) que pronto volvieron a ser encerrados en otra prisión, y el conde de Solanges, hecho internar por su propia familia por razones de costumbres y decencia. En el *Journal Politique*, Antoine de Rivarol, testigo de los motines de 1789, escribe: «No es quizás indigno de pasar a la historia que el gobernador de La Bastilla no quisiese abrir fuego de cañones contra el pueblo (no más de seiscientas personas) que se aproximaba al Arsenal, por el temor de dañar una casita que se había hecho construir en aquella parte... Y no es menos notable que en aquel mismo instante, el señor Benseval, general de los suizos, se escondiese para no hacer mover sus tropas y dejase ocupar los Inválidos, ante el temor que la insurrección creciese demasiado y esto llevara al saqueo de su casa allí cercana, donde se había hecho pintar un apartamento y construir bellos cuartos de baño. ¡He aquí por qué hombres era servido el Rey!»

centro de Europa y en plena paz, de uno de los más grandiosos edificios históricos que la humanidad había erigido, la desaparición de una de las civilizaciones más antiguas y refinadas ante los ojos del mundo, que al despertarse una mañana amaneció sin ejército, sin policía, sin administración, sin ley, sin ni tan siquiera un fragmento de orden en el que ampararse» (8). Quien jugó un papel de primera magnitud en la provocación de las revueltas del 14 de julio, transformando las demandas de modificación del sistema económico-social en aquel proceso disgregador que desmontó todo lo que había sido construido en siglos de historia unitaria, fue sobre todo el partido de los filósofos. Se trataba de un grupo de intelectuales que, aspirando a asumir una posición clave en la dirección política del país, estaba dispuesto a destruir la sociedad en la que vivía para satisfacer sus ambiciones de poder. Con la ayuda de la aristocracia y la complicidad de la magistratura y de la administración estatal, lograron constituir una potente facción cuyas ideas recorrieron hasta destruirlo el *Ancien Régime*. Es sorprendente la importancia que ha tenido para la historia de la humanidad el odio contra todo y contra todos, de este grupo de intelectuales que se sentían marginados de la vieja sociedad y, a la par, extraños a las masas populares que despreciaban por considerarlas inferiores. Disociados de sí mismos y de los demás, se vengaron en la realidad tratando de edificar un mundo distinto sobre el que pudieran ejercitar un control totalitario.

No es casualidad que entre quienes preveyeron las bases de la nueva sociedad estuvieran pensadores como Rousseau: «ex camarero despedido por hurto; amante a los dieciséis años de una mujer de treinta que dividía sus favores entre él y el jardinero; expulsado por el señor de Mably que le había tomado como preceptor y al cual saqueaba la bodega; amante de una gobernanta, Teresa Levasseur, con la que vivía junto con otra protectora, la señora D'Epinay; enfermo de manía persecutoria, medio loco ya antes de convertirse en loco del todo...» (9).

No se puede comprender plenamente el fenómeno revolucionario en general, y el terror jacobino en particular, si no se subraya el deseo de destrucción que animó a esta élite de intelectuales, contra todos los valores y estructuras de una realidad ante la que se sentían extraños. Este sentido de marginación les empujó, como reacción, a intentar construir un sistema político-social, conforme con su utopía y rígidamente controlado; un sistema que, aunque recomendase un crítico retorno a la sociedad primitiva (10), tenía origen en una irreal concepción perfeccionista «del hombre y del poder

(8) G. FERRELL: *Potere*, Milán, 1959, págs. 26-127.

(9) P. GAXOTTE *ob. cit.*, págs. 71-72.

(10) Las más recientes investigaciones antropológicas han refutado la existencia

político». Tal concepción «considera a la Revelación como elemento capaz de hacer pasar al hombre del reino de la necesidad al de la libertad; y transfiere, por tanto, el problema del mal, del plano psicológico al político y sociológico; de este modo, los dogmas de la Caída y la Redención son trasladados al terreno de la experiencia psicológica e histórica. Por eso, dado que el mal es la consecuencia de una especial situación de la sociedad, se convierte en sujeto de imputabilidad y no en un pecado original, la política se eleva a religión y sustituye a la religión en la liberación del hombre» (11). Es de la negación de la doctrina del pecado original, en nombre de una pretendida perfección del hombre estropeado por estructuras sociales injustas, de donde nacieron las herejías del mundo moderno: el mito de la violencia como instrumento indispensable para liberar al individuo; la fe en los instintos no represivos de las organizaciones sociales; la tentativa de traducir la escatología cristiana a una dimensión exclusivamente terrena y, en líneas más generales, el objetivo último de operar la separación del hombre de Dios.

«Sin duda siempre ha habido vicios en el mundo... Ahora bien, aunque siempre ha habido ejemplos antes del siglo XVIII, nunca había ocurrido dentro del Cristianismo una insurrección contra Dios; jamás se había visto una conjura sacrílega de todos los talentos contra su Autor; y es precisamente ésto lo que hemos visto en nuestros días. Los hombres de este siglo han prostituido su genio a la irreligión y, según la admirable frase de San Luis IX, han hecho la guerra a Dios con sus mismos dones. Los escritores de la época no tratan ya al cristianismo como un error humano sin consecuencias, sino que lo persiguen como un enemigo capital, lo combaten como si estuviera fuera de tono y es ésta una guerra a muerte, algo que parece increíble si no tuviésemos la triste prueba bajo los ojos: muchos de estos hombres que se llamaban filósofos, pasaron del odio al cristianismo al odio personal contra su Divino Autor; es decir, lo odiaron realmente como se puede odiar a un enemigo viviente...» (12).

Mientras con anterioridad se contestaba a un soberano o un pontífice, ahora el ataque se producía contra la misma Monarquía o la Iglesia como instituciones; he aquí por qué la revuelta del ochenta y nueve —conducida «ya

de sociedades primitivas carentes de estructuras jerárquicas (Cfr. G. BALADIER: *Antropología política*, Milán, 1969).

(11) A. DEL NOCE: «Concezione perfettistica e cristiana del potere politico», en *Il problema del potere politico*, actas del XVIII Congreso del Centro de Estudios Filosóficos, Gallarate-Brescia, 1963-1964, pág. 209.

(12) J. DE MAISTRE: *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzione umane*, trad. it., Milán, 1975, págs. 88-89.

no en nombre de los principios morales y religiosos, sino en nombre de una ideología, es decir, de una manifestación del pensamiento esencialmente imanentista por ser pretendidamente autosuficiente» (13)— asume para los autores contrarrevolucionarios el significado de una bifurcación entre la vieja sociedad basada en los valores y en la experiencia de la tradición y el mundo de la subversión que, después de haber roto los ligámenes con lo trascendente, exaltaba el individualismo más desenfrenado. En la tentativa de transformar su teoría en realidad, los *filósofos* se preocuparon de destruir e impedir el renacimiento de todas las instituciones naturales y espirituales del hombre, que para el futuro deberían ser consideradas como tiránicas. La familia, la propiedad, la corporación, la Iglesia, las ciudades, la provincia, que habían asegurado diversas formas de libertad sustancial, debían ser abatidas para dejar su puesto a la Libertad escrita con mayúscula. Bien es cierto que la realidad fue muy distinta de la retórica de las promesas y, como observó Bonald, «la libertad, la igualdad, la fraternidad o la muerte, han gozado en la Revolución de un gran favor. La *libertad* ha alcanzado a cubrir Francia de prisiones, la *igualdad* a multiplicar los títulos y decorados, la *fraternidad* a dividirnos; sólo la *muerte* ha tenido completo éxito» (14). Por tanto, tras la máscara de la lucha contra la opresión y el privilegio con vistas a la definitiva liberación del hombre, estaba la desoladora realidad de un nuevo orden que llevó a la guerra civil y a la guillotina y estaba también la tentativa (enmascarada tras la mística democrática de las elecciones, de los plebiscitos y de las mayorías) de instaurar una sociedad totalitaria. Sin embargo, como observara Simone Weil, «en nuestros días, una palabra mágica parece capaz de compensar todas las inquietudes, de vengar el pasado, de remediar las infelicidades presentes, de asumir todas las posibilidades del porvenir. Es la palabra revolución. Y ésto no proviene de ayer, sino de hace más de un siglo y medio. Un primer ensayo de 1789 a 1793 ha dado algún resultado, aunque no los que se deseaban. Y desde entonces cada generación de revolucionarios se considera, merced a su propia juventud, destinada a hacer la verdadera revolución, después envejece y poco a poco muere, transfiriendo sus esperanzas a las generaciones siguientes y precisamente porque muere no se arriesga a ser desmentida» (15). El hecho es que el mito de la revolución, asumiendo las características de una religión laica, se ha dado una doctrina, un ceremonial y un conjunto de dogmas, e incluso ha con-

(13) G. LEGITTIMO: *Sociologi cattolici italiani*, Roma, 1963, págs. 7-8.

(14) L. DE BONALD: «Pensées diverses», en *Oeuvres de M. De Bonald*, París, 1958, página 360.

(15) S. WEIL: *Oppresione e libertà*, Milán, pág. 72.

quistado una muchedumbre de feligreses más dispuesta a creer en la posibilidad de transformar la tierra en el cosmos que a evaluar las realizaciones fallidas de sus profetas. El éxito que la predicación subversiva de la élite cultural obtuvo (aunque no fuera un éxito tan plebiscitario y popular como se ha intentado hacer creer) estuvo determinado por el contenido permisivo y liberador del mensaje revolucionario que favorecía el orgullo y los instintos egoístas del individuo.

No sorprenden, por eso, los efectos disgregadores que provocó una filosofía de la vida que proclamaba que «todo hombre es dueño absoluto de sí mismo y no debe nada a nadie» (16). «Hecho para obedecer las leyes del orden, para vivir en sociedad con Dios, autor y ligamen de todos los seres, para alcanzar la verdad con la inteligencia y gozarla con el amor, el hombre, en cambio, huye de la verdad, no ve ante sí nada más grande y perfecto que sí mismo y comienza a amarse desmesuradamente en lo que tiene de más íntimo y vivo, su pensamiento y sus sensaciones; y consecuentemente con este desorden, pese haber sido elegido como objeto de un amor infinito, se hace el centro de todas las cosas, se convierte en Dios; y la filosofía no es sino idolatría del hombre, la idolatría más funesta, porque exaltando el egoísmo hasta el infinito, rompe con todos los ligámenes sociales» (17). Contra el individuo abstracto e irreal diseñado por los ilustrados, imaginado tan sólo en su componente material y mutilado en la espiritual, los autores contrarrevolucionarios contraponen el hombre tal y como es, con sus límites y debilidades, en conflicto entre caída y redención, entre los instintos que lo empujan hacia abajo y los altos ideales que lo ennoblecen, en perenne contradicción entre lo que es y lo que querría ser. Pero el individuo no es sino otra abstracción de las concepciones de los ilustrados, en efecto, el hombre vive inserto en múltiples grupos intermedios, fuera de los cuales sería absurdo marginarlo. El hombre se realiza en el ámbito de aquellos grupos sociales que, de la familia al Estado, naturalmente se ha dado; no obstante, su existencia no se agota en el plano social ya que no puede prescindir de su ligazón con lo trascendente, pues «el hombre puesto en relación con su creador es sublime y su acción resulta creadora; por el contrario, cuando se separa de Dios y sólo espera de sí mismo, aunque no deja de ser potente, pues esto es un privilegio de su naturaleza, su acción resulta negativa y no tiende sino a destruirse» (18).

(16) F. DE LAMENNAIS: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, vol. I, París, 1817, pág. 267.

(17) *Ibidem*, págs. 227-228.

(18) J. DE MAISTRE: *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, ob. cit., pág. 44.

Así como es inconcebible el hombre fuera de la sociedad, así mismo esta última es inseparable de la soberanía. Naturalmente, el origen de todo poder es Dios y no el pueblo como afirma la teoría del contrato social de Rousseau, porque la soberanía es un principio trascendente de carácter sagrado. Dados estos presupuestos, el problema no es el de establecer por qué algunos mandan y otros, la mayoría, obedecen, sino más bien determinar qué legitima la detentación del poder y qué relaciones existen entre autoridad y libertad. «Se ha polemizado sobre si la soberanía proviene de Dios o de los hombres —escribe De Maistre— no sé si se ha observado que ambas proposiciones pueden ser ciertas. La soberanía viene de Dios porque Dios es autor de todo, incluso del mal, y en particular, de la sociedad que no puede subsistir sin la soberanía. Y sin embargo, esta soberanía viene también de los hombres en cuanto que éste o aquél modo de gobierno es establecido y declarado por el consenso humano» (19). La Revolución francesa había transformado a todos los súbditos en otros tantos soberanos, pero (proseguía De Maistre) se trataba de un simple artificio demagógico. De hecho, todo soberano presupone siempre un súbdito y cual es ahora el súbdito del pueblo: «Si la República está en la capital y el resto de Francia es súbdito de la República, no puede hablarse de pueblo soberano. El sistema representativo no sólo excluye el ejercicio directo de la soberanía, sino que además impide al pueblo dar a sus representantes mandatos imperativos: la ley establece que no son representantes de sus mandantes, sino de la misma noción de representación; expresión amplia e infinitamente cómoda que permite hacer lo que se quiere» (20).

«Cuando se escucha a estos pretendidos republicanos hablar de libertad y de virtud, uno se imagina estar viendo a una marchita prostituta dándose aires de doncella con un pudor de carmín» (21). Detrás de la limpia y reconfortante fachada del poder del pueblo, el sistema democrático-republicano escondía su verdadero rostro: en los momentos normales, reducidos grupos de poder conseguían manipular las opciones del electorado y, en las situaciones críticas, la falta de un punto de referencia al margen de las acciones conducía, casi siempre, a empujones centrífugos que provocaban el caos.

«El Estado que nace de la declaración de derechos del hombre es la sistematización, externa y accesorio, de una sociedad concebida como una pura suma de individuos empujados a su unión por la necesidad de un mínimo de

(19) J. DE MAISTRE: *Essai sur souveraineté*, en B. BRUNELLO: *J. de Maistre. politico e filosofo*, Bolonia, 1967, págs. 98-99.

(20) J. DE MAISTRE: *Essai sur la souveraineté*, en G. FALCHI: *Le moderne dottrine teocratiche*, Turín, 1908, págs. 278-279.

(21) J. DE MAISTRE: *Les considérations sur la France*, Lausana, 1796, págs. 300-301.

seguridad; faltando a esta unión el cemento que los conexas. El hombre es abandonado a sí mismo, apartado del cuerpo vivo de la sociedad; descuidado en su eterno valor como mero individuo abstracto y sólo valorado por sus necesidades inferiores; acogido en una sociedad apoyada y constituida sobre un contrato de seguro y no sobre una unión sagrada de intenciones y finalidades» (22). Unión de intenciones y finalidades que, en cambio es posible reencontrar en un Estado dirigido por una forma monárquica de derecho divino; ya que tal institución se basa en el reconocimiento del origen sagrado de la autoridad que delimita el poder según la armonía entre el orden social y el orden cósmico; y por sus características de continuidad y unicidad (que el Rey sea el Rey y como tal esté destinado a mandar es un hecho) se distingue del particularismo y provisionalidad de las repúblicas. El Rey está en el vértice del Estado y su autoridad está sustraída al chantaje de las fuerzas políticas y económicas. El Rey representa a toda la nación, es decir, al conjunto de los individuos y de las clases que la componen y a los valores e instituciones que a lo largo de los siglos se habían venido naturalmente formando. Esa tutela de las tradiciones comprendía también la salvaguardia de aquellas autonomías locales (la descentralización administrativa, las corporaciones, las órdenes, etc.) que consentían la realización de las tendencias sociales y espirituales de los hombres; mientras la revolución ha reducido la libertad a la exaltación de los instintos, degradando al individuo a pura materia, y ha producido la superposición de *élites* ideológicas o económicas sobre la entera colectividad. Contra el rechazo de lo eterno y de lo trascendente y contra el proceso de autorización del individuo, el pensamiento contrarrevolucionario pone en primer lugar la recuperación de los ligámenes existentes entre moral, política y religión, proponiéndose refundar la sociedad conforme a las enseñanzas de esta última. Por eso precisamente, se ha aludido de forma polémica, refiriéndose al período de la Restauración, a una alianza del Trono y del Altar para subrayar una pretendida instrumentalización de la Iglesia como sostén del poder político. En el otro lado, tampoco han faltado por parte de los tradicionalistas las críticas a las tentativas de subordinación de la religión a las exigencias del Estado en el siglo XVIII y tales posturas no cambiaron ni tan siquiera respecto de la pragmática posición asumida hacia la religión en el período de la Restauración. «Y si bien Napoleón hará de la religión un instrumento de poder para mantener unida a la nación, los *tradicionalistas*, en cambio, pese reconocer a la religión ese importante papel como elemento moderador de la vida social y aún teniendo como mira la reconstrucción de la socie-

(22) P. SIENA: *Le alienazioni del secolo*, Verona, 1959, págs. 37-38.

dad y el restablecimiento de un poder legítimo, en realidad, están animados fundamentalmente por fines morales y de sociabilidad y no por fines políticos conexos al poder, que se convierte para ellos en un medio para los primeros y no a la inversa» (23).

Extendiendo esta argumentación a la globalidad del pensamiento contrarrevolucionario podemos afirmar que no puede reducirse a una simple fidelidad al pasado, entendida como tentativa de reinstaurar todas las instituciones y estructuras sociales conmovidas por la Revolución francesa, sino que debe entenderse como una ligazón con unos valores incrementables en el tiempo, pero en armonía con las enseñanzas de la religión y fruto de la tradición histórica. «En su verdadero significado, la tradición no es un conformismo supino con lo existente o una inerte continuación del pasado en el presente. La tradición es esencialmente algo a la vez metahistórico y dinámico: es una fuerza general ordenadora en función de principios ligados de una superior legitimidad (si se quiere puede incluso decirse de principios superiores): es una fuerza que a lo largo de las generaciones actúa con continuidad en espíritu e inspiración sobre instituciones, leyes y ordenamientos que pueden presentar una notable variedad y diversidad» (24). Después de estas aclaraciones, quizá es más fácil comprender que los ligámenes entre la doctrina tradicionalista y los sistemas político-institucionales de la época de la Restauración (1815-1830) dependen casi exclusivamente del propósito común de impedir el resurgimiento de focos revolucionarios y no de una efectiva coincidencia entre estos dos momentos. De Maistre describe el período de la Restauración como una época en la cual «a causa del empobrecimiento de la verdad entre los hombres operado por el protestantismo, por el *filosofismo* y por miles de sectas más o menos perversas o extravagantes, el género humano no puede continuar en el estado en que se encuentra y se agita, busca qué hacer, se avergüenza de sí mismo y trata no sé con qué movimiento convulsivo, de remontar el torrente de errores cometidos, tras saberse abandonado por la ceguera sistemática del orgullo» (25). El particular clima que se respiró después de la tempestad revolucionaria está sobre todo ligado con el deseo que desde el punto de vista filosófico se expresó oficialmente en el eclecticismo de Cousin y desde el punto de vista político, se manifestó en una predisposición al compromiso. Como escribe Benedetto Croce, en el Congreso de Viena «los vencedores se entendían o procuraban entenderse para actuar conjuntamente y dar a Europa,

(23) T. SERRA: *L'utopia controrivoluzionaria*, Nápoles, 1977, pág. 115.

(24) J. EVOLA: *Gli uomini e le rovine*, Roma, 1972, pág. 19.

(25) J. DE MAISTRE: *Du Pape*, cit., en T. SERRA: *ob. cit.*, pág. 25.

mediante la restauración de viejos sistemas y algunos oportunos reajustes territoriales, un orden estable que sustituyera el establecido con la fuerza pero de forma precaria por el Imperio de la nación francesa» (26). La búsqueda de un orden político-social que asegurara una nueva fase de paz se convirtió en la exigencia prioritaria, a la cual había que sacrificar cualquier otro principio para no comprometerla; hasta tal punto que el presunto orden al que se habría querido tender nacía de un híbrido compromiso entre lo nuevo y lo viejo. Poner juntamente monarquía de derecho divino y soberanía popular, religión de Estado y libertad de cultos, leyes ateas y moralidad pública, tradición y revolución, con todas las ambigüedades y contradicciones que tal operación comportaba, significó eludir el problema de la crisis creada por la revolución de 1789 con la escisión del hombre de sus valores tradicionales. «Y el catolicismo, que renace en esta nueva realidad, es pensamiento de la Restauración en tan pequeña medida como refleja esta tendencia al compromiso y al eclecticismo, a la conciliación inmediata de términos heterogéneos. En cambio, se presenta como aquel componente que, más allá del difuso sentido de transitoriedad y relativismo que la época de las luces (directa o indirectamente) había dejado en herencia al hombre, mira de dirigirse a valores estables y absolutos sin ceder a las exigencias más historicistas. Así, más que ser el pensamiento de la «Restauración», el pensamiento de los contrarrevolucionarios (o mejor, de los antirrevolucionarios) católicos se presenta preferentemente como uno de los polos más estables en torno al cual giran las inquietudes del hombre moderno» (27). Los autores tradicionalistas miran más allá de la Restauración más formal que sustancial, operada en 1815, y no se limitan a afrontar el problema exclusivamente político; su objetivo posee un mayor empeño que trasciende las situaciones contingentes o el ejercicio del poder, en cuanto mira a sanar los daños morales causados por la revolución. En efecto, el hombre nuevo dirigido exclusivamente a la exaltación del propio yo material no había, en modo alguno, muerto con la Restauración. Es más, el llamado «burgués» que crece y se desarrolla en tal período es la expresión más evidente del individualismo que exalta lo particular y del racionalismo que privilegia la categoría de «hacer» (28), en

(26) B. CROCE: *Storia d' Europa nel secolo decimonono*, Bari, 1961, pág. 25.

(27) T. SERRA: *ob. cit.*, pág. 28.

(28) «Las civilizaciones modernas son devoradoras de espacio, las civilizaciones tradicionales fueron devoradoras de tiempo. Las primeras (las civilizaciones modernas) son vertiginosas por su fiebre de movimiento y de conquista espacial, y generan un arsenal inagotable de medios mecánicos aptos para reducir cualquier distancia, para abreviar cualquier intervalo, para adquirir en una sensación de ubicuidad todo aquello que está disperso en una multitud de lugares... Por el contrario, las civilizaciones tradicio-

armonía con las enseñanzas de Descartes y Rousseau. La batalla de los tradicionalistas no acaba con el Congreso de Viena, sino que asume tonos polémicos cuando se evidencia el contraste entre el orden político institucional de la Restauración y los valores sobre los que aquélla debería haberse fundado. En un mundo que había sido convulsionado desde su basamento (aseguraban los tradicionalistas) el eclecticismo y la tendencia al compromiso de después de la Revolución no habían servido para alcanzar un nuevo equilibrio entre el hombre y la sociedad, entre el individuo y el Estado; pues se había eludido el verdadero problema: la recuperación de valores ciertos e inmutables; favoreciendo (con sus contradicciones) la progresiva degradación de la sociedad hacia el materialismo y el egoísmo más desenfrenado, hacia la aparición de una política y una economía separada de la religión, hacia un Estado sin fines éticos dominado por grupos de poder económicos e ideológicos.

Tampoco en Italia la Restauración significó el triunfo de la Reacción, sino que representó «una tercera edición del despotismo ilustrado, pero debilitado moral, intelectual y prácticamente» (29). Mientras el jacobinismo y la ocupación francesa habían provocado el fenómeno de las «insurrecciones campesinas» y el renacimiento del pensamiento político tradicional, el orden político definido en el Congreso de Viena causó un progresivo debilitamiento del movimiento contrarrevolucionario. De hecho, se produjo un importante predominio austríaco en la península con el beneplácito de la mayoría de los príncipes italianos que confiaban más en la protección de la mayor potencia europea (30), que en la fuerza de los valores de la tradición y la fidelidad del pueblo, tantas veces demostrada. Y ni tan siquiera advirtieron que la concurrencia de la política reformadora con las posiciones liberales, con el fuerte ligamen a la dinastía extranjera y la acción de contención del movimiento contrarrevolucionario determinarían su completo aislamiento, precisamente en el momento en que se consolidaban las aspiraciones de independencia y unidad nacional.

En definitiva, oscilando entre la concesión de improvisadas Constituciones o el dar carta blanca a inconsistentes «gobiernos provisionales» y el re-

nales fueron vertiginosas precisamente por la estabilidad de su identidad, por su capacidad para subsistir inmutable e inamoviblemente en medio de la corriente del tiempo y de la historia, logrando manifestar, en forma sensible y tangible, una sombra de eternidad» (J. EVOLA: *L'arco e la clava*, Milán, 1968, pág. 32).

(29) W. MATURI: *Partiti politici e correnti di pensiero nel Risorgimento*, ob. cit., pág. 72.

(30) Cfr. F. LEONI: *Storia della controrivoluzione in Italia (1789-1859)*, ob. cit., pág. 98.

curso o la tendencia al absolutismo a la manera austríaca, los soberanos restaurados se «agotaron» en una política sustancialmente inmovilista. El orden italiano «más que un sistema coherente de relaciones de entendimiento entre los distintos Estados, a su vez basado en la credibilidad interna de cada uno de ellos, consistía en la sujeción común a la hegemonía austríaca, de la cual la Toscana constituía la posición más avanzada, la avanzadilla militar y política....

Un aire de resignada provisionalidad parecía caer sobre la península: las dinastías reinantes llevaban en su rostro los signos de la muerte. Se trataba de una construcción política en proceso de descomposición. Esto se apreciará claramente entre 1859 y 1861, cuando todo el sistema se disuelva sin prácticamente necesidad de una herida de muerte.

Consecuentemente, se puede sostener que la Restauración legitimista parece haber tenido un papel únicamente adormecedor de la vida política de la nación, anulando los efectos que la experiencia napoleónica (directamente por reacción) había producido» (31).

Por estos motivos, el movimiento contrarrevolucionario, considerado como sospechoso y hostigado como potencial perturbador del orden por los propios soberanos, tuvo una vida difícil y sobrevivió a través de una multiplicidad de iniciativas espontáneas, pero privado de homogeneidad y de una estructura unitaria, no estuvo preparado para afrontar la cuestión del *Risorgimento*.

La primera guerra de independencia sostenida contra el guardián de la Restauración, determinó la coalición en torno a un movimiento unitario, de todas las fuerzas más extremistas, de forma que el viejo programa del tradicionalismo italiano (una monarquía orgánica y representativa, la independencia del extranjero y un orden federativo) sería derrotado por la alternativa liberal. De este modo, y en adelante, el movimiento contrarrevolucionario ya no estaría en condiciones de ofrecer un diseño político capaz de contraponerse a las características antitradicionales que iba asumiendo el proceso unitario. «La resistencia antiunitaria representa únicamente el rechazo del plan político subversivo, la oposición (motivada en distintas formas) al diseño de una Italia unida según los principios jacobinos y, por eso, antiitalianos y antitradicionales, del absolutismo democrático (*lamnesiano, mazziniano, giobertiano*), del laicismo y del uniformismo antihistórico concebido para nivelar, y por fin, anular la compleja *identidad* regional de la Italia católica... En efecto: la Italia que se opone al *Risorgimento* liberal representa el inmovilismo desesperado al que se habían visto constreñidos los países so-

(31) C. CAMIZZI: *Risorgimento e tradizione*, Palermo, 1977, págs. 14-15.

focados y humillados por los sucesos mundados de la Europa de los herejes y los apóstatas. Pero representa también los límites de la Santa Alianza y de su ideología, la fatiga del absolutismo político, el conflicto entre tradición y reacción» (32).

Este último aspecto no ha sido jamás profundizado (33), antes bien se ha procedido a una arbitraria identificación entre el tradicionalismo italiano y el componente reaccionario impuesto desde fuera de las aspiraciones nacionales, «enrocado» en una defensa estática, aunque a veces noble, de símbolos ya desprovistos de su significado originario.

A pesar de la fragmentación en numerosos pequeños Estados, había siempre existido en Italia una aspiración a la unidad. Desde Dante hasta los escritores del siglo XVIII tal exigencia se manifiesta con una cierta continuidad, aunque en formas muy nebulosas y claramente condicionadas por un fuerte espíritu de campanario. En cambio, había habido una relación más explícita entre la concepción unitaria y la tradición italiana: «La de los tratadistas (34) del Nápoles hispánico bajo Carlos V y Felipe II, gloriosa pléyade de pensadores y poetas, en una memorable unicidad en propugnar un eficaz programa de unidad italiana sin perder el tiempo en lacrimosos e inútiles lamentos, sin reducir a Italia a un apéndice del Imperio y sin tratar de rehacer el modelo de una Roma muerta para siempre como realidad política» (35).

Desde el siglo XVIII al siglo XIX, el filón tradicionalista italiano estuvo caracterizado por una fuerte acción en pro de la renovación religiosa; así durante el período de la Ilustración destacaron Alfonso de Liguori, Lorenzo da Porto Maurizio y Paolo della Croce; el padre Diessbach y el beato Pío Brunone Lanteri se distinguieron por su decidida oposición al movimiento revolucionario de 1789. Y podemos sucesivamente recordar también la obra del padre Taparelli d'Azeglio, de Giovanni Bosco, del canónico Guala, de Cottolengo, de Giuseppe Cafasso, etc. Pero faltó, paralelamente, un movi-

(32) P. VASSALLO: *Risorgimento italiano e Risorgimento liberale*, Génova, 1978, pág. 4.

(33) En estos últimos años ha habido algunas interesantes tentativas de afrontar esta problemática por parte de F. Elías de Tejada y de Piero Vassallo.

(34) Entre éstos recordemos a CAMILLO QUERNA con su *De bello napoletano*; el cosentino GIANIO ANISIO que encuentra en el Rey Carlos V el realizador del sueño romano de Dante y Maquiavelo; BERNARDINO MARTIRANO que en el poema *L'Aretusa* propugna un único Reino para toda la península; LUDOVICO PATERNO con *Della Mirtia*, en la que auspicia la unificación como único remedio contra las continuas dominaciones extranjeras.

(35) F. ELÍAS DE TEJADA: *Il risorgimento nella tradizione italiana*, en VV.AA.: *La Quercia*, diciembre 1977, pág. 1.

miento político igualmente fecundo y esta carencia de doctrina hizo estéril la presencia contrarrevolucionaria reduciéndola preferentemente a la defensa de un pasado ya muerto. Pretender identificar el *Antirisorgimento* con el Tradicionalismo es arbitrario no sólo porque este último, al menos hasta 1848, fue sensible a las aspiraciones unitarias, sino también porque no se corresponde con una precisa valoración doctrinal de aquellas dinastías consideradas, erróneamente, como contrarrevolucionarias. En efecto, no es posible hacer coincidir la tradición católica italiana «con el absolutismo de los Borbones y de los Habsburgo, porque la Austria de la primera mitad del siglo XIX no había liquidado el error *giuseppinista* (es decir, aquella forma de absolutismo del siglo XVIII que supuso una total desfiguración de la monarquía tradicional) y, además, entre los austríacos no faltaban masones y subversivos y porque, por último, en el Reino borbónico, habiendo largamente dominado la austríaca María Carolina, el ideal masónico tenía una sólida base» (36).

Por tanto, no se puede reducir la tradición italiana durante el siglo XIX a la defensa del absolutismo y a la polémica antiunitaria porque el absolutismo, en una degeneración del pensamiento moderno, y el *Antirisorgimento* se reducían a una estéril operación de arqueología política. El reexamen del pensamiento tradicionalista debe ser realizado recordando que sus fuentes más auténticas fueron Santo Tomás, Suárez, Vico, etc., y distinguiendo, en los diversos autores sometidos a examen, entre cuanto se dirigía a la defensa de valores eternos e inmutables y cuanto se limitó a una acrítica propuesta de vuelta al pasado considerado en su mera realidad contingente.

(Traducido por F. JAVIER GARCÍA ROCA.)

(36) P. VASSALLO: *ob. cit.*, pág. 4.

